GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO

Fondato da GERHARD KITTEL

Continuato da GERHARD FRIEDRICH

Edizione italiana a cura di

F. MONTAGNINI - G. SCARPAT - O. SOFFRITTI

VOL. VII

PAIDEIA

AVVERTENZA AL SETTIMO VOLUME ITALIANO

Il settimo volume italiano è costituito dell'ultima parte del quarto volume tedesco (pp. 573-1120).

AUTORI
DELLE VOCI CONTENUTE NEL SETTIMO VOLUME

Direttore

GERHARD KITTEL, professore ordinario di N.T., Tübingen.

Collaboratori

OTTO BAUERNFEIND, professore straordinario di N.T., Tübingen.

JOHANNES BEHM, professore ordinario di N.T., Berlin.

GEORG BERTRAM, professore ordinario di N.T., Giessen.

GÜNTHER BORNKAMM, docente di N.T., Königsberg/Bethel.

FRIEDRICH BÜCHSEL, professore ordinario di N.T., Rostock.

RUDOLF BULTMANN, professore ordinario di N.T., Marburg.

KURT DEISSNER, professore ordinario di N.T., Greifswald.

GERHARD DELLING, parroco, Glauchau.

WALTER GRUNDMANN, docente incaricato di N.T., Jena.

† WALTER GUTBROD, Repetent, Tübingen.

FRIEDRICH HAUCK, professore straordinario di N.T., Erlangen.

JOACHIM JEREMIAS, professore ordinario di N.T., Göttingen.

HERMANN KLEINKNECHT, Oberassistent, Halle.

WILHELM MICHAELIS, professore ordinario di N.T., Bern.

OTTO MICHEL, docente di N.T., Halle.

ALBRECHT OEPKE, professore straordinario di N.T., Leipzig.

HERBERT PREISKER, professore ordinario di N.T., Breslau.

HANS HEINRICH SCHAEDER, professore ordinario di iranistica, Berlin.

CARL SCHNEIDER, professore ordinario di N.T., Königsberg.

JOHANNES SCHNEIDER, professore straordinario di N.T., Berlin/Breslau.

GUSTAV STÄHLIN, docente di N.T., Leipzig.

ERNST WÜRTHWEIN, assistente, Tübingen.

INDICE DELLE VOCI

ABBREVIAZIONI DEI LIBRI BIBLICI

ANTICO TESTAMENTO

Gen.	Genesis
Ex.	Exodus
Lev.	Leviticus
Num.	Numeri
Deut.	Deuteronomium
Ios.	Iosue
Iud.	Iudices
Ruth	Ruth
1-2 Sam.	(= LXX 1-2 Regnorum; Vg. 1-2 Regum)
1-2 Reg.	(= LXX 3-4 Regnorum; Vg. 3-4 Regum)
1-2 Chron.	Vulg. 1-2 Paral.
1-2 Par.	1-2 Paralipomenon
1-3 Esdr.	1-3 Esdrae (=Vulg. 3 Esdr. [apocr.], Esdr. I+II [= T.Mas. Esdr., c. 1-10; Nem. c. 11-23])
Tob.	Tobias
Iudith	Iudith
Esth.	Esther
Iob	Iob
Ps.	Psalmi
Pr.	Proverbia
Eccl.	Ecclesiastes (hebr. Qohelet)
Cant.	Canticum Canticorum
Sap.	Sapientia Salomonis
Ecclus	Ecclesiasticus (LXX Sir.)
Is.	Isaias
Ier.	Ieremias
Bar.	Baruch
Lam.	Lamentationes
Ep. Ier.	Epistula Ieremiae (Vg. Bar. c. 6)
	Daniel (Vg. c. 13 = Susanna; 14 = Bel et Draco)
Ez.	Ezechiel
Dan.	Daniel
Mal.	Malachias
Os.	Oseas
Am.	Amos
Mich.	Michaeas
Ioel	Ioel
Abd.	Abdias
Ion.	Ionas
Nah.	Nahum
Abac.	Abacuc
Soph.	Sophonias
Ag.	Aggaeus
Zach.	Zacharias
1-4 Mach.	1-4 Machabaeroum (3-4 apocr.)

NUOVO TESTAMENTO

Mt.	Evangelium Matthaei
Mc.	Evangelium Marci
Lc.	Evangelium Lucae
Io.	Evangelium Ioannis
Act.	Actus Apostolorum
Rom.	Epistula ad Romanos
1,2 Cor.	Epistulae ad Corinthios 1,2
Gal.	Epistula ad Galatas
Eph.	Epistula ad Ephesios
Phil.	Epistula ad Philippenses
Col.	Epistula ad Colossenses
1,2 Thess.	Epist. ad Thessalonicenses 1,2
1,2 Tim.	Epistulae ad Thimoteum 1,2
Tit.	Epistula ad Titum
Philm.	Epistula ad Philemonem
Hebr.	Epistula ad Hebraeos
Iac.	Epistula Iacobi
1-3 Io.	Epistulae Ioannis 1-3
1,2 Petr.	Epistulae Petri 1,2
Iudae	Epistula Iudae
Apoc.	Apocalypsis Ioannis

ABBREVIAZIONI IN CARATTERI GRECI

Quando un libro biblico è citato con abbreviazioni greche, il rimando è fatto alla versione dei LXX in quanto si distacchi dal T.M. Per es.:

ψ	*Psalmi*, nel testo dei LXX	Δευτ.	*Deuteronomio*, nel testo dei LXX
1 Βασ.	*1 Reg.*, nel testo dei LXX	'Ωσ.	*Osea* nel testo dei LXX

TRASCRIZIONE DELLE PAROLE SEMITICHE

Le parole ebraiche sono trascritte in caratteri latini nel sistema semitico corrente, indicato dalla seguente tabella:

'	
b	(*con e senza dageš lene; e così con tutte le begadkefat, eccetto* p,f)
bb	(*dageš forte: e così in ogni caso di dageš forte*)
g	(*vedi* b)
d	(*vedi* b)
h	
w	
z	
ḥ	
ṭ	
j	
k	(*vedi* b)
l	
m	
n	
s	
'	
p,f	
ṣ	
q	
r	
ś	
š	
t	(*vedi* b)

a	*pataḥ*
ā	*qāmeṣ*
ă	*ḥaṭef - pataḥ*
- â	*qāmeṣ con* -h *finale*
- āh	*qāmeṣ con* -h *e mappîk*
e	*segol*
ē	*ṣērê*
ĕ	*ḥaṭef - segōl*
ê	*ṣērê e segōl con j*
i	*ḥîreq*
î	*ḥîreq con j*
ō	*ḥōlem*
o	*qāmeṣ ḥaṭûf*
ŏ	*ḥaṭef qāmeṣ*
ô	o *con* w
u	*qibbuṣ*
û	u *con* w
e	*š*e*wā' pronunciato*

Una parola ebraica tra i due apici ' ' è lezione delle versioni antiche.

Le parole non vocalizzate nel testo tedesco (specialmente radici verbali) sono riferite di norma senza vocali.

LESSICO

M

(continuazione)

† Μελχισεδέκ

1. Μελχισεδέκ (in ebraico *malkî-ṣedeq*) è, secondo *Gen.* 14,18 re di Salem e sacerdote dell'‛Altissimo Iddio' (*'ēl 'eljôn*), contemporaneo di Abramo con cui, secondo un aneddoto narrato direttamente, si incontra[1]. Il *Ps.* 110,4 si rifà a questo racconto in un oracolo di Dio al re: «Jahvé ha giurato e non si pentirà: tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech». Dignità regale e sacerdozio erano anticamente uniti, e così resteranno anche nel presente e per il futuro. Simili idee erano vive anche all'epoca dei Maccabei (Gionata in *1 Mach.* 9,30 s.; 10,20 s.; Simone in *1 Mach.* 14,41 è chiamato ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα, «capo e sommo sacerdote in eterno».

Μελχισεδέκ

[1] Per la formazione del nome cfr. F. C. BURKITT, *The Syriac Forms of N.T. Proper Names* (1912) 28; sulla storicità e sulla leggenda sorta intorno a lui, G. WUTTKE, *Melchisedec, der Priesterkönig von Salem*, Beih. z. ZNW 5 (1927); M. FRIEDLÄNDER, *La secte de Melchisédec et l'épître aux Hébreux*: Revue des Études Juives v [1882] 1 ss., 188 ss.; vi 187 ss.); M. SIMON, *Melchisédech dans la polémique entre Juifs et Chrétiens et dans la légende*: Revue d'Hist. et de Phil. religieuses 17 (1937) 1; W. HERTZBERG, *Die Melchisedektraditionen*: JPOS 8 (1928) 169-179; H. STORCK, *Die sogenannten Melchisedekianer mit Untersuchung ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung* (1928); J. GAMBLE, *Symbol and Reality in the Epistle to the Hebrews*: JBL 45 (1926) 162-170. Inoltre i commentati biblici a *Gen. Ps.* e *Hebr.* Per la formazione del nome: Melchisedech è un nome vetero-cananeo, formato come Adonisedech: «il mio re è Sedech». W. HERTZBERG sospetta che «la storia di Melchisedech sia lo ἱερὸς λόγος di un santuario dell'antico Canaan, più tardi israelizzato» (*o.c.* 178) e dalle tradizioni locali palestinesi conclude: «La tradizione sui re-sacerdoti di Canaan, dalla sede originaria sul Tabor, è passata poi per i Giudei a Gerusalemme, nel tempio, per i Samaritani al Garizim, per i Cristiani al Golgota. È assai probabile che Melchisedech sia una figura di cananeo nordico e che il poco che di lui sappiamo costituisca uno dei resti più antichi a noi pervenuti, attestanti l'esistenza della tradizione nelle regioni nordiche della Palestina» (*o.c.* 179). A. JIRKU, *Geschichte des Volkes Israel* (1931) 63 n. 25: «Di questo Melchisedech si dice, in *Hebr.* 7,3, che era ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος. Queste espressioni, a cui richiama l'attenzione P. HAUPT: JAOS (1918) 332, ricordano le parole che Abdihipa di Gerusalemme, in una lettera di El-Amarna, scrive al re d'Egitto (ed. J. A. KNUDTZON [1915] I 286,9 ss.): 'Non mi ha posto in questo luogo mio padre né mia madre; la potente mano del re mi ha condotto nella casa di mio padre'. La Lettera agli Ebrei ha forse conservato l'antico stile aulico di Gerusalemme?». Anche H. GRESSMANN, *Der Messias* (1929), ha esposto particolareggiatamente come Israele abbia preso dai Cananei la speranza messianica e lo stile aulico, e quanto la dignità regale e sacerdotale di Melchisedech sia stata in questo senso significativa per lo sviluppo della storia religiosa d'Israele. In ogni caso, ora si è inclini a riconoscere in *Gen.* 14 materiale di un'antica tradizione palestinese.

Tracce di esse si trovano anzitutto nei Testamenti dei XII Patriarchi (cfr. *test. L.*5,1-7; 8,1-19; 17,1-11; 18,1-14; *test. Iud.* 24,1-6); in questi scritti apocalittici ci si attende la rinnovazione del sacerdozio e un futuro regno di sacerdoti, il superamento del peccato e l'apertura del paradiso. L'esegesi rabbinica spesso sospetta che Melchisedech sia un altro nome di Sem, il figlio di Noè (*Tg.J.* 1 a *Gen.*14,18) e sposta così l'interesse su Abramo (*P.R.El.*27; *Seder Eliahu r.* 25)[2]. Pagando Abramo la decima «di tutto», la sua stirpe ottiene in cambio la benedizione «in tutto» (*Gen.r.*43 a 14,20). Oppure, ancora, quest'esegesi mette in dubbio che il patriarca abbia pagato la decima e al contrario osserva che Jahvé diede personalmente la decima ad Abramo[3]. Stando all'interpretazione di R. Ismael, Melchisedech perde il suo sacerdozio perché, secondo *Gen.*14,19, antepone il nome di Abramo a quello di Dio; così Dio trasferisce ad Abramo, conforme a *Ps.* 110,4, la suddetta dignità sacerdotale di Melchisedech (*Lev. r.*25 a 19,23; *Ned. b.*32b).

Talvolta, accanto al Messia appare anche la figura escatologica del *kōhēn ṣedeq*, «sacerdote giusto» (=legittimo), e in questi passi è ovvio un legame con la figura di Melchisedech (*Cant. r.* 2,13; *Sukka b.*52b; *Ab.R.Nat.*34 [recens. A]; ed. Schechter [1882] 100, a *Zach.*4,14). È significativo che questo *malkî-ṣedeq*, o *kōhēn-ṣedeq*, appaia accanto al Messia e che perciò la dignità regale e sacerdotale non sia attribuita ad un'unica persona. Melchisedech è per i rabbini un anello della catena tradizionale: Noè - Sem-Abramo-Aronne. Sul gesto di Melchisedech lo straniero, che riceve la decima da Abramo, si stende un velo in diversi modi; in ogni caso l'interesse è rivolto soprattutto ad Abramo, e anche questo episodio è narrato a suo particolare onore. È certo pacifico che assai presto i rabbini si opposero all'interpretazione cristiana del *Ps.*110 e della persona di Melchisedech (R. Ismael, c. 135 d.C.)[4].

Flavio Giuseppe parla di Melchisedech tanto in *bell.*6,438 quanto in *ant.* 1,180 ss., descrivendolo come fondatore e primo sacerdote della città di Gerusalemme, che a lui deve il nome (Ἱεροσόλυμα=ἱερός e Σαλήμ)[5]. Come Filone e i rabbini, Giuseppe cerca di procedere per illazione – in questo caso particolarmente ovvia – dal nome a chi lo porta. L'importante è che egli difende la storicità della persona e del racconto e accetta perfino che si tratti di un sovrano cananeo (Χαναναίων δυνάστης). Ma sta di fatto che la sua esegesi razionalizzante e moralistica cancella proprio i tratti arcaici di *Gen.*14 e mette in primo piano, come fanno anche i rabbini, Abramo e la sua virtù. La preoccupazione storica, presente in Giuseppe Flavio, manca invece in Filone, che menziona Melchisedech solo di passaggio, anche se non senza interesse.

---

[2] Cfr. anche la tradizione dei Samaritani in Epiph., *haer.*55,6.

[3] Anche S. Girolamo riferisce questo pensiero degli 'Ebrei': *ambiguum habetur*, non si sa chi pagò la decima e chi la ricevette (*ep. ad Evangelium* 73,6): → WUTTKE 20 s. n. 5; RIGGENBACH, *Komm. Hebr.*190 n. 25.

[4] Importante è l'excursus in STRACK-BILLERBECK, *Der 110. Psalm in der altrabb. Lit.* IV 452-465; cfr. J. JEREMIAS: ThBl (1937) 308-310.

[5] Girolamo conosce una località di nome Saloumias, a sud di Scitopoli, e un'altra, Salem, nella stessa regione, dove sarebbe stato possibile vedere le rovine del palazzo di Melchisedech. Anche nella *peregrinatio Silviae* viene descritta questa località, e messa in relazione con Melchisedech. Però l'interesse della tradizione è soprattutto fisso a *Io.* 3,23 (Enon, presso Salim). → HERTZBERG 177.

Il testo veterotestamentario dà a Melchisedech i titoli di re (βασιλεύς) e sacerdote (ἱερεύς), così che Filone può ritrovare in lui il βασιλεὺς νοῦς, la ragione regale, e il λόγος (*leg. all.* 3,79-82). Melchisedech è inoltre l'amico di Abramo e riconosce nell'agire di costui la mano di Dio (*Abr.*235-236); infine è un 'autodidatta' nella conoscenza di Dio, e la sua dignità sacerdotale va intesa in questo senso (*congr.*99)[6]. Così un pensiero filosofico speculativo dissolve la concreta persona storica fino ai limiti del possibile.

2. Il cristianesimo primitivo si imbattè nel mistero della persona di Melchisedech procedendo dalla interpretazione cristologica del *Ps.*110. Come messia, Cristo innalzato in croce fu pure sacerdote, anzi sommo sacerdote (ἀρχιερεύς → IV, coll. 885 s.), compimento dell'antica attesa apocalittica (già *Mc.*12, 36?)[7]. La Lettera agli Ebrei, esponendo in forma di predicazione i concetti di 'figlio' e 'sommo sacerdote', riprende antichi problemi e temi della letteratura apocalittica (*test.* XII *Patr.*!) e, citando il *Ps.*110,4, giunge a parlare di Melchisedech (5,6.10; 6,20; 7,1 ss. 10 ss.). Per prima cosa espone la sua misteriosa interpretazione di *Gen.*14,17-20, esempio di profonda e 'perfetta' dottrina (6, 1). Nome e dignità richiamano l'attenzione ai beni messianici di 'giustizia' e 'pace' (7,2). L'assenza del nome del padre suo e del ceppo di origine indica una provenienza di tipo straordinario: egli è senza padre, senza madre, senza genealogia (7,3)[8]. La Scrittura inoltre, non

[6] ὁ τὴν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον λαχὼν ἱερωσύνην (*congr.*99); di questa frase si appropriò in seguito la Chiesa.

[7] Melchisedech, secondo il testo veterotestamentario, è 'sacerdote'; nei LXX, in Filone e in Giuseppe non è chiamato ἀρχιερεύς; invece in Philo, *Abr.*235 è detto ὁ μέγας ἱερεύς.

[8] Secondo → WUTTKE 6 ss., *Hebr.*7,2-3 utilizza una fonte: «L'autore ha fatto sua la fonte a motivo della forma altisonante e dei raffinati predicati, senza un profondo interesse al contenuto». Avremmo quindi uno 'stile aulico' arcaico, e forse anche tracce di una gnosi precristiana su Melchisedech. Del resto è sorprendente che l'autore di *Hebr.* non spieghi le grandi affermazioni di 7,2-3, e meno ancora le utilizzi. E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk* (1939) 134, afferma: «Non si può, né per Filone, né per *Hebr.*, negare la conoscenza di tradizioni segrete circa il sommo sacerdote celeste, e per entrambi constatare una semplice gnosi scritturistica derivata dal *Ps.*110». Secondo E. KÄSEMANN, i magnifici predicati di 7,2-3 corrispondono a quelli che nella gnosi sono solitamente applicati a un eone. «È un puro caso? Si potrebbe negare per il rapporto preciso di *Hebr.* con la gnosi, e la conferma viene da certe speculazioni su Melchisedech: la speculazione di Filone e quella di una determinata tradizione giudeo-gnostica». F. J. JÉRÔME, *Das geschichtliche Melchisedek-Bild und seine Bedeutung im Hb.* (Diss. manoscritta, Freiburg 1920); B. MURMELSTEIN, *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre*: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 35 (1928) 242-275; 36 (1929) 51-86 e E. KÄSEMANN, *o.c.* 130, mostrano che la gnosi stabilisce un peculiare legame tra fede nell'uomo primigenio e sommo sacerdozio. Anche Melchisedech può apparire come incarnazione dell'uomo primigenio e pertanto rivestito della dignità messianica di sommo sacerdote, come altrove Mosé, Elia-Finees, Metatron, Sem o Michele. Le figure cambiano, ma lo schema resta. Melchisedech, che negli scritti su Adamo viene designato come il grande pontefice, esercita il suo ufficio al centro della terra e là viene anche sepolto (frammento su Melchisedech nel Libro di Henoch slavo), e lo stesso vale per Adamo, secondo antiche speculazioni. Nel Libro di Adamo cristiano-orientale la cosa viene riportata in questa for-

parlando della sua nascita né della sua morte, ne rivela l'eternità e l'eterno sacerdozio (7,3). Ma, nonostante queste grandi asserzioni, Melchisedech rimane solo ombra e prefigurazione del figlio di Dio (ἀφωμοιωμένος, 7,3); non ha perciò alcuna importanza salvifica indipendente, ma è una figura che Dio finalizza verso il Figlio. *Gen.*14,17-20 mostra che egli è più grande di Abramo e Levi (→ VI, coll. 647 ss.) e *Ps.*110,4 è la prova che con lui è introdotto un nuovo ordine (τάξις) che non dobbiamo affatto confondere col sacerdozio aronnitico. Melchisedech segna lo scioglimento del culto giudaico e della legge; egli è persona, figura e ordine, storia delle origini e della fine nello stesso tempo, disegno salvifico di Dio e suo compimento umano (τελείωσις). Propri di questo brano (*Hebr.*7,2-3) sono lo stile magnifico (esisteva già prima di *Hebr.*?), la concezione cristologica (ἀφωμοιωμένος, 7,3) e il valore dato allo scandalo storico (non fa riferimento alla tradizione di Abramo, Levi, Aronne)[9].

3. La misteriosa interpretazione di *Hebr.* nel periodo successivo venne ripetutamente citata dalla speculazione ecclesiastica e gnostica. La Pistis Sophia e i Libri di Jeû fanno di Melchisedech uno dei redentori gnostici, come misteriosa forza del regno della luce[10]. Anche la speculazione giudaica sull'arcangelo Michele s'è occupata di lui in epoca tardiva (Lueken)[11]. Sembra che i 'melchisedechiani' prestassero anche un culto a Melchisedech; certo compromettevano, con la serie dei redentori gnostici, l'opera salvifica di Cristo (secondo Hipp., *refutatio* 7,36; 10,24; Epiph., *haer.*55). Melchisedech è, secondo loro, al di sopra di Cristo e Cristo è soltanto figura di questa 'grandissima forza'[12]. In tale speculazione gnostica la relazione reciproca delle due persone viene spesso invertita e il testo di *Hebr.* frainteso. Anche in circoli ecclesiali la misteriosa allusione di *Hebr.* ha dato origine a diversi pareri e speculazioni (Epiph., *haer.*55)[13]; ma certo manca qui il contesto cultuale, che rende così perigliosa la gnosi eretica.

O. MICHEL

ma: Melchisedech presta servizio alla tomba di Adamo, porta il corpo di Adamo al Calvario e in qualità di portatore del corpo di Adamo riceve la mansione di sommo sacerdote e diviene anello di congiunzione tra il sommo sacerdote Adamo e il terzo sommo sacerdote, Cristo. Gli scritti armeni su Adamo riferiscono che Sem seppellì il cadavere di Adamo sul Golgota (JÉRÔME, 10-15; KÄSEMANN 130).

9 Si tratta di un chiaro esempio di tipologia cristiana primitiva, non di un'allegoria; tipologia e allegoria hanno un diverso rapporto con la storia (cfr. ad es. il rapporto di *Hebr.* e di Filone con il passato storico). Non dobbiamo però negare che *Hebr.* presuppone metodi e principi ben determinati della tarda esegesi rabbino-giudaica, pur giungendo a risultati che questa non seppe attingere.

10 C. SCHMIDT, *Koptisch-gnostische Schriften* (1905); *Pist. Soph.* (1925).

11 RIGGENBACH, *Komm.Hebr.*179; → WUTTKE 24.

12 Hipp., *ref.*7,36,16 s.: τοῦτον εἶναι μείζονα τοῦ Χριστοῦ, οὗ κατ' εἰκόνα φάσκουσι τὸν Χριστὸν τυγχάνειν; 10,24,13: φάσκοντες αὐτὸν ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν ὑπάρχειν.

13 V. anche Marcus Eremita, MPG 65 p. 1117 ss. Cfr. J. KUNZE, *Marcus Eremita* (1895) e → WUTTKE 32 ss. Secondo i maestri combattuti da Epifanio e secondo Marcus Eremita, Melchisedech era un'apparizione del λόγος θεός, prima dell'incarnazione storica.

† μέμφομαι, μεμψίμοιρος † ἄμεμπτος, † μομφή

μέμφομαι significa *biasimare, rimproverare, oltraggiare*; comunemente usato a partire da Esiodo e anche nella letteratura ellenistica. τοὺς ἀγαθοὺς ἄλλος μάλα μέμφεται, ἄλλος ἐπαινεῖ, «i buoni, uno li biasima, l'altro li loda» (Theogn. 797); μέμφομ' αἶσαν τυραννίδων, «biasimo la sorte dei tiranni» (Pind., *Pyth.* 11,53); μηδὲ πρὸς ἄτης θηραθεῖσαι μέμψησθε τύχην, «quando sarete raggiunti dal castigo, non accusate la sorte» (Aesch., *Prom.* 1072). *Essere in collera, far rimproveri*, ad es.: τῷ δὲ λοξίᾳ... μέμψιν δικαίαν μέμφομαι ταύτην (Aristoph., *Pl.* 10). *Lagnarsi di qualcosa, non esser soddisfatto di qualcosa*: οἵ σε ποιήσαντα ἀνόσια, νόμῳ δικαίῳ χρεώμενοι, ὑπήγαγον ἐς χεῖρας τὰς ἐμάς, ὥστε σε μὴ μέμψεσθαι τὴν... δίκην, «(gli dèi) con legge giusta hanno condotto nelle mie mani te, che hai compiuto azioni empie, sicché tu non abbia a lagnarti della pena» (Hdt. 8,106,3 ss.); τῶν γεωργούντων τὴν χώραν μεμφομένων, «non essendo gli agricoltori soddisfatti del terreno» (Ditt., *Or.* 669,6). Nei LXX, *Ecclus* 11,7 ha: πρὶν ἐξετάσῃς, μὴ μέμψῃ, «prima di aver esaminato, non biasimare»; πατρὶ ἀσεβεῖ μέμψεται τέκνα, ὅτι δι' αὐτὸν ὀνειδισθήσονται, «a un padre empio i figli muoveranno rimproveri, perché per causa sua saranno disonorati» (*Ecclus* 41,7); μεμψάμενος αὐτοῖς (2 *Mach.* 2,7).

Nei LXX il termine non ha un corrispondente ebraico fisso. In *Ecclus* 11,7 sta per *slp*, che in questo libro ricorre solo qui e nel T. M. sette volte (di cui quattro in *Prov.*) e in greco viene tradotto in molti modi. Significa *distorcere, corrompere*. In *Ecclus* 41,7 e 2 *Mach.* 2,7 l'oggetto personale è in dativo. Altrettanto in *Iob* 1,22 (ebr.): οὐκ ἐμέμψατο τῷ θεῷ, «non incolpò Iddio», per *lō' nātan tiflâ lē'lōhîm* (LXX: οὐκ ἔδωκεν ἀφροσύνην τῷ θεῷ, «non attribuì a Dio stoltezza di sorta»). In *Iob* 33,27 ἀπομέμψεται ἑαυτῷ non ha un corrispondente nel T.M.[1].

μεμψίμοιρος proviene dall'unione di μέμφεσθαι con μοῖραν (che non è documentata, ma che dobbiamo supporre secondo il modello di μέμφεσθαι τύχην, δίκην): *uno che si lamenta della sua sorte, del suo destino, che non ne è soddisfatto e litiga, malcontento, brontolone*. Isoc. 12,8: οὕτω τὸ γῆράς ἐστι δυσάρεστον καὶ μικρολόγον καὶ μεμψίμοιρον, «... la vecchiaia è spiacevole, piccina e brontolona»; Luc., *Iup. trag.* 40: ἐκείνη μεμψίμοιρος οὖσα ἠγανάκτησεν, «quella (*scil.* Diana), essendo insoddisfatta, si adirò»; Aristot., *hist. an.* 9,1 p. 608b, 8 ss.: γυνὴ ἀνδρὸς... φθονερώτερον καὶ μεμψιμοιρότερον, «la donna è più invidiosa e brontolona dell'uomo»[2].

ἄμεμπτος[3]: una persona o cosa *senza biasimo, irreprensibile*; così ἄμεμπτος, in Plat., *leg.* 11,924a; ἄμεμπτος

μέμφομαι κτλ.

[1] Il capoverso precedente è stato curato da G. Bertram.

[2] Diversa è la definizione che dà Clem. Al., *paed.* 1,9,80,3: μεμψιμοιρία δέ ἐστι λάθριος ψόγος, τεχνικῇ βοηθείᾳ καὶ αὐτὴ σωτηρίαν οἰκονομουμένη ἐν παρακαλύμματι («... un biasimo segreto; essa vuole parimenti, con aiuto artificioso, procurare salvezza, nel nascondimento»).

[3] Cfr. Passow (-Cr.), *s.v.*

ὑπὸ τῶν φίλων (Xenoph., *Ag.*6,8); ἄμεμπτον δεῖπνον, «banchetto inappuntabile» (Xenoph., *symp.*2,2); ἄμεμπτος δίκη (Plat., *leg.* 12,945 d). Può essere usato anche all'attivo: ἄμεμπτόν τινα ποιεῖν (Xenoph., *Cyrop.* 4,5,52). Nei LXX, il termine è abbastanza frequente in *Giobbe* (altrove solo in *Gen.*17,1; *Sap.*10,5.15; 18,21). Giobbe è ἄνθρωπος... ἀληθινός, ἄμεμπτος, δίκαιος, θεοσεβής (1,1.8; 2,3). Uno dei suoi amici solleva la questione: μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἐναντίον κυρίου ἢ ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ἄμεμπτος ἀνήρ;, «sarà forse giusto appresso a Dio, un mortale, o irreprensibile un uomo per le sue opere?» (4,17); e darà una risposta negativa. Un altro gli ricorda in 11,4: μὴ... λέγε ὅτι καθαρός εἰμι τοῖς ἔργοις καὶ ἄμεμπτος ἐναντίον αὐτοῦ, «non dire: sono puro per le (mie) opere e irreprensibile dinanzi a lui» (cfr. pure 15,14; 22,3; 33,9; di contro Giobbe stesso, in 9,20; 12,4). La direzione di ἄμεμπτος nei LXX, per quanto sia più determinata che nell'uso greco, non è, in ultima analisi, decisa da una istanza umana. Si tratta di essere ἄμεμπτος innanzi a Dio.

Ad ἄμεμπτος, come per lo più ai vocaboli formati con ἀ- privativa, non corrispondono direttamente termini ebraici; esso perciò sta per una serie di espressioni di indole positiva come: pulito, perfetto, pio, giusto. Quindi rende *bar*, *zākâ*, *zākak*, *ḥap* (solo in *Iob* 33,9, T.M.), *ṭāhēr, nāqî, tām, tāmîm, ṣādaq, jāšār*, vocaboli tutti che indicano una condizione oggettiva, mentre i LXX con ἄμεμπτος esprimono un giudizio soggettivo; anche μέμφομαι esprime il biasimo soggettivo, al contrario di μωμάομαι. In un'ignota tradizione greca ἄμεμπτος in *Ps.*1,1 sta al posto di *'ešer*, 'beatitudine', e nei Salmi ricorre altre tre volte per *tāmîm*, 'perfezione'[4].

μέμψις esprime da Eschilo in poi il *biasimo*; μέμψιν μέμφεσθαι (Aristophanes, *Pl.*10); μέμψις δέ ἐστι ψόγος ὡς ὀλιγωρούντων ἢ ἀμελούντων, «la lagnanza è un biasimo tipico di quanti tengono (Dio) in poco conto o non se ne curano» (Clem. Al., *paed.* 1,9,77,3). Nei LXX, oltre che in *Sap.*13,6 si ha solamente in *Iob* 33,10: μέμψιν... κατ' ἐμοῦ εὗρεν, «trovò da muovermi un rimprovero»; *ibid.*33,23; 39,7. Anche μέμψις non ha corrispondenza reale nell'ebraico. *tᵉnû'â* in *Iob* 33,10 significa *pretesto* di inimicizia. Nell'unico passo dove ricorre ancora nel T.M., cioè in *Num.* 14,34, i LXX gli hanno sostituito τὸν θυμὸν τῆς ὀργῆς μου, «il furore della mia ira». Secondo il Gesenius-Buhl tale termine esprime in quel contesto l'allontanamento di Dio dagli uomini. *tᵉšû'ôt*, 'rumore' 'grida' ricorre 4 volte nel T.M.: in *Is.*22,2 βοῶντες riassume forse i diversi sinonimi di rumore. In *Zach.*4,7 e *Iob* 36,29 i LXX hanno ἰσότης; in *Iob* 39,7 μέμψις. Pare dunque che i LXX non conoscano veramente i vocaboli ebraici, ma li suppliscano ad arbitrio. Invece in *Ecclus* 7,15 μέμψις è usato per *mᵉ'ûm*, che i LXX evidentemente suppongono al posto di *mᵉ'ûmâ* del T.M. Ma la radice *m'wm* nei LXX è resa di regola con il sinonimo μωμᾶσθαι[5].

μομφή – formato analogamente a νομή da νέμω[6] – è il *biasimo*, il *rimprovero*: μομφὰν ἔχει παίδεσσιν Ἑλλάνων, (Pind., *Isthm.*4,61); μομφῆς ἄτερ, «senza biasimo» (Aesch., *Sept. c. Theb.*1010); ἓν μὲν πρῶτά σοι μομφὴν

[4] Il capoverso precedente è stato curato da G. Bertram.

[5] Il capoverso precedente è stato curato da G. Bertram.

[6] P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien* (1933) 20 s.

ἔχω, «prima di tutto, ti devo muovere un rimprovero» (Eur., *Or.*1069). Manca nei LXX.

Nel N.T., in *Hebr.*8,8 si legge: μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει... «rimproverandoli, dice...» (segue una parola profetica, con la promessa e il biasimo per gli Israeliti fedifraghi). Non si dice che l'antico patto sia ripudiato da Dio, ma che gli Israeliti infedeli offrono a Dio l'occasione per concludere un patto nuovo. Oggetto del μέμφεσθαι è l'infedeltà, con la quale essi hanno infranto il patto antico (εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκείνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος, «se infatti la prima [alleanza] fosse stata irreprensibile, non si farebbe luogo a una seconda», 8,7).

Rom. 9,19: τί ἔτι μέμφεται; «perché ancora muove rimproveri?». È una domanda in cui si esprime un'obbiezione (ἐρεῖς μοι οὖν) la quale si riferisce alla tesi, sostenuta da Paolo e confermata nella storia d'Israele, secondo cui Dio nel suo agire è libero e l'uomo sottomesso alla sovrana autorità con cui egli tutto opera. La storia è guidata da lui e serve al suo scopo, che è quello di mostrare la propria potenza e di annunziare il proprio nome in tutto il mondo. A questo egli mira sia quando usa misericordia che quando indura: nella finalità divina si compendia tutto ciò che avviene, sia esso positivo o negativo. Ecco, dunque, il problema: se così stanno le cose, Dio ha ancora il diritto di esprimere un biasimo[7], se è vero, come è vero, che alla sua volontà è impossibile opporsi? Paolo respinge la domanda, facendo rilevare che l'uomo non ha alcun diritto di chiamare Dio al rendiconto. Il problema che si pone è quello della capacità di Dio di ottenere tutto ciò che vuole, e della colpa dell'uomo.

In *Phil.*3,6 Paolo dice di esser stato «irreprensibile a norma della giustizia secondo la legge» (κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος). È un giudizio che concorda con un'altra autovalutazione paolina (*Gal.*1,14) e offre un saggio importante del modo in cui i farisei giudicavano se stessi[8]. Da questo giudizio di Paolo su se stesso non si può cancellare il fatto così affermato, cioè essere egli stato irreprensibile nella giustizia secondo la legge. Anzi, questo fatto si presuppone là dov'egli afferma di esser stato «quanto a zelo, persecutore della chiesa» (κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν); cfr. *Gal.*1,14: περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων, «essendo più decisamente appassionato per le tra-

[7] Così giustamente E. KÜHL, *Röm.* (1913), 328, contro ZAHN, *Röm.*, 453.

[8] → ἁμαρτωλός, I col. 889; inoltre E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, BWANT IV 27 (1939), 152 n. 2. *Lc.*1,6, parlando dei genitori di Giovanni Battista, li caratterizza così: πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι.

dizioni dei miei padri». Il suo peccato è consistito nella persecuzione della Chiesa[9]; ma a muoverla era spinto dallo zelo per la legge dei padri e per il compimento dell'interpretazione halachica. Se questo è stato il suo peccato, si è potuto vedere come la giustizia dalla legge fosse impossibile: non perché egli non potesse dar compimento alla legge stessa, ma perché lo sforzo per compierla si è trasformato in peccato. È dall'esperienza di Damasco che nasce il problema della giustizia per la fede[10].

I cristiani, secondo Paolo, sono destinati ad essere ἄμεμπτοι innanzi a Dio: ...ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι..., «... affinché siate irreprensibili e giusti...» (*Phil.* 2,15); εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ..., «per fortificare i vostri cuori, sì che siano irreprensibili innanzi al Dio e padre nostro nella parusia del Signore nostro Gesù...» (*1 Thess.* 3,13). È Dio quello che nel suo giorno pronuncia il giudizio escatologico sullo stato di ἄμεμπτος in cui ci si trova. Essere irreprensibile innanzi a Dio: ecco l'impegno dei cristiani; un impegno che è alla loro portata, dal momento che, giustificati per la fede, essi ricevono lo Spirito Santo, del quale il frutto e l'azione sono graditi a Dio. Così l'idea di ἄμεμπτος è ad un tempo motivo parenetico e indicazione dello scopo della vita (→ ἔπαινος, III coll. 697-702). Paolo può ben invocare la testimonianza che gli viene dall'attività apostolica ch'egli ha svolto: ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν, «abbiam tenuto una condotta santa, giusta e irreprensibile verso di voi, che avete la fede» (*1 Thess.* 2,10). La sua benedizione, poi, è la preghiera che tutto quanto l'uomo si mostri «irreprensibile nella parusia del Signore nostro Gesù Cristo»: ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (*1 Thess.* 5,23).

μέμψις non ricorre nel N.T., dove invece si ha μομφή; *Col.* 3,13: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν, «sopportandovi gli uni gli altri e perdonandovi a vicenda, se uno ha qualcosa da rimproverare a un altro».

In *Iudae* 16 gli eretici son detti μεμψίμοιροι, «incontentabili». Come nel v. 11 la loro opposizione al buon ordinamento della comunità era illustrata col

---

[9] Per es., *1 Cor.* 15,9 s.; *Gal.* 1,13 s.; *Eph.* 3,8; *1 Tim.* 1,13 ss.

[10] Cfr. specialmente *Rom.* 9,30-10,4. Da questo passo emerge una importante differenza rispetto all'esperienza monastica di Lutero, che urtò contro l'incapacità di compiere la volontà di Dio, e all'abbozzo della sua dottrina della giustificazione. *Rom.* 7 non può esser inteso come prova di una frattura morale atta a chiarire la visione di Damasco. Cfr. W. G. KÜMMEL, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929); R. BULTMANN, *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus*, in Imago Dei, Festschr. f. G. Krüger (1932) 53 s.

ricordo della ribellione di Core, così essi ora son detti mormoratori incontentabili (γογγυσταὶ μεμψίμοιροι), cioè gente che è in contrasto con Dio[11] e con la sorte (μοῖρα) ch'egli loro assegna e, insoddisfatti, si lasciano andare alla critica contro di lui e la sua provvidenza.

W. GRUNDMANN

μένω, ἐμ-, παρα-, περι-, προσμένω, μονή, ὑπομένω, ὑπομονή

μένω

Il concetto di permanenza si differenzia secondo i rapporti e le antitesi presi in considerazione.

Significa 1. con valore intrans., a) *restare, trattenersi in un luogo*; opposto: andar via, Polyb. 30,4,10; Plat., *Euthyphr.* 15 b; *Gen.* 24,55; 45,9; *Apoc.* 17,10; *restare a casa*, Aesch., *fr.* 300; *Lc.* 8,27; 19,5; inoltre, specialm. in età ellenistica *pernottare* (cfr. *manere, mansio*), *Iud.* 19,9, Aquila (*ljn*), *abitare*, *Io.* 1,38 s.; Preisigke, *Sammelbuch* 2639: ποῦ μένι Θερμοῦθις; *sopravvivere*, Epict., *diss.* 3,24,97; Diog. L. 7,174 (5) (opposto: ἀπιέναι); in senso traslato, *tenersi in una sfera*, Plat., *ep.* 10,358 c: μένε ἐν τοῖς ἤθεσιν οἷσπερ καὶ νῦν μένεις, «tienti nei costumi in cui appunto ti tieni ora»; *Prot.* 356 e: τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ, «l'anima che rimane nella verità»; *test. Ios.* 1,3: ἔμεινα ἐν τῇ ἀληθείᾳ κυρίου, «mi son tenuto nella verità del Signore».

b) *Restar fermi di fronte alle avversità, perseverare, resistere*; opposto: esitare, fuggire; Hom., *Il.* 16,838; Hdt. 8,62; Epict., *diss.* 2,16,42 (opposto φεύγειν); in una lite giudiziaria, P. Tebt. II 391,24, ὁ μένων è la parte rimasta fedele al patto.

c) *Restare, star fermo*; opposto: muoversi, esser mosso, cambiato. Hom., *Od.* 17,570; Aristot., *cael.* 2,8, p. 290a, 21: οἱ μένοντες sono le stelle fisse, in opposizione ai pianeti; Philo, *som.* 2,221, parlando dell'eternità di Dio dice che egli è ἑστὼς ἐν ὁμοίῳ καὶ μένων, ἄτρεπτος ὤν, πρὶν ἢ σὲ ἤ τι τῶν ὄντων εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, «colui che sta e resta identico con se stesso, essendo immutabile, ancor prima che tu o un altro essere sia stato generato»; della parola di Dio, immutabile e quindi perfetta, dice: μένει γὰρ ἡ αὐτὴ ποιότης ἅτε ἀπὸ μένοντος ἐκμαγεῖσα καὶ μηδαμῇ τρεπομένου θείου λόγου, «rimane infatti la stessa proprietà in quanto derivata dal *logos* divino, che resta assolutamente inalterabile» (*fug.* 13).

d) *Rimanere, permanere*, specialmente detto d'una legge che *resta in vigore*; opposto: passare; Hom., *Il.* 17,434; Plat., *Crat.* 440 a (opp. μεταπίπτει); *Crito* 48 b (ὁ λόγος); Eur., *Andr.* 1000: ὅρκοι; Epict., *diss.* 3,24,10 (opp.: κινεῖ-

[11] → γογγυστής, II coll. 589 s. e → γογγύζω.

σθαι); così specialmente negli accordi legali, BGU I 2,17 s. (III sec.): πρὸς τὸ μένειν ἐμοὶ τὸν λόγον πρὸς αὐτοὺς πε-ρ[ὶ τούτο]υ, «restando in vigore per me la parola data ad essi su questo punto»; CPR 228,10 (III sec.): μένοντός μοι τοῦ λόγου πρὸς ὑμᾶς, «restando in vigore per me la parola verso di voi»; P. Amh. 85,21 (I sec.): ὅπως... μένηι ἡ μίσθωσις βεβαία, «in modo che... rimanga il prezzo fissato»; BGU 1,361 col. 2,30 s.: διαθήκη ἄλυ[τος] μείνῃ, «che il patto rimanga indissolubile». In senso religioso μένειν denota un carattere di Dio e di ciò che è divino: Porphyr., *vit. Pyth.*38: τὸ μένον; Philo, *ebr.*212: τὰ μένοντα τῆς φύσεως λαμπάδια ἄσβεστα, «le fiaccole della natura permanenti e inestinguibili»; in *leg. all.* 3, 100, dice che il νοῦς è ὅστις οὐκ ἀπὸ τῶν γεγονότων τὸ αἴτιον γνωρίζει ὡς ἂν ἀπὸ σκιᾶς τὸ μένον, «quello che conosce la causa non dalle cose generate, come si può conoscere l'oggetto immobile dalla sua ombra»; *det. pot. ins.* 75: sono morti uomini, artisti, αἱ δὲ τούτων ἰδέαι μένουσι καὶ τρόπον τινὰ βιοῦσιν ἰσοχρόνιοι τῷ κόσμῳ, «le idee di questi però restano e vivono in certo modo con la stessa durata del cosmo».

2. Con valore transitivo: *aspettare qualcuno*, Hom., *Il.*8,565; 2 *Mach.*7,30; *Act.*20,5.

I LXX impiegano per lo più μένειν per rendere l'ebraico *'md, stare, consistere, restare, perseverare, sopravvivere*; spesso anche per *qûm, alzarsi, stare in piedi, concretarsi* (*Is.* 7,7), *aver durata* (*Iob* 15,29), *insistere* (*Is.*32,8), *valere* (*Num.*30,5); più raramente per *jšb, restar seduti* (*Gen.* 24,55), *dimorare, restar fermi* (*Zach.*14,10), per *ḥkh, ritardare* (2 *Reg.*7,9; *Is.*8,17), *qwh, aspettare* (*Is.*5,2.4.7), ed altri.

L'A.T. attribuisce la permanenza, con significato religioso e teologico, a Dio e alle cose e persone a Dio appartenenti. La permanenza è caratteristica divina, in contrasto colla mutabilità e caducità delle realtà terrene e umane. L'aggiunta dell'eternità non fa che confermarlo (ψ 9,8; 101,13). La caducità è in parte un tratto essenziale della realtà terrena, infradivina (*Is.*40,8; ψ 101,13), in parte è un effetto della condanna divina (*Iob* 15,29; Ιερ. 26[40],15; *Dan.* 11,6). Dio è θεὸς ζῶν καὶ μένων εἰς τοὺς αἰῶνας, «Dio che vive e permane in eterno», quindi è superiore agli dèi (*Dan.*6,27, *qjm*). Il suo consiglio permane (*Is.*14,24, *qwm*), mentre tutti gli assalti dei nemici di Dio svaniscono e falliscono contro di lui (ψ 32,11, *'md*; *Prov.*19,21; *Is.*7,7, *qwm*). Nell'attesa escatologica, ai regni dell'uomo che periranno, si oppone il dominio di Dio che permane (*Dan.* 4,26, *qjm*), e così pure il cielo nuovo e la terra nuova (*Is.* 66,22, *'md*); la Gerusalemme futura è una città che non subisce più distruzione (*Zach.*14,10, *jšb*). La sapienza divina rimane identica a se stessa, e insieme rinnova tutto (*Sap.*7,27). Le persone pie e la loro generazione partecipano della stabilità divina (*Ecclus* 44,13). La loro δικαιοσύνη permane (ψ 111,3.9), come pure il loro consiglio contro gli empi (*Is.*32,8, *qwm*).

Similmente nel N.T. I. si usa μένειν parlando della stabilità di Dio e delle cose divine, per es. del consiglio di Dio che non subisce alterazioni (*Rom.*9,11),

della parola di Dio che, diversamente dalle caduche realtà umane, persiste (*1 Petr.*1,23.25)[1], del ministero del N.T., diverso da quello transeunte (καταργούμενον) dell'Antico (*2 Cor.* 3,11), della πίστις, della ἐλπίς e della ἀγάπη quali valori neotestamentari permanenti (*1 Cor.*13,13, l'opposto nel v. 8: πίπτει, καταργηθήσονται, παύσονται, cfr. *4 Esdr.* 9,37)[2]. μένειν compare specialmente nei testi giovannei[3]. L'asserzione che Cristo permane (*Io.*12,34) vuol certo affermare apologeticamente il carattere eterno della dignità di Gesù contro le obbiezioni dei Giudei, che negano il suo carattere di Messia ricordando la caducità della sua vita terrena[4]. Lo Spirito che permane su Cristo (*Io.* 1, 32) lo eleva al di sopra dei profeti, cui fu concessa soltanto un'ispirazione provvisoria, e innalza la pienezza di Spirito di Cristo, quindi anche dei cristiani, oltre le estasi transitorie dei pagani. Il dono dello Spirito è nella religione di Cristo uno stato permanente.

2. Conforme all'uso generale greco di μένειν ἐν (→ 1 a), anche il N.T. parla della permanenza psicologica della persona pia nelle realtà salvifiche; *1 Tim.* 2,15: ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, «nella fede e nella carità»; *2 Tim.* 3,14: ἐν οἷς ἔμαθες, «nelle cose che hai appreso»; cfr. Ign., *Pol.* 5,2: ἐν ἁγνείᾳ. I testi giovannei si elevano, in questo punto, ad enunciazioni originali e personali sull'immanenza perpetua che sussiste fra Dio e Cristo, oppure fra i credenti e Cristo (Dio) (→ III, coll. 574 s.). L'espressione paolina ἐν Χριστῷ viene qui rafforzata (→ III, coll. 569 ss.).

L'impiego giovanneo del termine ha chiari precedenti e analogie. Un'analogia formale esiste con l'immagine di uno spirito che abita nell'uomo (*Mt.*12,43 ss.). Paolo fa uso di un'analogia di contenuto quando parla dello Spirito di Cristo che dimora (→ οἰκεῖν) nel credente e viceversa (*Rom.*8,8 ss.). Filone parla, alla maniera stoica, dell'abitazione del divino λόγος o νοῦς nell'uomo (*poster. C.* 122; *mut. nom.* 265; *det. pot. ins.* 4: ἐνοικεῖν, ἐμπεριπατεῖν). Riferendosi

---

μένω

[1] Il v. 23: ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος, sembra far eco a *Dan.*6,27. Tuttavia ζῶντος καὶ μένοντος sembra da connettere con λόγου, a causa della motivazione aggiunta (vv. 24 s.); cfr. KNOPF, *Petr.*81; WINDISCH, *Kath. Br.* 55.

[2] L'enunciazione in *1 Cor.*13,13 non è inserita con chiaro ordine logico. Secondo il contesto ci si aspetta soltanto l'affermazione che la carità permane, diversamente dai carismi transeunti menzionati prima (v. 8). JOH. WEISS, *1 Cor.* 320 s., sospetta che Paolo si serva qui d'una formula stereotipata; A. HARNACK: SAB (1911) 132-163; R. REITZENSTEIN: GGA, Phil.hist.Kl. (1916) 367-416; (1917) 130-151; (1922) 256; ThStKr 94 (1922) 94 s. (E. LEHMANN-A. FRIDRICHSEN, a *1 Cor.*13).

[3] μένειν è usato 112 volte nel N.T., di cui 66 in Giovanni: 40 volte nel Vangelo, 23 nella prima lettera e 3 volte nella seconda. Su μένειν in Giovanni cfr. H. HANSE, *«Gott haben» in der Antike und im frühen Christentum*, RVV (1939) 132.

[4] Sulla durata eterna dell'era messianica, cfr. *Ez.*37,25; *Ps.*110,4; *Ps.Sal.*17,4; *Hen.*49,1; 62, 14; *Sib.* 3, 49. 50. 767: STRACK-BILLERBECK II 552.

a *Gen.*6,3, testo dei LXX, egli fa questa distinzione: πνεῦμα θεῖον μένειν μὲν δυνατὸν ἐν ψυχῇ, διαμένειν δὲ ἀδύνατον, ὡς εἴπομεν, «come abbiamo detto, lo spirito divino può stare nell'anima, ma non può restarvi stabilmente» (*gig.* 28, cfr. 19). Il giudaismo parla della permanenza della shekinà nel popolo di Dio o nei credenti[5].

Impiegando il termine μένειν, Giovanni vuol esprimere l'immutabilità e l'imperturbabilità del rapporto religioso d'immanenza. Con ciò egli eleva la religione di Cristo oltre il grado raggiunto dall'estasi ellenistica o dalla profezia israelitica. È in questo modo che Dio permane in Cristo (14, 10). I credenti permangono in Cristo (6,56; 15,4-7; *1 Io.*2,6.27 s.; 3,6.24) e Cristo permane nei credenti (*Io.*15,4-7; *1 Io.* 3,24). Dio permane nei credenti (*1 Io.* 4,16) e i credenti permangono in Dio (*1 Io.* 2,24; 4,16). Con questa enunciazione al presente la promessa escatologica della salvezza diventa un possesso salvifico immediatamente vissuto. Nello stesso tempo Giovanni, usando la formula μένειν ἐν, fedele al pensiero teistico della Bibbia, evita le affermazioni d'identità che si incontrano nella mistica ellenistica[6]. Analogamente alle enunciazioni personali, Giovanni usa μένειν ἐν per indicare la permanenza nei credenti delle manifestazioni della vita divina, quali sono, per es., la parola di Dio (*Io.*5,38; 15,7; *1 Io.* 2,14), la vita (*1 Io.* 3,15), l'amore (*1 Io.*3,17), la verità (*2 Io.*2), l'unzione (*1 Io.*2,27); o, viceversa, indica come i fedeli permangano nelle cose divine, per es. nella casa di Dio (*Io.*8, 35), nell'amore (*Io.*15,9.10), nella luce (*1 Io.*2,10), nella dottrina (*2 Io.*9). Anche qui il rapporto salvifico è durevole e già presente. Lo stesso vale per la perdizione. Gli increduli rimangono nelle tenebre (*Io.*12,46) e nella morte (*1 Io.* 3,14).

† ἐμμένω

a) *Rimanere in qualche cosa*; Xenoph., *an.*4,7,17; Herm., *vis.*3,6,3.

b) *Perseverare in qualche cosa*; Herod. 9,106,28 s. (ὁρκίοισι ἐμμενέειν καὶ μη ἀποστήσεσθαι, «restar fedeli ai giuramenti e non defezionare»); M. Ant.4, 30 (τῷ λόγῳ); Polyb.3,70,4 (ἐν τῇ πίστει); Plat., *Crito* 50 (ἐμμενεῖν ταῖς δίκαις αἷς ἂν ἡ πόλις δικάζῃ, «osservare le leggi che la polis ha stabilite»); 53 a. Frequente nei documenti giuridici, dove si tratta di clausole penali per contratti inadempiuti; CPR 224,5 s. (V-VI sec. d.C.): ἐμμένειν ἐν πᾶσι τοῖς γεγε[νημένοις κατὰ τὴ]ν γραφὴν τῆς ὁμολογίας, ἣν συγγέγραμμαί σοι, «osservare tutti gli obblighi secondo il testo dell'accordo che ti ho fissato per iscritto»; BGU II 600,6 (II-III sec. d. C.): ἐνμένω πᾶσι τοῖς προγεγραμέν[α]ις [ἐν]τολαῖς, «mi attengo fedelmente agli ordini prescritti»; Ios., *Ap.*, 2,144; *ant.*16,177 (τοῖς νόμοις).

---

[5] Testi in STRACK-BILLERBECK I 794. Per la letteratura mandaica v. LIDZBARSKI, *Ginza*, indice, *s.v.* «Wohnung»; R. REITZENSTEIN-H. H. SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus* ...: Studien der Bibliothek Warburg 7 (1926) 316 ss.

[6] Cfr. Corp. Herm.5,11.

Nei LXX sta una volta per *ḥkh*[1] (*Is.* 30, 18: le persone pie sono quelle che *persistono* nell'attesa fiduciosa di Dio). Altrove (8 volte) sta per *qûm* (→ μένω), specialmente dove si parla del *restar fedeli* alla parola data, per es. a una alleanza (φιλία, *1 Mach.*10,26), ai precetti (ἐντολαί) di Dio (*Ecclus* 28,6), ai voti (Ἰερ.51[44],25: ὁμολογίαις); specialmente è usato in rapporto alla comminazione di pene per infedeltà ai patti (→ col. 32), *Deut.*27,26: ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος, ὃς οὐκ ἐμμενεῖ ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτούς, «maledetto chiunque non si atterrà a tutte le parole di questa legge, per praticarle». L'A.T. oppone la *sicura fedeltà* di Dio alla parola data (*Num.*23,19) alla instabilità umana: *Is.*8,10 (parola umana); 28,18 (speranza falsa); Ἰερ. 38 (31), 32 (infedeltà all'alleanza).

Nel N.T. il termine ha senso locale (*Act.*28,30: ἐν ἰδίῳ μισθώματι), senso religioso, quando si parla della *perseveranza* nella fede contro ostilità incalzanti (*Act.* 14, 22), del rimanere nella διαθήκη con Dio (*Hebr.*8,9 = Ἰερ. 38 [31], 32). È pure usato nella comminazione di pene contro l'infedeltà al patto, in *Gal.* 3,10, dove Paolo rafforza l'eco della formula giuridica corrente con una aggiunta al testo di *Deut.*27,26, LXX: πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, «chiunque non persevera in tutto ciò che sta scritto nel libro della legge». Egli mette così più chiaramente in luce che il peccato dell'uomo sta nell'inadempienza del patto scritto d'alleanza, colla conseguenza automatica di provocare l'esecuzione delle pene comminate.

† παραμένω

a) *Rimanere sul posto*; P. Flor. III 365,7 (III sec.): ἐνθάδε παραμένειν. *Restare a casa*; Hdt. 1, 64. *Fermarsi in un luogo*, opposto: fuggire, specialmente di schiavi, Plat., *Men.* 97 e: ὥσπερ δραπέτην (fuggiasco) ἄνθρωπον· οὐ γὰρ παραμένει. È usato parlando di eserciti in combattimento col senso di *tener duro, resistere, Il.*13,151; Thuc.7,15,1: ἀδύνατός εἰμι διὰ νόσον νεφρῖτιν παραμένειν· ἀξιῶ δ'ὑμῶν ξυγγνώμης τυγχάνειν, «non posso resistere a causa di un mal di reni; confido nella vostra comprensione»; usato in senso assoluto: *restare in vita*, cfr. Hdt.1,30. Detto di cose: *durare, permanere*; Eur., *El.*942, dice che la natura è ἀεὶ παραμένουσα; Xenoph., *Cyrop.*1,6,17: ἡ ὑγίεια; Lys., *or.*25,28.

b) Col dativo di persona: *restare presso qualcuno, stargli accanto assiduamente,* Hom., *Il.* 11,402; Aristoph., *pax* 1108: παράμεινον τὸν βίον ἡμῖν «resta con noi in vita tua»; P. Oxy. IV 725,43. Questo vale specialmente per lo schiavo che deve *restare in servizio presso qualcuno*: Xenoph., *oec.*3,4; per questo Παρμένων come nome di schiavo s'incontra di frequente. Nei testamenti si dispone spesso che sia data la libertà a qualche schiavo, ἐφ'ῷ παραμενεῖ αὐτῇ τὸ[ν] τῆς ζωῆς αὐτῆς χρόνον, «a condizione che resti allo stesso

ἐμμένω

DEISSMANN, *N.B.* 76 s.; A. BERGER, *Die Strafklauseln in den Papyrusurkunden* (1911) 3 s.; O. EGER, *Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen*: ZNW (1917/18) 94.

[1] Per *ḥkh* altrove è usato ὑπομένω (ψ 32,20; 105,13; *Is.*64,3) oppure μένω (*Is.*8,17).

posto per tutta la sua vita» (Ditt., *Syll.*[3] 1210,7 ss.). In questo caso παραμένειν è quasi un eufemismo che significa *servire,* P. Petr. III 2,21 (236 a.C.): gli schiavi siano liberi ἐάμ μοι παραμείνω[σιν ἕ]ως ἂν ἐγὼ ζῶι, «a condizione che rimangano presso di me finché vivo»; BGU IV 1126,8 (8 a.C.); Ditt., *Syll.*[2] 850,5 (173-172 a.C.). Lo stesso vale per l'apprendista, per es. nel contratto di apprendistato di P. Tebt. II 384, 21 s. (10 a.C.): παρεξόμεθα τὸν ἀδελφὸν ὑμῶν (leggi: ἡμῶν) Πασίωνα π[αραμέ]νοντα αὐτῷ ἐνιαυτὸν ἕνα, «metteremo a disposizione il fratello nostro Pasione perché stia presso di lui per un anno». Riguardo a cose: *restare a qualcuno,* Ios., *ant.* 11,309: τῆς ἱερατικῆς τιμῆς... τῷ γένει παραμενούσης, «rimanendo alla stirpe ... la dignità sacerdotale»; Plat., *leg.*6,769 c: σμικρόν τινα χρόνον αὐτῷ πόνος παραμενεῖ πάμπολυς, «per breve tempo gli resterà ancora una grande fatica».

c) Col dativo di cosa: *continuare in un'occupazione, permanere in una condizione, perseverare*; Flav. Ios. *ant.* 9, 273, parlando dei sacerdoti: ἵνα ἀεὶ τῇ θρησκείᾳ παραμένωσιν, «affinché persistano sempre nel servizio divino».

Nei LXX, come in a): *Iudith* 12,7: παρέμεινεν ἐν τῇ παρεμβολῇ, «rimase nell'accampamento»; a proposito dell'amico infedele, insicuro, *Ecclus* 6,8: οὐ μὴ παραμείνῃ ἐν ἡμέρᾳ θλίψεώς σου, «non resisterà nel giorno della tua tribolazione»; *Prov.*12,7, parlando della casa o famiglia del giusto dice che essa *perdura solidamente* (*'āmad*), a differenza di quella dell'empio, che Dio fa crollare e andare in rovina. Dio eterno e onnipotente è il giudice che decide se una cosa debba esistere o perire.

Come in b): *Gen.* 44,33: Giuda si offre volontariamente a restare (*jšb*) come schiavo, in servitù (→ col. 34) presso Giuseppe. In *Ecclus* 11,17 (δόσις κυρίου παραμένει εὐσέβεσιν, «il dono del Signore resta ai devoti») e similmente in *Prov.*12,7 (→ col. 35) Dio è la potenza eterna e suprema da cui dipende il perdurare delle cose.

Nel N.T. παραμένειν significa: 1. *restare presso qualcuno* (→ a), intendendosi un *trattenersi in servizio* (→ col. 34). παραμένειν raggiunge in Paolo il significato più profondo quando riguarda il suo lavoro evangelico. Così in *1 Cor.* 16,6: πρὸς ὑμᾶς... παραμενῶ[1] ἢ καὶ παραχειμάσω, «mi tratterrò presso di voi, o anche vi passerò l'inverno». La stagione invernale, inadatta ai viaggi, sarà dedicata alla comunità di Corinto. È poi significativo il modo in cui Paolo, in *Phil.*1,25, trasforma il previsto ritardo del martirio (μένειν=*restare in vita*), dandogli un contenuto etico con le parole: παραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως, «dimorerò con voi tutti, per il vostro profitto e per la gioia della vostra fede». Invece di pervenire alla bramata unione con Cristo per mezzo del martirio, egli vuol rimanere ancora al loro servizio; subordina il desiderio personale al servizio e alle esigenze della comunità[2].

παραμένω

[1] Così secondo le recensioni esichiana e koiné e nei codd. DG, contro B 1739: καταμενῶ.

[2] LOHMEYER, *Phil*,67, anche *ibid.* n. 3.

2. *Persistere, continuare in una cosa od occupazione* (→ c). Cristo, l'eterno e sommo sacerdote, viene opposto ai sacerdoti ufficiali che, essendo soggetti alla legge della morte, non possono permanere nel loro sacerdozio (*Hebr.*7,23)[3]. In *Iac.*1,25 παραμείνας (accanto a παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας, «avendo attentamente considerato la legge perfetta della libertà») si riferisce al perseverare docile ed obbediente nella legge[4], in contrasto con l'incorreggibile superficialità dell'uomo che fugge lontano dallo specchio della parola divina (1,23). Soltanto tale perseveranza volenterosa nella legge, disposta a subirne l'effetto trasformatore, può portare alla beatitudine (cfr. *Io.*8,31).

† περιμένω

a) *Aspettare,* coll'acc. della persona, Hdt. 4,89; Xenoph., *an.* 2,4,1; P.Giess. 73,3 s. (epoca di Adriano): ἐκομισάμην σου τὴν ἐπιστολὴν ἡδέως καὶ περιμένω σε, «ho ricevuto con grande piacere la tua lettera e ti attendo». Con l'acc. della cosa, Plat., *Phaed.* 115 a: οὕτω περιμένει τὴν εἰς Ἅιδου πορείαν ὡς πορευσόμενος, ὅταν ἡ εἱμαρμένη καλῇ, «così (il saggio morente) aspetta l'andata nell'Ade, pronto ad entrarvi non appena il destino lo chiama»; M. Ant. 5,10,9: περιμένειν τὴν φυσικὴν λῦσιν «attendere il dissolvimento del corpo»; 5,33,15.

b) Parlando di avvenimenti: *incombere a qualcuno, aspettarlo.* Soph., *Ant.* 1296: τίς με πότμος ἔτι περιμένει; «quale destino ancora mi attende?»; Plat., *resp.*10,614 a: ἃ τελευτήσαντα ἑκάτερον περιμένει, «ciò che attende ogni individuo quando ha terminato la sua esistenza».

c) Usato assolutamente è come il semplice μένω: *aspettare, restar fermi, quieti.* Hdt. 7,58; Plat., *ap.*38 c: ὀλίγον χρόνον; coll'infinito, Plat., *resp.* 2, 375 c: οὐ περιμενοῦσιν ἄλλους σφᾶς διολέσαι, «non attenderanno certo che altri li distruggano»; con ἕως, Plat., *Phaed.*59 d: περιμένειν... ἕως ἀνοιχθείη τὸ δεσμωτήριον, «attendere che venga aperto il carcere». Polyb. 5,56,2: μηδ' ἕως τούτου περιμεῖναι μέχρις ἂν οὗ τοῖς ὁμοίοις τἀδελφῷ παλαίῃ συμπτώμασιν, «né indugiasse tanto da esser colpito come il fratello».

Nei LXX trovasi due volte soltanto: *Gen.* 49,18, per *qwh* in forma pi'el[1], per indicare l'*attesa impaziente, spasmodica* della salvezza divina (*j*e*šûâ*, σωτηρία) di chi sta in pericolo di morte; in *Sap.*8,12 indica invece l'attesa rispettosa e silenziosa della persona semplice, che aspetta la risposta del saggio.

Nel N.T. è usato solo in *Act.*1,4, do-

[3] A παραμένειν sembra da aggiungere, a completamento, τῇ ἱερωσύνῃ, prendendolo dal v. 24 (RIGGENBACH, *Hebr.*, *ad l.*), altrimenti ne sorgerebbe una tautologia con τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι.

[4] Cfr. *Ps.*1,2; *Deut.*6,6 ss.

περιμένω

[1] *qwh,* in contesto con *qaw,* il filo teso, significa *l'essere teso* dello spirito, proteso ad aspettare intensamente, soprattutto se si tratta di persone religiose che pongono in Dio la loro viva speranza in mezzo alle vicende terrene; in forma qal: *Ps.*25,3; 37,9; *Is.*40,31; in forma pi'el è detto della speranza in Dio dei credenti (*Ps.*25,5; 39,8; 40,2), dell'attesa impaziente dei tribolati che aspettano la fine della loro miseria (*Iob* 7,2 [LXX: ἀναμένω]; 30,26 [LXX: ἐπέχω]).

ve indica l'attesa del compimento della promessa finale[2].

† προσμένω

a) Usato assolutamente: *restar in un luogo, tener duro, aspettare ancora,* Hdt. 1,199; Ditt., *Syll.*³ 615,7 (180 a.C.).

b) Col dativo: *rimanere costantemente con qualcuno* o *qualcosa, essere attaccato, restar fedele*: πάθεα προσμένει τοκεῦσιν, «ai genitori non mancano mai dolori» (Aesch., *Eum.*497).

c) Transitivo: *attendere, aspettare*; Soph., *Oed. Tyr.*837.

Nei LXX trovasi due volte sole: come → a) in *Iud.* 3,25: προσέμειναν (*ḥjl*)[1] αἰσχυνόμενοι καὶ ἰδοὺ οὐκ ἦν ὁ ἀνοίγων τὰς θύρας, «aspettarono pieni di vergogna; ma nessuno apriva la porta»; come → b) in *Sap.* 3,9: οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ, parlando del giusto che, ricordando le grazie ricevute, attende sperando l'aiuto di Dio. Questa accezione corrisponde al frequente termine ebraico *jḥl*, che in forma pi'el (*Ps.*31,25; 33,18.22; 69, 4; 130,7, ecc.) o hif'il (*Ps.*38,16; 42,6. 12; 43,5; 130,5, ecc.) descrive i giusti come coloro che aspettano con fede la venuta di Dio e gli restano fedeli[2].

Nel N.T., come in → a): usato assolutamente, in *Act.*18,18; *1 Tim.*1,3; come in → b): *soffermarsi presso qualcuno*: *Mc.*8,2; *Mt.*15,32 usano il termine parlando delle folle che rimangono per giorni interi con Gesù, intendendo che erano animate da profondo attaccamento e dedizione personale e fiduciosa a lui, come soccorritore mandato da Dio. *Act.*11,23 indica con questo termine il perseverare nella fede presso il Signore, che è per i cristiani una condizione essenziale della conversione a cui si sono decisi. Ciò implica pure la resistenza contro ogni turbamento derivante dalle sofferenze (cfr. ἐμμένειν, *Act.* 14,22). Così la perseveranza nella rivelazione salvifica di Dio già conosciuta viene opposta al carattere instabile di chi, alla minima difficoltà, lascia perdere il tesoro di salvezza che aveva trovato (*Act.* 13,43; cfr. *Mc.* 4,17: πρόσκαιροι). La vedova onesta, secondo *1 Tim.* 5,5, si distingue dalle vedove giovani e volubili (che si lasciano tentare dalle illusioni mondane e si allontanano da Cristo) per la sua fedele e pia perseveranza nella preghiera (v. 11).

† μονή

a) *Il soggiorno, la permanenza.* Eur., *Tro.* 1129; Hdt. 1,94 (opposto: ἔξοδος ἐκ τῆς χώρας); Plat., *leg.*9,856 e (*idem*); *Crat.* 437 b (opp. φορά, movimento); Aristot., *phys.*, 3,5, p. 205 a 17 (opp. κίνησις); Philo, *Abr.*58: nulla è più sublime di Dio, πρὸς ὅν... μονὴν

² Come variante ricorre in *Act.*10,24, cod. D: detto del centurione pagano che attende con rispetto e impazienza l'apostolo di Cristo.

προσμένω

¹ Cfr. Gesenius-Buhl, *s.v.* *ḥjl* III.

² Per *jḥl* i LXX usano anche μένω (2 Βασ.18, 14), o ὑπομένω (*Iob* 6,11; 14,14; 32,16; *Mich.* 7,7, ecc.), ma soprattutto (come nei passi sopracitati) ἐλπίζω.

εὐχέσθω καὶ στάσιν, «verso di lui ..., preghi di avere stabilità e quiete».

μονὴν ποιεῖσθαι, *prender residenza* (Ios., *ant.*8,350); *soggiorno*, Philo, *vita Mos.*1,316: διὰ τὴν ἔνδον μονήν; 1, 64; *perseverare, tener duro*, Plat., *Crat.* 395a (accanto a καρτερία); termine tecnico per *restare a servizio*, opposto di andarsene, BGU II 581,6 ss. (II sec.): ἐγγυᾶσθαι... μονῆς καὶ ἐμφανείας, «garantire la permanenza e la comparizione». *Ritardo* (Philo, *vit. Mos.*1,330), *durata*: Polyb. 4,41 s. 4 s. (accanto a στάσις); Philo, *som.*2,237 (*idem*); *aet. mund.*116 (ἀσαλεύτου μονῆς, «di una stabilità imperturbabile»); *vit.Mos.*2(3) 125 (τὴν διαιωνίζουσαν αὐτῶν μονήν, «la loro durata eterna»); *spec.leg.*1,58. *Durata*, *1 Mach.* 7,38: μὴ δῷς αὐτοῖς μονήν, «non lasciarli durare».

b) *Luogo di soggiorno, residenza*; *Apoc. Petr.* frag. (secondo Clem. Al.) 2: ἵνα γνώσεως μεταλαβόντα τῆς ἀμείνονος τύχῃ μονῆς, «affinché (i figli), dopo aver avuto parte alla conoscenza, ottengano una residenza migliore». *Luogo di sosta* durante un viaggio, *albergo*; Paus.10,31,7 (*mansio*); *stazione* (*posto*) *di guardia* della polizia: E.J.Goodspeed, *Greek Papyri from the Cairo Museum* (1902) 15,19; *capanna di guardia* nei campi, P. Masp.107,10 (VI sec.)[1].

Nel N.T. μονή è usato solo due volte nel Vangelo di Giovanni (14,2.23), dove forse le enunciazioni dei due passi si corrispondono intenzionalmente. In 14,2 vengono chiamate *luoghi di permanenza*, di *dimora*[2] le abitazioni celesti, che sono la mèta della salvezza per chi sale dal basso, in cui i credenti possono entrare dopo essere stati sulla terra lontani da Dio; essi sono preparati in numero sovrabbondante nella casa del Padre[3]. Questo termine, forse scelto intenzionalmente, toglie valore allo stato transeunte e provvisorio della vita sulla terra in confronto dell'esistenza eterna e beata presso Dio. Il passo di 14,23 descrive invece, guardando dall'alto in basso, la salvezza dopo la dipartita di Cristo: un'*inabitazione permanente* di Cristo e di Dio nel credente[4]. L'abitazione di Dio presso il suo popolo, affermata in senso cultuale nell'A.T. (*Ex.*25,8; 29,45; *Lev.*26,11), o attesa per la fine dei tempi secondo la sua promessa (*Ez.* 37,26 s.; *Zach.* 2,14; *Apoc.* 21,3.22 s.), viene qui spiritualizzata e inserita nel momento presente della comunità. Ambedue i passi intendono la salvezza non in senso universale ed escatologico, ma in senso individuale: essa consiste nell'unione con Dio e con Cristo. Essa si attua con l'immanenza di Dio e di Cri-

μονή

[1] Altre indicazioni in PREISIGKE, *Wört.*; MOULT.-MILL., PREISIGKE, *Fachwörter*, *s.v.*

[2] Orig., *princ.*2,11,6, intende μονή = *mansio* nel senso di stazioni, di fermate, nel viaggio dell'anima verso Dio. Soltanto dopo le prove subite in queste, esse possono salire. Cfr. Cl. Al., *strom.*4,6,36,3; 6,14,114,1. Per altre interpretazioni dei Padri vedi H. SMITH: *Antenicene exegesis of the Gospels* 5 (1928) 275 ss.; BERNARD: ICC 2,532 s., *ad l.*

[3] È difficile dire che proprio per questo si chiamano μοναί; così J. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des 4. Ev.* II (1923) 214 s.

[4] παρά, quanto al senso, è uguale a ἐν, come mostra il v. 17; BAUER, *Joh.*181.

sto nei credenti e con l'introduzione dei credenti nella casa di Cristo e di Dio. La durata, l'indistruttibilità e la permanenza immutabile di questa unione viene espressa col termine μονή (→ μένειν). Però, come nello stile giovanneo, le due immagini di fede non vengono poste una di fronte all'altra fino ad ottenerne un'equiparazione teologica vera e propria (cfr. *1 Io.*1,8 e 9 s.).

L'idea delle dimore celesti dei giusti è radicata nella religione iranica[5] e di là è penetrata nel tardo giudaismo[6], determinando un cambiamento radicale della vecchia credenza nello *sheol*[7]. Alla credenza in un soggiorno provvisorio nello *scheol*, dove i giusti possono riposarsi in un luogo di pace[8], si aggiunge ora l'idea che il giusto entra, immediatamente dopo la morte, nella sfera celeste; cfr. *Lc.*16,22; 23,43 (→ παράδεισος). I passi di *Hen.* 39,4 ss.; 15,7.10; 22,9 ss.; 71,15 s., descrivono le abitazioni dei giusti e le mansioni dei santi in cielo. Secondo il Talmud, le sedi in cui stanno gli angeli del servizio e i giusti beati son disposte in cerchi concentrici intorno al trono di Dio, che si trova nella parte più interna (*m^e ḥîṣâ*) del cielo[9]. Secondo *Tanh. 'mwr* § 9 (p. 45 a, Buber), ogni giusto dispone in paradiso di una abitazione (*mādôr*) propria[10]. Di dipendenza iranica sono pure le scritture mandaiche, nelle quali il punto focale della fede nella redenzione è costituito dal ritorno dell'anima alle abitazioni di luce dei beati nella «grande casa paterna» di Dio[11]. In Lidzbarski, *Ginza* R. v 1, 136 (p. 152,23 ss.) si dice: «In quel mondo egli ha creato per me 10.000 per 1.000 mondi di luce... in ciascuno di quei mondi egli ha creato per me 360.000 uthre e in ciascuna skina (*škjnt'*) egli ha creato per me 360.000 skine»[12]. Platone[13] (*Phaed.*53-63) parla delle abitazioni celesti a cui l'anima ritorna. Similmente Philo, *som.*1,256: οὕτως γὰρ δυνήσῃ καὶ εἰς πατρῷον οἶκον ἐπανελθεῖν, «e così (l'anima) potrà entrare anche nella casa dei padri». Come Giovanni, anche Filone parla poi dell'abitazione del λόγος o del νοῦς[14] e perfino di Dio stesso[15] nell'uomo.

† ὑπομένω, † ὑπομονή

SOMMARIO:

A. *Grecità.*

B. *A.T. e tardo giudaismo:*

1. ὑπομένειν riguardo a Dio: aspettare Dio, restargli fedele;

---

[5] W. BOUSSET, *Himmelsreise der Seele*: ARW 4 (1901) 155 ss.; REITZENSTEIN, *Ir. Erl.*207 ss.; J. KROLL, *Himmelsreise der Seele* (1931); H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* (1934) 100 ss.

[6] RGG² I 626.

[7] STRACK-BILLERBECK II 264 ss.; IV 1016 s. 1020 s.

[8] Testi in STRACK-BILLERBECK IV 1017 s.

[9] STRACK-BILLERBECK II 266.

[10] SCHLATTER, *Joh.*292.

[11] LIDZBARSKI, *Liturg.*5.12.14 s. 18.21.30; LIDZBARSKI, *Ginza* R. I 16 (p. 7,17). 27 (p. 9, 17).44 (p. 11,22).53 (p. 12,10).

[12] *škjnt'* per lo più è la 'dimora', e raramente viene personalizzata per indicare esseri superiori, LIDZBARSKI, *Ginza* 7, n. 4; *uthra* = emanazione della divinità, *ibid.*6, n. 3.

[13] Questi è a sua volta influenzato dall'orfismo pitagorico, BOUSSET (→ n. 5) 255.

[14] *poster C.* 122: ὥσθ' οἷς μὲν ὁ ψυχῆς βίος τετίμηται, λόγος θεῖος ἐνοικεῖ; *fug.* 177: ὁ ἱερώτατος οὗτος λόγος ζῇ καὶ περίεστιν ἐν ψυχῇ.

[15] *som.*1,149: σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, *cher.*98.100 s.; *sobr.*62 ss.

2. riguardo al mondo: tener duro, resistere fermamente, sopportare pazientemente.

C. *Nuovo Testamento:*

1. ὑπομένειν riguardo a Dio:
attendere sperando;
riguardo al mondo: resistere, essere costanti, superare colla resistenza.

ὑπομένω: a) *attardarsi, fermarsi* (Hom., *Od.* 10,232; Ios., *ant.* 18,328; *Lc.* 2,43; *Act.* 17,14); *restare in vita* (Hdt. 4,149).

b) *Stare in attesa, aspettare fino al termine, aspettare qualcuno* (Xenoph., *an.*4,1,21; Hdt.4,3; 7,121 a).

c) *Fermarsi,* aspettando l'assalto nemico, *resistergli* (Hom., *Il.*16,814); talvolta in senso assoluto, *resistere, tener duro*: Hom., *Il.* 5,498; 15,312; Hdt. 6,96; Plat., *Theaet.*177b: ἀνδρικῶς... ὑπομεῖναι καὶ μὴ ἀνάνδρως φυγεῖν, «tener duro virilmente e non fuggire da vili»; con l'acc. della cosa a cui si resiste: πολιορκίαν, Polyb.1,24,11; πόλεμον, 4,84,9; con l'infinito: φόρους ἐνεγκεῖν, Polyb.2,43,6; oppure col participio, Plat., *Gorg.*505c: οὗτος ἀνὴρ οὐχ ὑπομένει ὠφελούμενος καὶ αὐτὸς τοῦτο πάσχων, περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστίν, κολαζόμενος, «quest'uomo non tollera d'essere aiutato, sopportando anche lui ciò di cui si parla, cioè d'essere punito».

d) *Sostenere, sopportare, tollerare*: δουλείαν, Hdt.6,12; αἰσχρόν τι, Plat., *ap.*28c; Isocr.4,94: οὐχ ὑπέμειναν τὰς παρ' ἐκείνου δωρεάς, «non tollerarono i suoi doni» offerti per corromperli, ma li disprezzarono.

e) *Persistere in qualcosa, perseverare,* τῇ γνώμῃ (Appian., *de bellis civilibus* 5,54).

ὑπομονή a) Il *sostenere,* lo *star fermi,* il *sopportare,* la *costanza*; s'intende specialmente la sopportazione di malanni d'ogni sorta, per es. λύπης, Pseud. Plat., *def.*412c; πόνων, Ios., *ant.*2,7; Democr., *fr.*240 (2,193,10 Diels⁵): τὴν τῶν ἀκουσίων (*scil.* πόνων) ὑπομονήν, «la sopportazione delle tribolazioni inevitabili».

Il termine implica, come ὑπομένειν, la resistenza attiva e coraggiosa contro le cose avverse e ricorre quindi accanto ad ἀνδρεία e a καρτερία.

b) *L'attendere fiducioso,* l'*aspettare*; Aristot., *rhet.*3,9, p. 1410a4 (opposto: ἀκολούθησις).

A. GRECITÀ

Il primo senso di ὑπομένειν è moralmente neutrale. Significa *restarci in mezzo, tener duro.* Ma come più tardi alla ὑπομονή fu assegnata una parte importante nella gerarchia delle virtù greche, così nel termine ὑπομένειν predomina il concetto della *costanza coraggiosa* che si oppone virilmente al male. Esso ha quindi un significato prettamente attivo, diversamente dal nostro 'pazienza'. Connota una resistenza intensa e quotidiana contro la potenza ostile, senza però implicare un giudizio sull'esito di tale resistenza. Così ὑπομένειν si distingue chiaramente da alcuni sinonimi, per es. da πάσχειν (cfr. *Mt.*16,21; *1 Petr.*2,21.23; 4,1), che è il puro opposto di δρᾶν, (in senso sia buono che cattivo) (Plat., *Eutyphr.* 11a). Nel sinonimo φέρειν (cfr. *Rom.* 9,22), che indica il portare un peso, per lo più nel contesto della progressione e del risultato (Xenoph., *Cyrop.*8,2,21; Isoc.6,60 s.), il concetto di resistenza resta più in ombra. ὑποφέρειν (cfr. *1 Cor.* 10,13; *2 Tim.*3,11; *1 Petr.*2,19) è detto di colui che sopporta un peso, con dispendio delle forze fisiche e morali (Isoc.1,30; Plat., *leg.*9,879c). ἀνέχεσθαι, di per sé quasi identico a ὑπομένειν (cfr. *Mt.*17,17; *2 Cor.*11,1.4.20; *Eph.*4,2; *2 Thess.* 1,4), tende piuttosto a indicare la fermezza contro influssi esterni, spiegata senza agitazione e perdita della calma; in primo luogo fisicamente, come fa il ferito che sopporta i suoi dolori (*Od.*

11,375 s.), poi in senso morale, volendo dire che si può restar calmi, senza agitazione, timore o passione, contro le vicende incalzanti del destino (Hom., *Il.*24, 549; *Od.*19,27; Thuc.1,122,3). Così ἀνέχεσθαι diventa l'atteggiamento particolare dello stoico (Epict., *fr.*10,34; M. Ant. 5,33,6). → καρτερεῖν (κάρτος = κράτος, da καρτερός = κρατερός, *forte*) ripete il motivo della fermezza e resistenza animosa e perciò valorosa (Plat., *La.*194a). Il poetico τλῆναι, dalla radice ταλ, portare, indica la sofferenza di dolori e tribolazioni sostenuti con animo fermo, senza lasciarsi piegare (Hom., *Od.*5,362; *Il.*19,308; 5,382). Il contenuto del termine τλῆναι passa in certo modo in prosa nel termine ὑπομένειν, che indica soprattutto la *fermezza contro la pressione di forze avverse.* Può essere fermezza contro assalti ostili (πολιορκίαν, Polyb.1,24,11), contro il destino avverso (συμφοράς, Isoc. 6,86) e contro i tormenti corporali (βασάνους, Plut., *apophth. Lac.* [II 830c]); indica pure una sorta di eroismo nel sopportare punizioni corporali (Aristophon, *fr.* 4,6 [*C.A.F.* II p. 277], cfr. *1 Petr.* 2, 20), ma anche resistenza contro tentativi di corruzione, che un uomo integro rigetta (Demosth., *or.*21,93: οὐχ ὑπεμείναμεν)[1].

Sotto il profilo etico ὑπομένειν designa due diversi atteggiamenti: lo star coraggiosamente saldo, cosa che fa onore all'uomo (cfr. sopra Plat., *Theaeth.* 117b), e il *tollerare* e *sopportare* cose umilianti, il che disonora l'uomo; per es. ὑπομένειν δουλείαν (Hdt.6,12), τυραννίδα (Aristot., *pol.* 4,10, p. 1295a 23), δεσποτικὴν ἀρχήν (*ibid.* 3,14, p. 1285a 22). Il greco è orgoglioso del suo amore per la libertà, che non sopporta condizioni umilianti. Nel sistema delle virtù greche la ὑπομονή, insieme alla καρτερία, è una suddivisione dell'ἀνδρεία[2]. Questa si palesa περὶ τὰς ὑπομονάς, mentre la δικαιοσύνη tratta περὶ τὰς ἀπονεμήσεις, della distribuzione (v. Arnim III p. 64,18). Il δειλός è «colui che fugge tutto, teme tutto e non resiste a nulla» (πάντα φεύγων καὶ φοβούμενος καὶ μηδὲν ὑπομένων, Aristot., *eth. Nic.*2,2, p. 1104a 19 ss.). A proposito, Aristotele concede che nell'etica è spesso difficile decidere se si debba resistere a una cosa anziché a un'altra (τί ἀντὶ τίνος ὑπομενετέον, 3,1, p. 1110a 30). Comunque, il coraggioso deve trovare in se stesso la forza di resistere; non deve mantenersi fermo soltanto perché teme la condanna della società (→ αἰσχύνη, Plat., *ap.*28c; *Hebr.*12,2), ma neppure per il motivo edonistico di suggestive speranze. Il coraggioso deve invece tener duro per amore della dignità (→ αἰδώς)[3]. Il forte deve sopportare le difficoltà καλοῦ ἕνεκα[4]. Aristote-

---

ὑπομένω κτλ.

J.H.H. SCHMIDT, *Synonymik der griech. Sprache* I (1876) 424 ss.; ERE IX 674 s. (Patience); TRENCH 121 s.; A. CARR, *The patience of Job*: Exp. Ser.8, vol. VI (1913) 511-517; W. MEIKLE, *The vocabulary of patience in the O.T.*: Exp., Ser. 8 vol. XIX (1920) 219-225; *ibid.* 304-313 (in the N.T.); C. SPICQ, *Patientia*: Revue des sciences phil. et théol. 19 (1930) 95-106; A. M. FESTUGIÈRE, ὑπομονή *dans la tradition grecque*: Rech d. Sc. Rel. 30 (1931) 447-486.

[1] → SCHMIDT 424 ss.

[2] Aristot., *eth.Nic.*3,10, p. 1115b 17-23: ὁ ἀνδρεῖος ὑπομένει; 1117a 32-35: τῷ δὴ τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν ἀνδρεῖοι λέγονται. V. ARNIM III p. 64,1: ἡ δὲ ἀνδρεία τοῖς ὑπομενετέοις; *ibid.*72,37: (ὁ ἐνάρετος) ὑπομενετικῶς ποιεῖ. Demetr. Phal., in Stob, *ecl.*3,345,13 ss.: l'ἀνδρεία comanda μένειν... καὶ τὴν τάξιν διαφυλάττειν· «ἀλλὰ βάλλουσιν»· ὑπόμενε· «ἀλλὰ τρωθήσομαι»· καρτέρει.

[3] Aristot., *eth.Eud.*3, p. 1229b 31 ss.: καὶ γὰρ ὁ θυμὸς ἡδονὴν ἔχει τινά· μετ' ἐλπίδος γάρ ἐστι τιμωρίας. ἀλλ' ὅμως οὔτ' εἰ διὰ ταύτην οὔτ' εἰ δι' ἄλλην ἡδονὴν ὑπομένει τις τὸν

le distingue la ἐγκράτεια dalla καρτερία, affermando che l'ἐγκρατής è colui che domina i piaceri (ὁ κρατῶν τῶν ἡδονῶν), mentre il καρτερῶν è colui che regge ai dolori (ὑπομένων τὰς λύπας). Analoga distinzione pone fra la μαλακία e l'ἀκρασία. Il μαλακός è il μὴ ὑπομένων πόνους, colui che non resiste alle fatiche, mentre l'ἀκρατής è il μὴ δυνάμενος ὑπομένειν ἡδονὰς ἀλλὰ καταμαλακιζόμενος καὶ ὑπὸ τούτων ἀγόμενος, «colui che non sa resistere ai piaceri, ma rammollendosi, viene da essi guidato»[5].

Anche nella dottrina stoica sulla virtù, la ὑπομονή ha una parte importante come suddivisione dell' ἀνδρεία[6]. Lo stoico coltiva la forza dell'animo. Questa può ottenersi coll'educazione della volontà, sia con l'astensione dai piaceri (ἀποχῇ τῶν ἡδέων) sia con la sopportazione di ciò che è arduo (ὑπομονῇ τῶν ἐπιπόνων)[7]. Anche Filone, sotto l'influsso della Stoa, colloca la ὑπομονή accanto all' ἀνδρεία e alla καρτερία[8].

B. A.T. E TARDO GIUDAISMO

1. ὑπομένειν *riguardo a Dio: aspettare Dio, restargli fedele*

Caratteristica dell'A.T. è l'accezione prevalentemente religiosa di ὑπομένειν, per cui questo termine, invece di riferirsi all'oggetto materiale del potere ostile a cui si resiste, viene usato con l'accusativo o con il dativo della persona *che si aspetta* e *a cui ci si mantiene fedeli bramando e sperando*. Così nell' A. T. ὑπομένειν sta quasi sempre in rapporto con *l'attesa fiduciosa di Dio*. Nell' A.T. esso è in parte sinonimo di πεποιθέναι, aver fiducia (ψ 24,2, *bṭḥ*) e in parte di ἐλπίζειν, sperare (ψ 5,12; 7,2; 15,1; 16,7, *ḥsh*)[9]. Per questo motivo ὑπομένειν rende per lo più i tre verbi: *qwh*, *jḥl* e *ḥkh*.

qwh, con riferimento a *qaw*, la fune tesa, indica l'*attendere impaziente* e lo *sperare*, come stato di tensione dell'uomo[10]. Esso è reso 25 volte con ὑπομένειν; per es. *Iob* 3,9; 17,13; ψ 24,3.5. 21; *Lam*.3,25 (ἀγαθὸς κύριος τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν, «Dio è buono verso quelli che sperano in lui»).

jḥl (forme pi'el e hif'il) affine a *ḥjl* III, aspettare, *Iud*.3,25; *Gen*.8,10; *Ps*. 37,7), significa *aspettare, sospirare*. Indica l'*attesa persistente e perseverante*. Perciò è naturale che spesso venga tradotto con ὑπομένειν (per es. *Iob* 6, 11; 14,14; 32,16; *Lam*.3,21.26, accanto a ἡσυχάσει). Riferito a Dio, protet-

---

θάνατον ἢ φυγὴν μειζόνων λυπῶν, οὐδεὶς δικαίως ἀνδρεῖος λέγοιτο τούτων...; p. 1230a 16 ss.: ἀλλὰ πάντων τῶν τοιούτων αἰτίων οἱ διὰ τὴν αἰδῶ ὑπομένοντες μάλιστα φανεῖεν ἀνδρεῖοι. *eth.m.* 1,22, p. 1191 a 5 ss. Cic., *Tusc.* 3,14 ss.

[4] Aristot., *eth.Nic.* 3,10, p. 1115b 23 s.: καλοῦ δὴ ἕνεκα ὁ ἀνδρεῖος ὑπομένει καὶ πράττει τὰ κατὰ τὴν ἀνδρείαν. Pseud. Plat., *def.* 412c: καρτερία ὑπομονὴ λύπης ἕνεκα τοῦ καλοῦ.

[5] *eth. m.* 2,6, p. 1202b 29 ss.

[6] Sen., *ep. mor.* 67,10; P. BARTH, *Die Stoa*[3.4] (1922) 119 ss.; V. ARNIM III p. 65 ss.; Epict., *diss.* 2,2,13; 1,2,25; cfr. A. BONHÖFFER, *Die Ethik des Stoikers Epict.* (1894) 20 ss.: «i mali della vita».

[7] Muson. p. 25,8 s.; 12 ss.: «ῥώννυται δὲ ἡ ψυχὴ γυμναζομένη διὰ μὲν τῆς ὑπομονῆς τῶν ἐπιπόνων πρὸς ἀνδρείαν, διὰ δὲ τῆς ἀποχῆς τῶν ἡδέων πρὸς σωφροσύνην.

[8] *Deus imm.* 13; *leg.all.* 1,65: ἡ μὲν φρόνησις περὶ τὰ ποιητέα ὅρους αὐτοῖς τιθεῖσα, ἡ δὲ ἀνδρεία τοῖς ὑπομενετέοις, ἡ δὲ σωφροσύνη τοῖς αἱρετέοις, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῖς ἀπονεμητέοις; *mut. nom.* 197: ὑπομονῆς ἄξιον ἡ ἀνδρεία, φυγῆς ἡ δειλία. Cfr. *cher.* 78 e → n. 15.

[9] Aquila usa abbastanza spesso ὑπομονή (*Iob* 4,6; 6,8; 17,15) dove i LXX hanno ἐλπίς.

[10] Affine all'arabo *qwj*, esser teso, forte; al siriaco *qwj*, aspettare con ansia, sperare. GESENIUS-BUHL, *s.v.*

tore e baluardo del suo popolo, questo termine significa l'attesa costante e fiduciosa, che non si lascia sviare (*Mich.* 7,7: ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου, «in Dio mio salvatore»).

ḥkh (forma pi'el) significa *attendere pazientemente* (*Iob* 32,4) e *sospirare nell'attesa* (ψ 105,3, opposto: aver fretta). In quanto indica un'attesa semplice e calma (*2 Reg.*7,9; 9,3), esso è strettamente affine al greco ὑπομένειν. Riferito a Dio, diventa l'attendere fiducioso e paziente fino all'intervento di lui (ψ 32,20; *Is.* 64,3; *Abac.*2,3 [nel ritardo della profezia]; *Soph.* 3,8; *Dan.* 12,12 Teodoz.: μακάριος ὁ ὑπομένων).

Similmente il sostantivo ὑπομονή rende *miqweh, speranza, fiducia* (*1 Chron.* 29,15; 2 Εσδρ. 10,2), ed è attribuito, con speciale intensità religiosa, a Dio quale oggetto della speranza d'Israele (*Iob* 14,8; 17,13), o anche all'uomo singolo (ψ 38,8). È pure traduzione di *tiqwâ, tensione, speranza*; ψ 9,19: ἡ ὑπομονὴ τῶν πενήτων, «la speranza dei miseri»; 61,6; 70,5: σὺ εἶ ἡ ὑπομονή μου, κύριε· κύριος ἡ ἐλπίς μου ἐκ νεότητός μου, «tu sei la mia speranza, Signore; il Signore è la speranza mia fin dalla mia gioventù»; *Iob* 14,19: ὑπομονὴν ἀνθρώπου ἀπώλεσας, «hai distrutto la speranza dell'uomo»; *Ecclus* 16, 13; 41,2: ἀπολωλεκότι ὑπομονήν, «all'uomo che ha perduto la speranza».

Così, secondo una formulazione frequente nell'A.T., i giusti sono quelli che *attendono bramosamente Dio* (οἱ ὑπομένοντες τὸν κύριον, ψ 36,9.34; 24,3). Dio è la potenza salvifica a cui si dirige la speranza dei giusti (ψ 24,5). Circondato da un ambiente empio e travagliato da difficoltà interiori, il giusto sa di esser protetto da Dio e deve soltanto attendere l'intervento suo liberatore, che porterà sollievo al suo bisogno (*Mich.*7,7: τῷ σωτῆρί μου). Dio è infatti l'onnipotente che sta sopra tutto ciò che è umano (*Is.*51,5); egli è soprattutto il Dio dell'alleanza, che manterrà la promessa del suo aiuto e della sua giustizia (ψ 51,11; 129,4 s.). L'attesa fiduciosa di Dio è quindi animata intimamente dall'idea dell'alleanza (*Soph.* 3,8) ed è così un tratto speciale della religiosità israelitica. Perciò il soggetto dell'attesa è anzitutto Israele, mentre Dio vien chiamato la speranza d'Israele. (*Ier.*14,8; 17,13). In secondo luogo, anche il singolo credente attende l'aiuto personale di Dio (ψ 9,19; 38,8; 61,6; 70,5; *Lam.*3,25). È un segno di pessima miscredenza l'abbandono della speranza in Dio (*Ecclus* 2,14). L'idea generale della pia e fiduciosa attesa di Dio acquista forza speciale nel contesto escatologico. Dio manterrà la promessa della salvezza finale. Israele e i singoli credenti aspettano con intensa fiducia questo atto decisivo di Dio (*Abac.*2,3; *Is.* 25,9 [var.]; 51,5). Beato è detto chi persevera nell'attesa e raggiunge così il compimento finale (*Dan.*12,12, Teodozione; *Zach.*6,14).

In questo uso veterotestamentario ὑπομονή riceve un significato diverso dal greco profano. Lo sguardo non è più rivolto alle potenze ostili a cui si resiste, e chi sta saldo non trae più da se stesso la forza di resistere; l'attenzione è diretta, invece, alla lealtà verso Dio, a non perdere di vista la sua poten-

za e fedeltà. Inoltre questa ὑπομονή rivolta a Dio è un atteggiamento attivo, accompagnato da una tensione estrema. È una perseveranza virile e coraggiosa (così ψ 26,14, accanto a ἀνδρίζεσθαι). Questa attesa religiosa di Dio impedisce che si cada nella αἰσχύνη (*Is.* 49, 23). Però la persona pia non tien duro per forza propria (*Iob* 6,11), ma grazie alla forza con cui aderisce a Dio, forza che è frutto della fiducia in Dio (*Is.* 40,31). Così la religione dell'A.T. non spinge immediatamente la persona religiosa alla fortezza virile e coraggiosa, ma per mezzo della fiducia in Dio, che difende ed infine fa prevalere la giustizia, dà una forte ed interiore capacità di resistenza, la quale può anche acquistare una tinta quietistica di pazienza che sopporta sperando. Mentre il moralista greco aveva biasimato l'unione della ὑπομονή colla speranza, definendola una mollezza inaccettabile, nell'A.T. la ὑπομονή si è trasformata quasi completamente in speranza. Il punto fermo per una persona religiosa è che Dio farà giustizia e darà un premio alla pietà (ψ 141,8; *Ecclus* 36,15).

2. ὑπομένειν *riguardo al mondo: tener duro, resistere fermamente, sopportare pazientemente*

A confronto di quello religioso, il senso profano di ὑπομένειν, *sopportare fermamente, resistere contro avversità d'ogni genere,* nell'A.T. resta nettamente in ombra. Ne offrono alcuni esempi i libri più recenti. Così, senza oggetto ricorre in *Iob* 9,4; 22,21; 41,3 (tre volte per *šlm* 'restare incolumi'; il senso viene quindi notevolmente alterato); *Ecclus* 22,18. È usato con l'accusativo della cosa a cui si resiste, in *Mal.* 3,2 (ἡμέραν εἰσόδου αὐτοῦ, «il giorno della sua venuta», per *kwl,* forma pi'el, 'sopportare'), *Sap.* 16,22 (πῦρ); *Sus.* 57, Teodoz. (τὴν ἀνομίαν); oppure con l'infinito, in *Sap.* 17,5 (καταυγάζειν).

L'esempio della sopportazione animata da sentimento religioso è Giobbe. Non a caso il concetto di ὑπομονή si trova frequentemente nel Libro di Giobbe (come verbo, 13 volte; come sostantivo, 1 volta). Otto termini ebraici vengono resi da ὑπομονή, in cui il concetto di fermezza viene chiaramente, benché in diversa misura, amplificato in confronto del testo ebraico (per es. traducendo *šlm*, → qui sopra). La sola forza umana non basta a dare questa fermezza (6,11). L'uomo, specialmente l'empio, non può resistere contro Dio (9,4; 15, 31; 22,21); Dio stesso distrugge la speranza e l'aspettazione puramente umana (14,19). Giobbe attende per tutta la vita l'intervento di Dio (14,14; 17,13), che infine lo invita personalmente a riflettere come nessuno gli possa resistere (41,3).

In modo ancor più marcato che nell'A.T., ὑπομονή acquista il senso di fermezza religiosa nel tardo giudaismo, che per molti aspetti è un'epoca d'interiorizzazione religiosa, dovuta alle gravi prove sopportate. Il Testamento di Giobbe disegna questo personaggio con i

tratti di persona paziente, forte e pia [11]. È così che il credente deve perseverare contro la tentazione. La sopportazione ferma è un'opera buona di carattere interiore, per cui la persona pia merita un premio [12]. Però il modello ideale del credente provato dalle tribolazioni è Abramo, che resistette a dieci tentazioni (*Iub.*17.18). ὑπομένειν diventa il termine tecnico per indicare la costanza del martire [13]. Ciò avviene particolarmente nel quarto libro dei Maccabei, dove la pietà giudaica si esprime in forme stoiche. Il libro è un elogio della costanza che promuove e stimola la fede. Lo si dimostra con l'esempio dei padri (Isacco, 13,12; Noè, 15,31) dei profeti (Daniele, 16,21) e soprattutto dei martiri [14], specialmente dei sette fratelli e della loro madre. Come nella Stoa, la ὑπομονή vien qui appaiata all' ἀνδρεία (1,11; 6, 21, opp.: ἄνανδρος) e tollera vittoriosamente tutti i πόνοι (5,23) e tutti i βασανισμοί (9,6; 15,32). Essa si dimostra ferma fino alla morte (16,1, 17,7); strappa al tiranno stesso una ammirazione religiosa (17,17) e ne ha ragione con la costanza nella fede (1, 11: νικήσαντες τὸν τύραννον τῇ ὑπομονῇ). Ma questa fermezza va oltre la Stoa, perché sorge διὰ τὸν θεόν, «a motivo di Dio» (16,19) ed è proprio con essa che i martiri della fede dimostrarono il loro timore di Dio (9,6: διὰ τὴν εὐσέβειαν καὶ βασανισμοὺς ὑπομείναντες εὐσέβησαν, «col timor di Dio e sopportando le tribolazioni dimostrarono la loro pietà» (cfr. *2 Petr.*1,6).

Filone, spiegando allegoricamente il nome di Rebecca, che fa derivare da *qwh* e *rb*, 'fidarsi grandemente', la elogia come modello di costante pazienza [15]; d'altra parte egli accosta, alla maniera stoica, la ὑπομονή all' *ἀνδρεία* e alla *καρτερία* [16].

C. NUOVO TESTAMENTO

La ὑπομονή, quale atteggiamento fondamentale del credente quale si è venuto configurando nell'A.T. e nel tardo giudaismo, trova la sua continuazione naturale nella mentalità escatologica nel N.T. *La costanza* fra le avversità di un mondo ostile e in mezzo alle tentazioni, nutrita dalla speranza nella venuta del regno di Dio, è pure un atteggiamento fondamentale del cristiano. Per questo sorprende ancor più vedere come nel N.T. non sia mantenuta la formula tipica dell'A.T. che designa i giusti ὑπομένοντες τὸν κύριον o τῷ θεῷ. Sembra che la posizione centrale assunta nel N. T. dalla fede e l'avanzamento della speranza, ambedue virtù fondamentali cri-

[11] *test. Iob* (ed. M.R. JAMES, in *Texts and studies* V [1899] 1.4.5.26). FR. SPITTA, *Zur Gesch. und Lit. der Urchr.* III 2 (1907) 160. 171 ss. 201 ss.; J.H. KORN, Πειρασμός, BWANT 4. F. 20 (1937) 68 ss., a proposito di Giobbe.

[12] *test. Ios.* 2,7: ἐν δέκα πειρασμοῖς δόκιμον ἀπέδειξέ με καὶ ἐν πᾶσιν αὐτοῖς ἐμακροθύμησα· ὅτι μέγα φάρμακόν ἐστιν ἡ μακροθυμία καὶ πολλὰ ἀγαθὰ δίδωσιν ἡ ὑπομονή. 10,1: ὁρᾶτε οὖν, τέκνα μου, πόσα κατεργάζεται ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ προσευχὴ μετὰ νηστείας. 17,1; KORN (→ n. 11) 48 ss.

[13] K. FR. EULER, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht* = BWANT IV 14 (1934) 114 ss., → μάρτυς VI, coll. 1269 ss.

[14] K. HOLL: Jbch. für klass. Altertumswissenschaft, 33 (1914) 521 ss. Anche i martirii sono da considerarsi come tentazioni, KORN (→ n. 11) 71 ss.

[15] *det.pot.ins.*30.45.51; *plant.*169 e *passim*; cfr. A.MEYER, *Das Rätsel des Jak.-Briefes* = BZNW 10 (1930) 273.283 s.

[16] → n. 8.

stiane, abbiano fatto scomparire la formula usuale dell'A.T.; forse l'affermazione della vicinanza (ἐγγύς ἐστιν) delle realtà escatologiche ha impedito a ὑπομένειν di apparire come un'espressione conveniente (cfr. → δέχεσθαι e composti). Nella gran maggioranza dei casi ὑπομένειν è usato o assolutamente nel senso di *resistere, esser costanti*, o, mantenendo lo stesso senso, con l'accusativo della cosa, più raramente col participio o l'infinito. Di rado ha il senso di *aspettare, attendere, agognare*.

1. ὑπομένειν *riguardo a Dio: agognare, aspettare*

Il senso religioso, riferito a Dio, di ὑπομένειν (conforme all'uso dei LXX) trovasi certamente in *2 Thess.* 3,5. La ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ è qui l'*attesa fiduciosa* del Cristo che ritornerà nella gloria[17]. In essa, oltre che nella ἀγάπη τοῦ θεοῦ, il cristiano deve impegnare tutto il suo cuore (v. 5). Similmente dev'essere intesa come riferita all'aspettazione di Cristo la ὑπομονὴ Ἰησοῦ di *Apoc.* 1,9[18], perché le parole del Cristo glorificato in 3,10 (ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, «hai custodito la mia parola vivendo nell'attesa paziente di me») vogliono evidentemente elogiare il mantenimento costante della fede nella parusia da parte della comunità[19]. La pia aspettazione di Gesù è il palpito più intimo della fede della comunità neotestamentaria. In certi passi, specialmente nelle Lettere Pastorali, è dubbio se ὑπομένειν sia da intendere come orientato verso Dio o verso il mondo (→ col. 62).

2. ὑπομένειν *verso il mondo: resistere, sostenere.*

Nella maggior parte dei passi del N. T. ὑπομένειν assume il significato della *costanza e fermezza del cristiano* in mezzo alle avversità e alle prove a cui la fede è sottoposta in quest'epoca terrena carica di iniquità.

a) Nei vangeli sinottici ὑπομένειν e ὑπομονή sono usati solo tre volte in senso etico-religioso, e sempre da parte di Gesù. Luca accosta ἐν ὑπομονῇ a καρποφοροῦσιν, «portano frutto», nella spiegazione della parabola del seminatore (8,15). In contrasto con i vv. 12. 13.14, i veri credenti si distinguono per la fermezza e costanza con cui, malgrado le avversità e le tentazioni, perseverano nel fare il bene e nella virtù. La

---

[17] DOBSCHÜTZ, *Thess.* 309; diversamente DIBELIUS, *Thess.* 45. La pazienza in Cristo è basata sull'inabitazione di Cristo nei credenti. Così anche O. SCHMITZ, *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Licht seines Gen.-Gebrauchs* (1924) 139 s.

[18] ZAHN *Apok.* I 182 s.; LOHMEYER, *Apok.* 13; seguiamo il testo di Dionigi Al. (v. NESTLE, *ad l.*): ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ, cfr. ZAHN, *Apok.* 179 n. 2; J. HEIKEL: ThStKr 106 (1934/35) 317.

[19] ZAHN, *Apok.* I 306 s.; invece BOUSSET, *Apok.* 228: «la pazienza praticata da me (Cristo)», «il comandamento di praticare la pazienza come Gesù». Anche *2 Thess.* 3,5, a suo giudizio, dovrebbe essere interpretato così.

ὑπομονή è qui una forza attiva che si dimostra ed afferma guardando al premio finale. In *Mc.*13,13 (= *Mt.*24,13; 10,22) è la resistenza, la perseveranza sino alla fine, in mezzo alle prove d'ogni genere (fra cui il martirio) dell'iniquo periodo finale, è il presupposto della salvezza. *Lc.* 21,19 esprime lo stesso pensiero in forma attiva (ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσεσθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν, Vulg.: *in patientia vestra possidebitis animas vestras*; cfr. *Act.*14,22).

b) I tratti principali della ὑπομονή, in quanto virtù e atteggiamento fondamentale del cristiano, vengono sviluppati da Paolo, e, rispondentemente, dai passi di Pietro e delle Lettere Pastorali. La costanza ferma e paziente del cristiano ha questo di proprio, che essa non trae la sua forza dal coraggio personale (→ col. 46) o da una insensibilità voluta (*1 Petr.* 2,20: κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε, «sopporterete di ricevere uno schiaffo») ma, come nell'A.T. e nel tardo giudaismo, dalla fede religiosa e, concretamente, dalla speranza cristiana (*Rom.*8,25: δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα, «con pazienza aspettiamo»). In *2 Petr.*1,6, dove la ὑπομονή deriva dalla padronanza di se stessi, si ha, più che altrove, l'impressione della mentalità greca; però il fatto che il credente dimostra proprio con essa la sua pietà (εὐσέβεια) è in linea con le idee dell'A.T. o del tardo giudaismo (→ coll. 55 s.). La costanza paziente, inflessibile di fronte alle calamità e ingiustizie del mondo diventa l'atteggiamento proprio del cristiano (*1 Cor.*13,7), la sua azione interiore nel maligno eone presente (*Rom.* 12, 12: τῇ θλίψει ὑπομένοντες; 15,4). Questa ὑπομονή in parte si dimostra più attiva nel costante far bene (*Rom.*2,7: καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ), in parte è passiva, in quanto si esprime nella resistenza e nella sopportazione paziente del dolore (*2 Cor.* 12, 12)[20]. Dovendo il cristiano sopportare con pazienza, anche in modo puramente passivo (*1 Petr.*2,20), la ὑπομονή cristiana assume un carattere più quietistico (*2 Thess.*1,4, accanto ad ἀνέχεσθαι). L'etica greca, non rendendosi conto del coraggio interiore dimostrato da questo atteggiamento, lo riterrebbe servile e spregevole. Il cristianesimo invece nobilitò la ὑπομονή paziente. Ma si deve precisare che nel N.T. il resistere alle sofferenze sopportandole è senz'altro qualcosa di attivo (*2 Cor.*1,6: τῆς ὑμῶν παρακλήσεως τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων, «della consolazione vostra, che opera nella tolleranza delle stesse sofferenze»). Ciò è chiaro specialmente in *1 Petr.*2,20 dove questa virtù viene in soccorso a chi è sommerso (v. 19: πάσχων ἀδίκως) dal destino avverso. Avendo i cristiani una vocazione alla sofferenza (*Act.* 14,22; *1 Petr.*2,21), son chiamati a pra-

---

[20] WINDISCH, *2 Kor.*397.

ticare la ὑπομονή e devono perseverare in essa fino alla redenzione finale, dimostrando così la misura della loro fede (*2 Cor.*6,4). E qui Paolo sa d'essere obbligato a dar l'esempio della pazienza (*2 Tim.*2,10). Così per la religiosità del N. T. è essenziale che la ὑπομονή non sia intesa come sopportazione di oneri scelti da sé (concetto greco); essa è invece tolleranza di sofferenze imposte da altri e resistenza alla tentazione di natura religiosa. La tribolazione piamente sopportata produce perciò nel cristiano, come risultato (*Rom.*5,3: κατ-εργάζεται), la preziosa ὑπομονή, e questa produce la virtù provata (δοκιμή), che è ancora più preziosa (5,4). La lotta che si deve affrontare in campo cristiano (cfr. *Hebr.*10,32: ἄθλησιν παθημάτων) assume un carattere interiore in confronto della mentalità greca.

La ὑπομονή ha a che fare con la resistenza nelle situazioni avverse, a differenza della longanimità (μακροθυμία) che, almeno per molti aspetti, indica la tolleranza verso le persone (ambedue insieme in *Col.* 1,11; *2 Cor.* 6,4 ss.; *2 Tim.*3,10). Perciò la ὑπομονὴ Ἰώβ viene opposta (*Iac.*5,11), per es., alla μακροθυμία di Dio (ψ 85,15; 102,8; *1 Petr.* 3,20; *2 Petr.* 3,15). A Dio non si può attribuire la ὑπομονή (*Rom.*15,5; → sotto), perché egli non si trova mai in angustie. Il cristiano paziente non è lamentoso, stanco, avvilito o brontolone, ma è animato e sostenuto da una prontezza pia e coraggiosa a resistere (*Iac.* 1,2 s.). Il cristiano però non deve cercare dentro di sé la forza di resistere; la forza necessaria gli vien data da Dio stesso (*Col.* 1,11: δυναμούμενοι... εἰς πᾶσαν ὑπομονήν, «siam resi capaci di ogni pazienza»), che perciò è chiamato ὁ θεὸς ὑπομονῆς (*Rom.* 15,5), cioè il Dio che dona la ὑπομονή. Anche Cristo e il suo esempio rendono il cristiano capace di resistere alle sofferenze (*1 Petr.*2,21, continuando il v. 20).

Nelle Lettere Pastorali, in armonia con la sua importanza centrale, la ὑπομονή viene spesso nominata accanto agli atteggiamenti cristiani fondamentali e decisivi, la πίστις[21] e l'ἀγάπη (*1 Tim.* 6,11; *2 Tim.*3,10; *Tit.*2,2, cfr. *Apoc.*2, 19), alle quali è particolarmente affine. In *Tit.*2,2 si descrive l'ideale cristiano colla triade: fede, carità e perseveranza (sperante, costante, paziente) (cfr. *1 Cor.* 13,7), analogamente al modo in cui la triade πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη (*1 Cor.*13, 13) indica le virtù cristiane fondamentali. Mentre la ἐλπίς è volta più al futuro, la ὑπομονή invita a perseverare fra le avversità del mondo e indica così una condizione indispensabile per conseguire la salvezza. Qui la ὑπομονή collima con la ἐλπίς. Il nesso ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος (*1 Thess.* 1,3)[22] significa

[21] In *2 Thess.*1,4 sta con πίστις soltanto.

[22] Genit. sogg.: la speranza tien duro; cfr. le precedenti costruzioni col gen., DOBSCHÜTZ, *Thess.*65 s.; SCHMITZ (→ n. 17) 140 ss.

che la speranza cristiana deve essere mantenuta malgrado timori e minacce. Il passo di *2 Tim.* 2,12 enuncia espressamente la dipendenza causale fra la costanza nel presente eone di sofferenze e il conseguimento futuro della salvezza (εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν, «se sopportiamo, potremo pure regnare insieme»)[23]. Grazie all'unione mistica col loro Redentore, i cristiani, se patiscono insieme con lui (v. 11), regneranno pure insieme a lui (v. 12). Un effetto simile per i suoi compagni di fede ha la pazienza che l'Apostolo esercita per le sue comunità (*2 Tim.* 2,10).

c) La Lettera agli Ebrei, diretta a una comunità perseguitata, raccomanda con insistenza la ὑπομονή. I lettori, che avevano una volta resistito valorosamente all'avversità di gravi persecuzioni (10,32: ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων), devono dimostrare ora la stessa fermezza (v. 36) per meritare il compimento della promessa. Anche nella similitudine della gara podistica (12,1) la ὑπομονή fa pensare alla resistenza protratta fino alla vittoria, che è presupposto per ricevere il premio della lotta. Lo sguardo dei cristiani che sono esortati a perseverare deve rivolgersi a Cristo, il modello dei martiri, la cui passione viene descritta come la capacità di sostenere fisicamente e spiritualmente la morte ignominiosa (ὑπέμεινεν σταυρόν), rinunciando alla gioia e disprezzando l'umiliazione esterna, e come sopportazione virile del rifiuto a lui opposto (12,2 s.)[24]. Il superamento virile delle prove della sofferenza avrà per i cristiani il valore interiore d'una divina παιδεία (12,7).

d) Anche la Lettera di Giacomo, diretta a cristiani afflitti dai colpi delle avversità, accentua, all'inizio e alla fine, l'esortazione a tener duro virilmente. Le prove toccate loro in sorte (πειρασμοί, 1,2; 1,12) servono a confermare la fede, elevandola a perseveranza (1,3), mentre la perseveranza nella fede produce da parte sua l'opera perfetta (1,4; cfr. l'opera di Abramo, 2,21 s.; *Gen.* 22)[25]. Giobbe è il modello di questa perseveranza fra prove dolorose (5,11; cfr. *Iob* 1,21 s.)[26], e come la sua fermezza nella fede ricevette da Dio un premio abbondante, così la gloria e la corona del vincitore spetta a coloro che perseverano (5,11; cfr. 1,12; *Dan.* 12,12; *Mt.* 5,12). Precedentemente erano stati menzionati i profeti come esempi di martiri per la fede (5,10).

e) Ma è soprattutto l'Apocalisse, il libro della chiesa dei martiri, che elogia

[23] W. T. HAHN, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus* (1937) 156 ss.

[24] Invece Paolo non usa mai ὑπομένω per indicare la sofferenza paziente di Gesù.

[25] Presumibilmente sotto ὑπομονή, in *Iac.* 1,2-4, si cela, come in Filone (→ n. 15), l'allegoria del nome Rebecca; cfr. MEYER (→ n. 15) 274 s.; HAUCK, *ad l.* (N.T. Deutsch) 4,7.

[26] → n. 11.

per ben sette volte la ὑπομονή, definendola l'atteggiamento giusto e necessario dei credenti nell'ultima ora dell'eone antico. Il doppio significato della ὑπομονή, quello religioso e quello profano, appare nell'Apocalisse con speciale chiarezza. La ὑπομονή è una pazienza fondata sull'attesa fiduciosa ed è un'attesa che si esprime nella pazienza[27]. L'attesa fiduciosa di Gesù (1,9[28]; 3,10) è da una parte l'atteggiamento che riempie tutta l'anima del credente; dall'altra, tutta la salvezza dipende dalla perseveranza fino alla fine. Questa è necessaria soprattutto come pazienza dei fedeli martiri, che sopportano e resistono fra le sofferenze della persecuzione (2,2 s. 19). L'ultimo conflitto fra la potenza terrena e la comunità sarà pure l'ultima e suprema prova della fede, e richiederà dai credenti la massima fermezza, perché altrimenti tutto sarebbe stato inutile (13,10; 14,12). Non per caso nel Vangelo di Giovanni, in cui la tensione escatologica è molto minore perché la salvezza è resa in gran parte presente dall'unione mistica col Redentore, mancano sia ὑπομένειν che ὑπομονή, in completo contrasto coll'Apocalisse.

F. HAUCK

μεριμνάω, προμεριμνάω, μέριμνα, ἀμέριμνος

† μεριμνάω, † προμεριμνάω, † μέριμνα

1. *L'uso linguistico greco*

μεριμνᾶν (μέριμνα) corrisponde al nostro *curarsi, preoccuparsi* (*cura, preoccupazione*; tedesco, *sorgen, Sorge*), in tutta l'ampiezza del significato[1]. Esso include: a) *il curarsi, preoccuparsi, aver sollecitudine di qualcuno o qualcosa,* per es. dei figli (Soph., *Oed.Tyr.*1460); per lo più resta inespressa la funzione indicata dal 'di', quando è chiaro che uno ha cura o si preoccupa 'di' se stesso. b) il *preoccuparsi* per qualcosa, averne cura o sollecitudine; per es. Soph., *Oed.Tyr.*1124: ἔργον μεριμνῶν ποῖον ἢ βίον τίνα; «quale lavoro ti preoccupava? quale professione?»[2]. Partendo di qui οὐ μεριμνᾶν può avere il senso di *ignorare* (*qualcosa*), non interessarsene (Philodem. philos., *volumina rhetorica* ed. S. Sudhaus II [1896] 143,9 s.). Questo *preoccuparsi per* e *di* è rivolto al futuro ed è perciò, c) o il *darsi*

[27] LOHMEYER, *Apok.*20 ss.

[28] → col. 57 e anche → n. 18.

μεριμνάω κτλ.

[1] Data la reciprocità di questi concetti greci, μέριμνα può significare anche ciò che desta preoccupazione (Hom., *hymn.Merc.*160).

[2] Nel senso b) o anche a), si può parlare di θεῶν μέριμνα (Bacchyl.3,57 s.).

pensiero per, l'*aver in mente,* l'*impegnarsi per qualcosa* (per es., parlando del cane da caccia Aesch., *Eum.*132: μέριμναν οὔποτ' ἐκλείπων πόνου, «mai tralasciando la cura del suo lavoro»), è perfino l'*ambizione* (Pind., *Nem.*3,69; Xenoph., *Cyrop.*8,7,12). Questa proiezione verso il futuro emerge talvolta chiaramente quando il termine è congiunto con ἐλπίς (Pind., *Isthm.*8,13 ss.; *Pyth.*8,88 ss.). Significa pure d) l'*attesa timorosa di qualcosa,* l'*ansietà per qualcosa,* per ciò che incombe (Aesch., *sept. c. Theb.*843; *Ag.*460; Soph., *Oed. Tyr.* 728; Eur., *Ion* 404); in questo senso è unito talvolta a φόβος (Aesch., *sept. c. Theb.*287 ss.; *Pers.*165 ss.).

Il riferimento al futuro può anche restare in ombra e quasi scomparire; allora μέριμνα riceve il significato e) di *tormento, assillo, dispiacere per qualcosa,* avvicinandosi al senso di λύπη (Aesch., *sept. c. Theb.* 849; Soph., *Ant.* 847; Eur., *Hipp.*1157)[3]; oppure quello f) di *almanaccare, speculare, cercar di capire*; perciò i filosofi sono, agli occhi dei poeti, οἱ λεπτῶς μεριμνῶντες, «quelli che speculano acutamente» (Plat., *resp.* 10,607c = *Poetae Lyrici Graeci,* ed. Th. Bergk, III [1882] frag. adespota 135)[4].

Spesso si parla di cure assillanti, senza indicarne l'oggetto preciso ma intendendo le preoccupazioni che amareggiano o tormentano la vita in generale, le λῦπαι ed i πόνοι[5]. Allora trovasi di regola il plurale μέριμναι, a cui si uniscono, come attributi, χαλεπαί (Hes., *op.* 178), κακαί (Theogn. 343 [Diehl I 134]), καματώδεες (Pind., *frag.*124ab, 5 ss.), ἄσπετοι (Bacchyl. 19 [18] 34), θαμειαί (Hom., *hymn.Merc.*44). È difficile che si viva senza affanni[6]; essi disturbano anche il sonno[7] e l'animo leggero cerca di dimenticarli nell'amore[8] o nell'ebrietà[9]. Solo la morte ce ne rende finalmente liberi[10].

Μέριμνα e μεριμνᾶν sono usati nel greco a partire da Esiodo e Sofocle; si trovano anche nei papiri. È strano che manchino negli scritti della Stoa, dove sono sostituiti da φροντίς e da altre voci. Negli autori latini gli aspetti corrispondenti della vita umana sono espressi dai termini *cura, sollicitudo* e *metus.*

---

[3] μέριμνα può avere il significato particolare di 'tormento amoroso', Sappho 1,25 s. DIEHL I 327); Bacchyl.11(10),85 s. Cfr. anche Hippocr., *vict.* (VI p. 648,15, E. LITTRÉ): ψυχῆς τινα τάραξιν... ὑπὸ μερίμνης.

[4] Così anche Aristoph., *nub.*949 ss.; 1404 (dove ricorre 101 volte la caricatura μεριμνοφροντισταί; con accento critico anche in Xenoph., *mem.*1,1,14; 4,7,6. Nel primo senso Emped., *frag.*2.11.110 (I 309,1; 313,18; 353,1 s., DIELS[5]); Philodem. philos., *volumina rhetorica,* ed. SUDHAUS I (1892) 135,28. Perciò gli scienziati greci sono chiamati μεριμνηταί in Hipp., *ref.* 4,12,1; 15,3 (p. 44,24 s.; 49,8, G.C.S.).

[5] μέριμνα vien congiunto variamente con λύπη (Menand., *frag.*1083 [C.A.F. III 263]; Diphilos, *frag.* 88 [C.A.F. II 570]; Apollodor., *frag.* 3 [C.A.F. III 289]), con πόνος (Pseud.-Plat., *amat.* 134b; Vett. Val. 2,40 [p. 131,2 ss.]) e con altri termini (cfr. Anth. Pal.9,359; qui, per es., come in Aesch., *Pers.*161 ss., è unito anche con φροντίς, al quale μέριμνα è molto affine in quest'ultimo senso; cfr. Soph., *Trach.*147 ss.). L'aspetto determinante di φροντίς (il termine greco che significa propriamente 'preoccupazione', 'sollecitudine') è in questo caso il pensare continuamente a una cosa senza venirne a capo.

[6] Vett. Val. 9,11 (p. 355,6); Anth. Pal. 9,359, 5 s.

[7] Aristoph., *nub.*420; Pseud.-Plat., *amat.*134b; Apollodor., *frag.*3 (*C.A.F.* III 289).

[8] *Anacreontea* 32,18 (p. 26, PREISENDANZ).

[9] Pind., *frag.* 124 ab, 5 ss.; Eur., *Ba.* 378 ss.; Anth. Pal.11,24.

[10] Diphilos, *frag.*88 (*C.A.F.* II 570); Anth.Pal. 9,359; epitaffio: Eranos 13 (1913) 87 (iscriz. 9,6).

2. *Uso ellenistico-giudaico*

In Filone, Giuseppe Flavio e nei Testamenti dei XII Patriarchi manca sia μέριμνα che μεριμνᾶν, come nella Stoa; sono usati invece φροντίς e φροντίζειν. Nei LXX μέριμνα s'incontra cinque volte, come traduzione di *jᵉhāb* (solo in ψ 54,23) e *dᵉ'āgâ*, e altre sette volte; μεριμνᾶν trovasi sette volte e rende parole ebraiche diverse. μέριμνα significa certamente *avere in mente* o *ambire* in *Prov.*17,12; *Ecclus* 38,29 (cfr. tutta la pericope dei vv.26-30); *Esth.*1,1 ⁿ. Così anche quando è unito con φροντίς (*ep.Ar.*271). Come variante di σοφία si trova in *Iudith* 8,29. Significa *pensarci su, preoccuparsi* in *Ex.*5,9 e rende sia *'āśâ*[11] sia *šā'â* (quest'ultimo altrimenti reso, tra l'altro, con ἐπιδεῖν e προσέχειν). In *ep.Ar.*296 vale *riflettere, considerare in anticipo*. Per lo più significa *sollecitudine ansiosa*: *Iob* 11,18 (unito a φροντίς); *Dan.*11,26 (plur.); *1 Mach.*6,10 (insonnia per l'ansietà); ψ 54,23 (rende *jᵉhāb*, termine singolare e di incerto significato); *Ecclus*30[31], 24; 34,1 s.; 42,2 (in tutti quattro i passi sta per *dᵉ'āgâ*, *tormento interiore*, altrimenti reso da θλῖψις, ταραχή, ecc.; negli ultimi due passi il tormento si unisce all'insonnia).

μεριμνᾶν, a sua volta, significa *tormentarsi, angosciarsi* (2 Βασ.7,10; *1 Par.* 17,9; in ambedue i casi per *rāgaz*, tradotto altrimenti da λυπεῖν, ταράσσειν, φοβεῖν, ecc.); ψ 37,19 (*dā'ag*, per cui in altri casi stanno φοβεῖσθαι, φροντίζειν, ecc.); *Prov.*14,23 (per *'eṣeb, sforzo*, in *Prov.*10,22 e *Gen.*3,16 tradotto con λύπη, altrimenti ὀδύνη, πόνος, ecc.). Infine μεριμνᾶν in *Ez.*16,42 rende *ka'as*, *adirarsi* (altrove tradotto con θυμοῦν, ὀργίζειν, ecc.). L'impiego del termine nei LXX e nella Lettera di Aristea corrisponde del tutto a quello greco; corrisponde pure al greco il discorrere delle preoccupazioni in *Ecclus*, essendo queste un aspetto della vita umana in generale. Teologicamente importante è solo ψ 54,23: ἐπίρριψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου, καὶ αὐτός σε διαθρέψει, «getta al Signore la tua ansietà ed egli ti darà sollievo»[12].

3. μέριμνα e μεριμνᾶν *nella letteratura cristiana delle origini*

a) μέριμνα e μεριμνᾶν occorrono varie volte nel N.T., ma molto raramente nel resto della letteratura cristiana delle origini; μέριμνα trovasi tre volte nel Pastore di Erma; μεριμνᾶν una sola nella Lettera a Diogneto e tre volte (di cui due in citazioni del N.T.) in Giustino[13].

La struttura del concetto è la stessa vista sopra; μέριμνα è un *preoccuparsi per un oggetto* che di regola resta inespresso dalla persona stessa che si preoccupa (come quando si tratta di mezzi di sussistenza, per es. in *Mt.*6,25-34, ecc.); è *sollecitudine per qualcosa*, il curarsene (περὶ πολλά, *Lc.*10,41; τὰ τοῦ κόσμου o anche τὰ τοῦ κυρίου, *1 Cor.* 7,32-34); è il *desiderio di qualcosa*, lo

[11] Forse i LXX (se non hanno tradotto liberamente) hanno letto *šā'â* invece di *'āśâ*, già nella prima parte del versetto.

[12] μέριμνα si trova più volte per *dᵉ'āgâ* anche in Aquila e Teodozione: *Ez.*4,16 (LXX: ἔνδεια); 12,19 (*id.*); *Prov.*12,15 (LXX: φοβερὸς λόγος); per *jāgôn*, ψ 12,3, Simm. (LXX: ὀδύναι); ψ 30,11, Aquila (LXX: ὀδύνη); per *śîāḥ*, ψ 54,3, Ἀλλ. (LXX: ἀδολεσχία).

[13] μεριμνᾶν, affine a φροντίζειν, trovasi nel N.T. soltanto in *Tit.*3,8 (καλῶν ἔργων προΐστασθαι), poi in Ign., *Pol.*1,2; φροντίς manca nel N.T.; appare in *1 Clem.*7,2 (διὸ ἀπολίπωμεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας. Cfr. *Iob* 11,18, → coll. 69; 63,4 (la preoccupazione ansiosa per la comunità); *Diogn.* 5,3. Ambedue questi termini sono un po' più frequenti negli apologeti. Cfr. anche *Act. Thom.*42 (p. 160,5).

sforzo per ottenere una cosa (τί φάγωμεν ἢ τί πίωμεν; «che cosa mangeremo o che cosa berremo?», *Mt.* 6,31; πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, τῷ ἀνδρί, oppure τῷ κυρίῳ, «come piacere alla moglie, o al marito, o al Signore», *1 Cor.* 7,32-34[14]); è la *preoccupazione ansiosa per qualcosa* (*1 Petr.*5,7; Herm., *vis.*4, 2,5; incluso anche *Phil.*4,6). La proiezione verso il futuro non scompare mai interamente, però μέριμνα acquista il senso di *afflizione* se congiunto all'opposto ἡδονή, piacere (*Lc.* 8,14); e in *Mt.*10,19 e par. μεριμνᾶν significa *pensarci su*, *predisporre*[15].

b) Anche per il N.T. l'esistenza umana è turbata dall'ansietà. Proprio con gli ammonimenti a non essere ansiosi[16] si presuppone che ciascuno si preoccupi naturalmente di sé, della sua vita, che a ciascuno importi di se stesso e quindi desideri qualcosa e si sforzi di ottenerla. Però queste preoccupazioni non vengono semplicemente escluse, quasi fossero illecite. Si afferma invece che ogni uomo è importante per se stesso e che deve sforzarsi di raggiungere qualcosa. Ma il movente e lo scopo della preoccupazione e dello sforzo ricevono un orientamento nuovo, e con ciò anche il modo di intendere se stessi, la propria 'vita'.

Questo non sarebbe vero, tuttavia, se le esortazioni a non preoccuparsi e a riporre in Dio le proprie sollecitudini[17], si basassero sull'idea che Dio assicura l'adempimento d'ogni sforzo. Però già *Phil.*4,6 fa vedere che nella preghiera di domanda, che ha come presupposto la preoccupazione, l'orante si colloca a una distanza tutta speciale dai suoi desideri, quando li manifesta a Dio μετὰ εὐχαριστίας, «con rendimento di grazie», e si libera così dall'ansietà. Anche *1 Petr.*5,7 (cfr. v. 6) fa capire, del resto, che riporre in Dio la propria sollecitudine non significa pensare che egli garantisca l'adempimento dei nostri desideri, ma che sa meglio di noi quello che ci è necessario. Dunque queste esortazioni a pregare per ottenere intendono semplicemente condurre al superamento della preoccupazione in quanto è ansiosa.

Quando poi all'ansietà per il cibo e il vestito, cioè per le cose della vita (βιωτικά) in generale[18], vien opposto

---

[14] Appare chiaramente che μεριμνᾶν significa *sforzarsi di raggiungere qualcosa* anche dal fatto che esso si alterna con ζητεῖν. Così in *Mt.*6,33; *Lc.*12,29 trovasi ζητεῖν invece del μεριμνᾶν di *Mt.*6,31. Lo ζητεῖν τὸ ἑαυτοῦ di *1 Cor.*10,33; 13,5 corrisponde a ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνᾶν di *1 Cor.*12,25; cfr. *Phil.* 2,20 e 21. In *Mc.*4,19 μέριμνα sta con ἐπιθυμία.

[15] Cfr. Demosth., *or.*21,192: ὁ μεριμνήσας τὰ δίκαια λέγειν νῦν, «chi si è preparato a dire ora le cose giuste»; *ep.Ar.*296. Nel parallelo a *Mt.*10,19, *Mc.*13,11 usa προμεριμνᾶν, mentre *Lc.*21,14 ha sostituito questo termine, altrove non attestato, con προμελετᾶν.

[16] *Mt.*6,25-34; *Phil.*4,6; *1 Petr.*5,7; Herm., *vis.* 4,2,4; *Diogn.*9,6; Iust., *apol.*15,14-16.

[17] *1 Petr.* 5,7 (seguendo ψ 54,23; così pure Herm., *vis.* 3,11,3; 4,2,5); *Phil.* 4,6. Cfr. *act. Thom.* 42 (p. 160,4 s.), nella descrizione della vita non turbata dal demone maligno: πανταχόθεν με εἰρήνη περιεῖχεν καὶ οὐδενὸς μέριμναν ἐποιούμην, «la pace mi circondava da ogni parte e non mi preoccupavo di nulla». Cfr. G. BORNKAMM, *Mythos und Legende in den aprokr. Thomas-Akten* (1933) 43.

[18] Quanto esteso sia il significato di μέριμναι

l'impegno per la βασιλεία τοῦ θεοῦ, quando cioè alla cura per le cose del mondo (τὰ τοῦ κόσμου) si contrappone la cura per le cose di Dio (τὰ τοῦ κυρίου), l'uomo non viene con ciò sradicato dalla vita naturale, alla quale è congiunta necessariamente una certa sollecitudine. Infatti *Mt.*6,26.28 presuppone certamente che gli uomini seminino e mietano, lavorino e tessano, diversamente dagli animali (→ col. 72), e anche Paolo si guadagna il pane ed esorta a lavorare (*1 Thess.* 2,9; 4,11; cfr. *2 Thess.*3,10 ecc.). Però quello che qui si intende far capire è che l'uomo non deve credere di poter assicurarsi la vita col suo μεριμνᾶν (*Mt.*6,27; cfr. *Lc.*12, 15-21) e che, se ha una vera cura di se stesso, deve cercare la βασιλεία τοῦ θεοῦ e preoccuparsi delle cose τοῦ κυρίου. Ciò significa che egli deve capire non solo che la vita non gli è stata data dal mondo presente, ma anche che se, preoccupandosi di se stesso, si cura principalmente delle cose di questo mondo, finisce per esserne vittima. Poiché ciò di cui si cura, intorno a cui e per cui si preoccupa, a motivo e intorno a cui si affatica, è quello che realmente determina la sua esistenza; perciò questo mondo cerca costantemente di sedurlo e di farlo cadere con le sollecitudini della vita (μέριμναι βιωτικαί, *Lc.* 21,34), con la μέριμνα τοῦ αἰῶνος (*scil.* τούτου, *Mc.*4,19 e par.); in questo consiste l'ἀπάτη τοῦ πλούτου, «l'inganno della ricchezza» (*Mc.*4, 19 e par.).

L'uomo deve pensare ai mezzi di sostentamento; ma questa cura deve limitarsi all'indispensabile, affinché non vada perduta la ἀγαθὴ μερίς, 'la parte migliore' (*Lc.*10,41 s.); dai legami terreni deve tenersi alla dovuta distanza, come se non (ὡς μή) esistessero le cose che lo avvincono (*1 Cor.* 7,29-31). Poiché, se si cura veramente di se stesso in quanto credente, l'uomo non appartiene più a questo mondo, ma a quello futuro. Perciò quello deve cercare (*Mt.*6,33 par.) e star pronto alla sua venuta imprevista (*Lc.*21,34); deve curarsi πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ «come piacere al Signore» (*1 Cor.*7,32-34). Quindi il credente supera la μέριμνα in quanto la sua è un'esistenza escatologica. Il carattere ultraterreno di questa esistenza si dimostra genuino se il credente, nella lotta contro il mondo ostile, non imposta la sua causa sulla forza delle proprie idee, ma la basa completamente sullo spirito ultraterreno che gli è stato donato (*Mt.*10,19 par.).

È ovvio però che con questo non viene esclusa, anzi, vien comandata, la cura vicendevole fra gli uomini, la quale per il credente è inquadrata nel motivo e nello scopo della finalità escatologica

---

βιωτικαί, risulta con evidenza da vari passi, come *Mc.*4,19 par.; *Lc.*21,34; *Mt.*24,38; *1 Cor.* 7,29-34.

(*2 Cor*.11,28; *Phil*.2,20); poiché ciascuno di essi è membro del corpo di Cristo e la sollecitudine degli uni per gli altri (ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνᾶν) è volontà di Dio (*1 Cor*.12,25).

c) La sollecitudine vien tematizzata espressamente soltanto da *Mt*.6,25-34 par., che richiede una spiegazione particolare. μεριμνᾶν è il preoccuparsi per il futuro (εἰς τὴν αὔριον, *Mt*.6,34) circa i mezzi di sussistenza (*Mt*.6,23.28 par.) per la propria vita (per la ψυχή e il σῶμα, che in *Mt*.6,25, posti in parallelismo sintetico, designano la vita). Che si tratti di una preoccupazione ansiosa è quanto dicono, o meglio dipingono, le domande: τί φάγωμεν; τί πίωμεν; τί περιβαλώμεθα; «che mangeremo? che berremo? di che ci vestiremo?» (*Mt*.6,31 par.); ma soprattutto lo fa vedere il confronto con gli uccelli e le piante costruito secondo la regola *a maiori ad minus* (*Mt*.6,26.28 par.). Ricordando queste creature che non possono provvedere al loro futuro col lavoro, si presuppone che gli uomini vi provvedano, come la loro situazione richiede, ma che, pensando a quelle creature, lo debbano fare senza μεριμνᾶν. Ciò che trasforma la cura da conveniente in irragionevole è proprio l'ansietà e l'illusione, prodotta dall'accecamento dell'ansietà, di assicurare la vita stessa curandosi dei mezzi per il suo sostentamento. (Di qui viene pure il paradosso del detto di *Mt*.6,25: οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος, «non vale la vita più del nutrimento, e il corpo più del vestito?»; poiché altrimenti gli uditori avrebbero potuto rispondere che proprio perché la vita è tanto preziosa, ne hanno tanta cura!). Questa sollecitudine è inutile, perché il futuro, su cui essa crede di contare, non sta a disposizione di chi si preoccupa. Così è detto esplicitamente, se → ἡλικία, in *Mt*.6,27 par., significa la durata della vita; se invece designa la taglia del corpo, la sentenza ricorda ironicamente che l'uomo, con tutta la sua ansia, non è capace di ottenere alcun risultato, per quanto indifferente e ridicolo; tanto meno, quindi, può assicurare la sua vita.

La sollecitudine ansiosa, inoltre, non è necessaria perché Dio ne ha esonerato l'uomo, prendendola su di sé. Questo però – malgrado le parole ταῦτα... προστεθήσεται ὑμῖν, «tutte queste cose vi saranno date in sovrappiù» (*Mt*.6,33 par.), che indicano il caso normale – non vuol dire che l'uomo possa sempre essere certo che la vita sarà messa al sicuro da Dio, come sembra indicare *Mt*.10,29-31 par.; vuol dire, invece, che l'insicurezza non deve renderlo ansioso: qualunque cosa accada, sarà predisposta da Dio. Il presupposto per potersi liberare dal μεριμνᾶν con questa certezza sta senza dubbio nel seguire l'esortazione: ζητεῖτε κτλ. «cercate... il regno di Dio...» (*Mt*.6,33 par.). L'uo-

mo che si preoccupa di se stesso e crede di assicurarsi la vita con i mezzi di sussistenza è invitato a rammentare che ciò che deve importargli è il regno di Dio; allora l'ansietà scompare [19].

*Mt.*6,34 (senza parallelo in *Lc.*!) aggiunge a questo un tratto di sapienza profana, che per sé non è caratteristico di Gesù [20]: è assurdo raddoppiare la cura per l'oggi con quella del domani. Se quindi il discepolo si preoccupa per il domani, viene a trovarsi in una posizione assurda, con sua grande vergogna, perfino agli occhi della sapienza profana.

† ἀμέριμνος

ἀμέριμνος [1] è attestato in Soph., *Ai.* 1207, nel senso di *uno di cui nessuno si cura*; dopo la commedia nuova è usato nel senso di *uno che non ha preoccupazioni*, per es. Menand., *frag.* 1063 (*C.A.F.* III 263) (ἀμέριμνος βίος, «vita spensierata»); Vett. Val. 9,11 (p. 355, 6): σπάνιον γάρ τινα ἀμέμπτως τὸν βίον καὶ ἀμερίμνως διευθῦναι, «passare una vita morigerata, senza colpe e senza timori»; Herodian. 4,5,15: ἀμερίμνως βιοῦν, «vivere spensieratamente»; in un epitaffio pubblicato in Eranos 13 (1937) 87, *iscriz.* 9,5 ss.: τὸν ἄπονον, ἄφοβον, ἡδύν, ⟨νήδυμον⟩ ἀμέριμνον αἰώνιον ὕπνον εὕδεις, «dormi il sonno perpetuo, lieve, tranquillo, dolce, (soave) senza cure». Non è raro nei papiri.

Nei LXX questa parola occorre in *Sap.*6,15: ὁ ἀγρυπνήσας δι'αὐτὴν ταχέως ἀμέριμνος ἔσται, «chi ha vigilato a causa di lei (*scil.* la sapienza) tosto sarà senza pena»; 7,23: la sapienza è πνεῦμα... βέβαιον, ἀσφαλές, ἀμέριμνον..., «uno spirito forte, sicuro, tranquillo...»; *test.Iud.* 3,9; ἀμέριμνος ἐν τοῖς πολέμοις, «tranquillo fra le battaglie». Forse è giudaico l'epitaffio IG XIV 1839, 11 (ἔλιπε ψυχὴν ἀμερίμνως, «lasciò la vita imperturbato»). ἀμερίμνως sta per *lābeṭaḥ* (fiducioso) in *Is.*14,30 (Aquila) [2] e per *bṭḥ* in ψ 111,7 (Simmaco); *Is.*32,11 (Simmaco); (nelle tradu-

[19] Con quest'idea l'esortazione di *Mt.*6,25-33 par. si distingue dai paralleli stoici (Epict., *diss.* 1,9,7 ss.; 16,1 ss.; 3,26,27 ss.; Sen., *de remediis fortuitorum* 10 [p.104,18 s., ROSSBACH, Breslauer phil. Abh. 2,3,1888]; cfr. con *Mt.*6,29 anche la parola di Solone in Diog.L.1,51), anche se pure lo stoicismo dichiara irragionevole la preoccupazione ansiosa per i mezzi di sussistenza invitando a guardare gli animali. Poiché nella Stoa il superamento dell'ansietà è fondato sull'idea della πρόνοια divina (la quale ha provvisto l'uomo, come le altre creature, di ciò che gli è necessario) e specialmente sul dogma della libertà umana, secondo il quale la vera vita dell'uomo è quella intima della mente, che non può essere colpita dal destino esteriore (cfr. R. BULTMANN: ZNW 13 [1912] 106 s.). Una vera analogia non si ha neppure negli scritti rabbinici (STRACK-BILLERBECK I 436 s.; P. FIEBIG, *Jesu Bergpredigt* [1924] 129s.), che, seguendo la regola *a maiori ad minus*, dicono bensì che, se l'animale non ha bisogno di lavorare, neanche l'uomo, a cui servono gli animali e che a sua volta deve servire il suo Creatore, dovrebbe provvedere alla sua vita con ansietà e preoccupazione, ma precisano – e qui sta la differenza – che l'uomo è costretto a questo, e precisamente a causa del suo peccato. Queste parole, dunque, non sono un'esortazione a liberarsi dall'ansietà in quanto debolezza verso il mondo, ma fanno notare che l'ansietà colpisce gli uomini in quanto pena inflitta da Dio.

[20] Cfr. i paralleli giudaici e pagani nei commentari e in STRACK-BILLERBECK; → FIEBIG 130; G. HEINRICI, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N.T.* III (1905).

ἀμέριμνος

[1] Su ἀμέριμνος e ἀμεριμνία cfr. PREUSCHEN-BAUER³.

[2] ZAW NF 11 (1934) 181.

zioni esaplari ricorrono anche ἀμεριμνᾶν e ἀμεριμνία).

Nel N.T. ἀμέριμνος si ha solo in *1 Cor.* 7,32 (θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι, «vorrei che foste senza sollecitudine», → col. 73) e in *Mt.* 28,14 (i Giudei alle guardie del sepolcro: καὶ ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ ἡγεμόνος, ἡμεῖς πείσομεν καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν, «e se questo giungerà all'orecchio del procuratore, noi lo convinceremo e vi assicureremo la tranquillità»). In Herm., *mand.* 5,2,3 questo termine compare – accanto a ἱλαρός, ἀγαλλιώμενος (ilare, allegro) – come un carattere della longanimità (μακροθυμία). *Sib.* 2, 316 promette alla persona pia che gli angeli εἰς φῶς ἄξουσιν καὶ εἰς ζωὴν ἀμέριμνον, «la porteranno nella luce e nella vita tranquilla e senza cure».

In Ignazio compare anche il sostantivo ἀμεριμνία (attestato a partire da Plutarco; usato anche in ψ 107,10, Simm. [LXX: ἐλπίς] e Flav. Ios., *bell.* 1,627): cfr. *Pol.* 7,1: κἀγὼ εὐθυμότερος ἐγενόμην ἐν ἀμεριμνίᾳ θεοῦ, «ho acquistato anch'io maggior coraggio, nella tranquillità che viene da Dio».

R. BULTMANN

† μέρος

A. μέρος FUORI DEL N.T.

1. *Uso del termine nel greco profano*

Dalla radice (σ)μερ- derivano μείρομαι, ἔμμορε, col senso di *ricevere in parte propria, partecipare*. (σ)μερ- è forse identico alla radice indogermanica *smer-* (→ μέριμνα): pensarci, curarsi (cfr. il tedesco *mit etwas bedenken, versorgen*, «darsi pensiero di qualche cosa, provvedere»)[1]. È usato a cominciare dagli Inni omerici e da Pindaro.

a) *Parte*, in quanto opposta al tutto; specialmente *parte di un corpo, di un edificio, di una città*. τὰ μέρη, *il territorio, la regione, la contrada* (per es. Thuc. 2,96). In senso traslato (frequente soprattutto nei papiri): *distretto, dipartimento, dicastero*[2]. In campo politico: *il partito*[3]. Anche in campo giudiziario (*parte in causa, parte in un processo, in un contratto*), in campo militare (*reparto* dell'esercito) e nella matematica (*parti* di numeri), μέρος svolge un ruolo importante[4].

b) La *parte assegnata*, la *porzione* o

μέρος

1 Cfr. BOISACQ 621. WALDE-POK. II 689 s. [DEBRUNNER].

2 Vedi in dettaglio la ricca documentazione in PREISIGKE, *Wört, s.v.* e *Fachwörter* 121; v. special. P. Flor. 1,89,2: πάντα μέρη τῆς διοικήσεως, (dirigendo come rappresentante) «tutti gli affari dell'amministrazione pubblica».

3 P. Oxy. X 1278,24,24; P. Flor. I 47,17; P. Lond. 1028,18; anche Flav.. Ios., *bell.* 1,143.

4 Cfr. i dizionari; spec. LIDDELL-SCOTT e PREISIGKE, *Wört.*, *s.v.*

partecipazione; spesso in congiunzione coi verbi μετέχειν, ἔχειν, λαμβάνειν. Eur., *Alc.*474: *la parte decisa dal destino* (*sorte*). Altri esempi: Aesch., *Ag.* 507: μεθέξειν φιλτάτου τάφου μέρος, «ricevere in sorte una tomba desideratissima»; Isoc.10,54: κάλλους γὰρ πλεῖστον μέρος μετέσχεν; «ebbe in sorte massima parte di bellezza».

c) *Il tempo stabilito, il turno, il posto.* Es., Aesch., *Coeph.*827 s.: ὅταν ἥκῃ μέρος ἔργων, «quando viene il tempo dei fatti».

d) Spesso μέρος è preceduto da preposizioni (ἀπὸ, ἐκ μέρους; ἐπὶ, ἐν μέρει; κατὰ, πρὸς, ὑπὸ μέρους; μέρος τι) quasi sempre col senso di *in parte*[5]. Specialmente caratteristica è l'espressione che s'incontra nell'antica burocrazia: ἐκ μέρους ἔχειν, *partecipare a un'amministrazione*. Ciò vuol dire che si può condividere con più persone l'onere di un unico ufficio[6]. Così in BGU II 574, 10: ἐγ μέρους ἀγορ(ανόμος), «direttore di mercato»; in BGU I 144, col.II 7 s. ricorre spesso la denominazione: ἐγ (μέρους) ἐξηγητ(εύσας), (anche ἐγ [μέρους] ἀγορανο[μήσας])[7].

2. *Uso del termine nei LXX e in Filone*

Nei LXX μέρος rende molti vocaboli ebraici di significato assai diverso. Il termine è usato specialmente nella descrizione di costruzioni ed oggetti (templi, santuari, accessori), per rendere *jād, jarkâ, miqṣôă', ṣēlā', ṣad*, ecc. Inoltre è usato spesso con valore topografico o geografico, in riferimento fisico o politico, per *'ēber, pē'â, pelek, śāfâ, ṣad*, ecc. In senso sociologico μέρος sta solo per *qēṣ* e affini (*Iud.*18,2 e *passim*). *Qēṣ* e affini, nei significati più diversi, sono il corrispondente più frequente di μέρος. Specialmente col dativo, il termine rende abbastanza spesso *min*, in senso partitivo. Infine designa frazioni, rendendo *jād*, o sta, insieme all'ordinale greco, per il solo numero frazionario ebraico. Non viene usato invece con valore biologico, per una parte o un fianco dell'uomo e di un animale[8].

Particolarità. a) *Parte*: specialmente *l'ultima parte di un paese, di una regione, di un mare*; perciò *lato, margine, confine* (il lato meridionale, *Ez.*47,19; il confine orientale, *Ios.*18,20; il lato occidentale, *Ez.*47,20. I lati dei cherubini [*Ez.*1,8 ss.], dell'atrio [*Ez.*40,47], dell'altare degli olocausti [*Ez.* 43,16 s.]). I *margini della strada*, μέρη ὁδοῦ (cod. S¹: λόγου) in *Iob* 26,14. *Da ambo i lati*, ἐξ ἑκατέρου μέρους (*2 Mach.* 3,26).

b) τὰ μέρη, *la contrada*, per es. *Is.* 9,1 [8,23], codd. A B¹ S; 1 Βασ.30,14: τὰ τῆς Ἰουδαίας μέρη; *Tob.*8,3 cod. S: τὰ μέρη Αἰγύπτου (codd. A B: τὰ ἀνώτατα Αἰγύπτου), «l'Egitto superiore». In senso traslato, *Ecclus* 23,19: ἀπόκρυφα μέρη, «gli 'angoli' nascosti».

c) μέρος, *posto* (per es., *2 Mach.*15, 20: τῶν θηρίων ἐπὶ μέρος εὔκαιρον ἀποκατασταθέντων, «ritiratesi le belve nei posti loro convenienti».

d) *Reparto d'un esercito* (*1 Mach.*4, 19; 9,11); δύο μέρη, le «due ali» d'un esercito (*1 Mach.*6,38); τὸ δεξιὸν μέρος, «l'ala destra» (*1 Mach.*9,15 cod. S.).

e) *Parcella, partecipazione, podere*; *Iob* 31,2: πῦρ... καιόμενον ἐπὶ πάντων τῶν μερῶν, «il fuoco... che sta bruciando tutti i poderi». 2 Εσδρ. 4, 20,

[5] Cfr. in dettaglio i dizionari, spec. PREISIGKE, *Wört.* II 75 s. e MAYSER II 2, *Index* (610).

[6] Cfr. F. PREISIGKE, *Städtisches Beamtenwesen* (1903) 14 n. 4 e 68 n. 5.

[7] Cfr. PREISIGKE (→ n. 6) 14 n. 4.

[8] L'ultimo capoverso è stato scritto in collaborazione con G. BERTRAM.

la *porzione* richiesta (il tributo); *Prov.* 17,2, la *parte* lasciata (l'eredità); in *3 Mach.*5,17, la *partecipazione* al pasto (εἰς εὐφροσύνην καταθέσθαι μέρος, «prendere parte all'allegria del banchetto»).

f) Unito a preposizioni; per es. κατὰ μέρος, «a pezzi» (*2 Mach.*15,33 e *passim*); *2 Mach.* 11,20: τὰ κατὰ μέρος, «i particolari». ἐν μέρει, «in parte» (*Iob* 30,1 e *passim*). In *Dan.* 11,45, Teodozione sostituisce il testo dei LXX: ἥξει ὥρα τῆς συντελείας αὐτοῦ, «verrà l'ora della sua fine», con le parole: ἥξει ἕως μέρους (fino al termine) αὐτοῦ (ebr.: *'ad- qiṣṣô*, «fino al suo limite).

Filone parla della *parte del corpo, dell'anima, del mondo, della filosofia,* ecc. Però si occupa specialmente del problema del tutto e delle parti, cfr. specialmente *congr.*145: ἡ (φιλοσοφία) τὰ ὅλα καθορῶσα θεᾶται καὶ μέρη, «la filosofia contempla dall'alto il tutto e le parti»[9]. Dio è un tutto (ὁ δὲ θεὸς ὅλον, *poster. C.*3). D'accordo con Platone e gli stoici, Filone sostiene l'unità del mondo, mentre gli epicurei affermavano che il cosmo consta d'un numero infinito di mondi singoli (*op.mund.*171). In base a questa unità del mondo, egli accetta la dottrina della comunione delle parti e della simpatia del tutto (*migr. Abr.*180). È sempre il tutto che decide; solo per amor del tutto le parti hanno il diritto di partecipare ad esso (*vit.Mos.*1,323). In campo etico, il bene veramente perfetto è un tutto. I beni singoli, appunto perché sono parti del bene perfetto, non possono esser ritenuti beni perfetti (*det.pot.ins.*7). L'uomo è μέρος τοῦ παντός (*som.*2,116)[10]. Perché parte, esso non è un'immagine diretta di Dio, ma solo del Logos divino (*op.mund.*25).

B. μέρος NEL N.T.

1. *Uso linguistico*

Nel N.T. ritroviamo i due significati fondamentali di μέρος presenti in tutta la letteratura antica: *parte* e *partecipazione*.

1. *Parte.* μέρος è una parte del corpo (*Lc.*11,36), del patrimonio (*Lc.*15, 12), del ricavato d'un podere venduto (*Act.*5,2), del vestito (*Io.*19,23); è un pezzo di pesce (*Lc.*24,42); parte d'una città (*Apoc.*11,13[11]; 16,19). τὰ μέρη ha il significato di *contrada* in *Mt.*2,22; 15,21; 16,13; *Mc.*8,10; *Act.*2,10; 19, 1 (τὰ ἀνωτερικὰ μέρη, «la regione superiore»); 20,2. In una barca, μέρος è la *fiancata*; *Io.*21,6: τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου, «il fianco destro della barca» (quella che porta fortuna). Col significato di '*fianco*' il termine compare ancora in Herm., *sim.*9,2,3; *vis.*3,1,9: τὰ δεξιὰ μέρη, «a destra»; 3,2,1: τὰ ἀρισ-

9 Sul problema filosofico del tutto e delle parti, v. spec. Aristotele, *metaph.*4,25, p. 1023 b, 12 ss. e 4,26, p. 1023 b, 26 ss. Aristotele definisce il μέρος come segue: μέρος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον εἰς ὃ διαιρεθείη ἂν τὸ ποσὸν ὁπωσοῦν... ἄλλον δὲ τρόπον τὰ καταμετροῦντα τῶν τοιούτων μόνον... ἔτι εἰς ἃ τὸ εἶδος διαιρεθείη ἂν ἄνευ τοῦ ποσοῦ, καὶ ταῦτα μόρια λέγεται τούτου, «son dette parti da un canto quelle in cui si può in qualche modo dividere dall'altro soltanto quelle che commisurano questo..., inoltre quelle in cui può esser divisa la specie, prescindendo dalla quantità; anche queste si dicono parti di essa». Sulla definizione del concetto di parte nella storia della filosofia v. R. EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* III (1930⁴) 216.

10 Cfr. Plat., *leg.*10,903 c. Secondo Platone, il singolo, da lui inteso come una parte del tutto, esiste per il tutto e non, viceversa, il tutto per la parte. Il fine d'ogni singolo è posto nel bene del tutto.

11 L'espressione τὸ δέκατον (*scil.* μέρος) τῆς πόλεως (*Apoc.*11,13) non è classica. V. BL.-DEBR. § 241,7; cfr. anche § 164,5.

τερὰ μέρη, «a sinistra»; *sim*.9,9,3: τὰ ἐξώτερα μέρη τῆς οἰκοδομῆς, «i fianchi esterni dell'edificio». Parlando di raggruppamenti religiosi, μέρος è il *partito*, sorto per ragioni teologiche e politiche (*Act*.23,6: τὸ ἓν μέρος ἐστὶν Σαδδουκαίων, τὸ δὲ ἕτερον Φαρισαίων, «un partito è dei sadducei, l'altro dei farisei»; 23,9: τὸ μέρος τῶν Φαρισαίων). *Act*.19,27 mostra che nella *koinè* μέρος non significava solo un ramo di affari, ma anche gli *affari* stessi. Però sullo sfondo si avverte che gli affari (degli orefici di Efeso) sono concepiti come una parte della vita economica (della città).

2. *Partecipazione*. Si può aver parte a una persona (Gesù, *Io*.13,8), esser membri di una comunità di persone (ipocriti ed increduli, *Mt*.24,51; *Lc*.12, 46), di una cosa (l'albero della vita, *Apoc*.22,19; lo stagno di zolfo, *Apoc*. 21,8), partecipare a un avvenimento (la resurrezione, *Apoc*. 20,6). Parlando di persone si dice: μέρος μετά τινος (*Io*. 13,8; *Mt*. 24,51; *Lc*. 12,46), parlando di cose e avvenimenti: μέρος ἔν τινι (*Apoc*. 20,6; 21,8) oppure ἀπό τινος (*Apoc*.22,19).

3. Locuzioni avverbiali nel N.T.: ἀνὰ μέρος, «a turno» (*1 Cor*. 14,27: i glossolali della comunità devono parlare uno dopo l'altro, perché sia mantenuto l'ordine). ἀπὸ μέρους, «in parte» (*Rom*. 15,15; *2 Cor*.2,5); «un po', in certo modo» (*Rom*.15,24; *2 Cor*.1, 14). ἐκ μέρους, «parzialmente» (*1 Cor*. 13,9.10.12: dell'attività dei doni dello Spirito nell'eone presente). ἐν τούτῳ τῷ μέρει, «in questo senso, in questo caso» (*2 Cor*.3,10)[12]. Similmente *2 Cor*.9,3: in questo caso, in questo punto. *Col*.2,16: ἐν μέρει ἑορτῆς, «in questioni [cioè, «a motivo»] di festa». κατὰ μέρος, «in particolare» (*Hebr*.9,5: delle spiegazioni dettagliate di un punto della dottrina cristiana). Accusativo avverbiabile μέρος τι, «in parte» (*1 Cor*. 11,18).

2. *Enunciazioni teologicamente essenziali*

La locuzione avverbiale ἐκ μέρους (*1 Cor*.13,9.12) connessa coi verbi γινώσκειν e προφητεύειν, serve a definire la situazione dei cristiani in questo mondo. Qui non esiste una conoscenza e un impiego perfetto del dono 'profetico'. L'esistenza terrena dei cristiani, benché determinata dallo Spirito, resta qualcosa di parziale. Solo nell'eone futuro questa realtà parziale (τὸ ἐκ μέρους, *1 Cor*.13,10) cederà il posto a quella perfetta (→ τὸ τέλειον).

Anche la storia della salvezza, in quanto si riferisce ad Israele, viene inquadrata da Paolo nell'idea di μέρος. Paolo possiede una conoscenza segreta del piano nascosto di Dio sull'umanità (→ μυστήριον)[13]. Con questa conoscenza egli spiega (*Rom*.11,25) che un indurimento parziale (πώρωσις ἀπὸ μέρους) ha preso Israele e che esso dure-

---

12 Un parallelo letterale è offerto da Polyb. 18,35(18)2. J. WEISS, *Die Aufgaben der nt.lichen Wissenschaft* (1908) 32, cancella ἐν τούτῳ τῷ μέρει, ritenendolo una glossa aggiunta a ἕνεκεν. Questo però non è affatto necessario, come risulta dal passo di Polibio. Nel contesto di *2 Cor*.3,10 l'espressione si giustifica appieno.

13 Cfr. J. SCHNEIDER, *«Mysterion» im N.T.*: ThStKr 104 (1932) 267 s.

rà finché il numero completo dei gentili da Dio voluto sarà giunto alla salvezza[14]. Allora si adempirà tutto il piano divino stabilito dalle promesse: Israele sarà finalmente salvo nella sua totalità. ἀπὸ μέρους allude quindi a ciò che accade ora. L'azione divina di grazia si rivolge ora soltanto a una parte d'Israele, mentre l'altra – Paolo pensa evidentemente alla parte di gran lunga maggiore – rimane sotto il segno della πώρωσις.

In *1 Cor.* 12,27 (→ VI, col. 1526), Paolo spiega: ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους, «voi però siete corpo di Cristo e ciascuno ne è un membro per parte sua»[15]. È importante constatare due cose: 1. i cristiani non sono tra loro separati, ma appartengono tutti a un organismo che, coll'aggiunta del genitivo Χριστοῦ a σῶμα, vien distinto da ogni altra struttura organica; 2. il σῶμα Χριστοῦ è un organismo articolato, in cui esistono delle 'membra' (μέλη). In tal modo ogni cristiano è riconosciuto e valorizzato nella sua particolarità. Ma la sua individualità non è un tutto a sé stante, ma va intesa come parte di un tutto. Perciò quel dato concreto, che è ogni singolo cristiano, presuppone sempre la situazione reale, che è il σῶμα Χριστοῦ.

In questo contesto rientra anche *Eph.* 4,16. Qui però non si parla semplicemente della ἐκκλησία in quanto σῶμα Χριστοῦ, ma del rapporto del σῶμα col suo capo (κεφαλή), con Cristo. Il corpo riceve da Cristo le forze per crescere; ma vien tenuto insieme da giunture (ἁφαί), a cui è concessa un'efficienza diversa. Esse devono contribuire alla crescita del corpo secondo la misura della forza ricevuta (ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους). Paolo vuol dire che le forze vitali decisive per la crescita della chiesa provengono da Cristo, ma i membri della chiesa, a cui è stata data una speciale posizione e forza (apostoli, profeti, evangelisti, pastori e dottori, v. 11)[16], sono tenuti a servire per parte loro alla crescita della chiesa secondo la misura dei doni loro concessi.

In *Io.* 13,8 Gesù spiega a Pietro, in occasione della lavanda dei piedi, che solo il discepolo purificato può aver parte con lui (ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ). La purificazione (dal peccato) è il presupposto assoluto per la comunione con il Cristo Gesù.

---

[14] Cfr. l'eccellente formulazione di SCHLATTER, *Röm.* 327: «La chiusura del giudaismo all'opera di Dio è stata imposta per il periodo in cui vengono chiamati quelli che appartengono agli altri popoli».

[15] Cod. D, Vulg., latt.; secondo Nestle anche il testo sy^h ha ἐκ μέλους invece che ἐκ μέρους. Questo è un errore dell'amanuense. Vedi anche LIETZMANN, *Kor.* 63.

[16] Così anche KLÖPPER, *Der Brief an die Eph.* (1891) 136: qui «s'intendono le diverse personalità, dotate di carismi specifici». Similmente SCHLATTER, *Erläuterungen, ad l.* Altri (per es. HAUPT, *Gefbr.* 175; EWALD, *Gefbr.* 199) riferiscono, ma a torto, l'asserzione a tutti i membri della comunità.

La comunione con Gesù, quando questo eone sarà finito e comincerà il nuovo, porterà ad aver parte nella prima resurrezione (*Apoc.*20,6)[17], che precede la resurrezione universale (→ ἀνάστασις I, coll.999 s.). Il cristiano che avrà partecipato alla resurrezione riceverà poi la sua porzione dell'albero della vita (*Apoc.*22,19: τὸ μέρος αὐτοῦ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς)[18], cioè parteciperà ai beni imperituri della vita eterna.

La partecipazione ha un'importanza fatalmente decisiva per l'uomo. Gesù non ha lasciato alcun dubbio ai suoi: l'infedeltà nella vita del discepolo può comportare la perdita della parte già assegnata nel regno di Dio. In *Mt.*24, 51 (*Lc.*12,46) egli prevede per il discepolo infedele un posto (μέρος) accanto agli ipocriti (*Lc.*: μετὰ τῶν ἀπίστων, «insieme agli infedeli»)[19]. In *Apoc.*21, 8 agli empi è riservato un posto «nello stagno ardente di fuoco e zolfo». Questa è la morte seconda», cioè l'annientamento perpetuo[20].

*Eph.*4,9 (κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, «discese nelle parti inferiori della terra»), stando alla lettera, può riferirsi sia a una discesa di Cristo negli inferi, sia alla sua venuta sulla terra. Büchsel (→ κατώτερος V, coll.279 ss.) con argomenti validi rende probabile l'ipotesi che in *Eph.* 4,9 non si tratti della venuta in terra del redentore, ma «dell'entrata di Cristo nel regno dei morti, avvenuta con la sua morte»[21].

In *1 Clem.*29,1, i cristiani vengono chiamati ἐκλογῆς μέρος, «la parte eletta» (di tutta l'umanità). Secondo Herm., *vis.*3,6,4, nei cristiani c'è ancora una parte ingiusta (τινὰ δὲ μέρη ἔχουσιν τῆς ἀνομίας, «hanno ancora alcune parti di ingiustizia»)[22].

JOH. SCHNEIDER

[17] Sulla frase: ἔχειν μέρος ἔν τινι (*Apoc.*20,6: μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ) cfr. DALMAN, *Worte J.* I 103 s.

[18] Su ξύλον τῆς ζωῆς cfr. → ξύλον.

[19] τὸ μέρος μετά τινος è forse un semitismo. Cfr. ψ 49,18: μετὰ μοιχῶν τὴν μερίδα σου ἐτίθεις e gli esempi rabbinici in SCHLATTER, *Mt.*718. Cfr. anche STRACK-BILLERBECK I 969. La lezione μετὰ τῶν ἀπίστων (*Lc.*) è da ritenersi secondaria.

[20] Il contrario trovasi in Ign., *Pol.*6,1: μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν (var.: παρὰ) θεῷ, «con essi abbia luogo la mia parte in (o «presso») Dio»; e in *Mart. Pol.* 14,2: τοῦ λαβεῖν μέρος (parte) ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων.

[21] In accordo con questa opinione, io correggo la mia, che avevo sostenuta → II, col. 26.

[22] PREUSCHEN-BAUER[3] 837.

† μεσίτης, † μεσιτεύω

Sommario:

A. Occorrenza e significato dei termini

1. *Uso ellenistico*

μεσίτης è un termine estraneo al greco attico (Moeridis Atticistae, *Lexicon Atticum*, ed. G.A. Koch [1830] 235: μετέγγυος, Ἀττικῶς· μεσίτης, Ἑλληνικῶς). Aristot., *eth.Nic.* 5,7 (p. 1132a

---

μεσίτης κτλ.

RGG² IV 121 s.; Wettstein a *Gal.* 3,19; *Hebr.* 6,17; J. Behm, *Der Begriff* διαθήκη *im N. T.* (1912) 77 ss.; Liddell-Scott, Preuschen-Bauer³, Moult.-Mill., Cremer-Kögel, *s.v.*; → διαθήκη, ἀποκαλύπτω, ἔγγυος nota bibliografica.

Per A:
Preisigke, *Wört.*, *s.v.*; Preisigke, *Fachwörter*, *s.v.*; O. Schulthess in Pauly-W. XV (1932) 1097 ss.; L. Mitteis, *Zur Berliner Papyruspublikation* IV. Μεσίτης: Hermes 30 (1895) 616 ss.; Id.: Berichte der Sächs. Gesellsch. 62,1 (1910) 124 ss.; O. Gradenwitz, *Einführung in die Papyruskunde* I (1900) 31, n. 3; 94; J. Partsch, *Griechisches Bürgschaftsrecht* I (1909); O. Eger, *Zum ägyptischen Grundbuchwesen in römischer Zeit* (1909) 43 ss.; E. Weiss, *Pfandrechtliche Untersuchungen* I (1909) 21, n. 1; A.B. Schwartz, *Hypothek und Hypallagma* (1911) 143 ss.; G. Semeka, *Ptolemäisches Prozessrecht* I (1913) 217 ss..

Per B:
W. H. Roscher, *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, bes. den semitischen*: Berichte der Sächs. Gesellsch. 70 (1918) 1 ss.; F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I (1899), indice *s. v.* μεσίτης; II (1896) 33 s.; Id., *Die Mysterien des Mithra*³ (trad. ted. di K. Latte, 1923); C. Clemen, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion:* RVV 17,1 (1920) 155 ss.; J. Hertel, *Die Sonne und Mithra im Avesta*, Indo-iranische Quellen und Forschungen IX (1927); H. Lommel, *Die Yäšts des Awesta übersetzt und eingeleitet*, Quellen der Religionsgeschichte 15 (1927), spec. 61 ss.; A. Meillet, *Le Dieu Indo-Iranien Mitra*: Journal Asiatique 10,10 (1907 II) 143 ss.; R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* II (1910) 417 ss.; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (1923) 49 ss.; C. Schmidt-H.J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*: SAB (1933) 4 ss.; *Manichäische Homilien*, Manichäische Handschr. der Sammlung A. Chester Beatty 1, ed. da H.J. Polotsky (1934); *Kephalaia*, Manichäische Handschr. der Staatlichen Museen Berlin, ed. da C. Schmidt I (1935 ss.); Lidzbarski, *Ginza* → coll. 117 ss.; O.v. Wesendonk, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung* (1924); W. Staerk, *Die sieben*

22 ss) lo evita, introduce con esitazione μεσίδιος (καλοῦσιν ἔνιοι, «alcuni dicono») e preferisce δικαστὴς μέσος. Al μέσῳ δικαστῇ in Thuc., 4,83, lo Scoliaste (ed. C. Hude [1927] 268) annota: ἀντὶ τοῦ μεσίτη καὶ διαιτητῇ (arbitro). Negli scrittori ellenistici, da Polibio in poi, il vocabolo è molto raro; si trova invece spessissimo nei papiri (a partire dal III sec. a.C.). Nelle iscrizioni non è stato ancora riscontrato. Esso è un derivato (da μέσος), come πολίτης (da πόλις), τεχνίτης (da τέχνη) e simili, e designa colui che si trova in mezzo ed esercita la funzione di μέσος. Il significato speciale, da cui qui bisogna partire per giungere all'uso quasi sempre tecnico del termine, è quello di μέσος, che è chi si trova fra due combattenti o partiti, chi è neutrale (da *neuter*); τὸ μέσον è la 'terra di nessuno'[1]. Questo significato è implicito in Hom., *Il.* 18,507: (nella riunione del consiglio incisa sullo scudo di Achille) κεῖτο δ'ἄρ'ἐν μέσσοισι δύω χροσοῖο τάλαντα, «in mezzo stavano due talenti d'oro» (per esser dati in premio al giudice migliore). Questo dice chiaramente Xenoph., *an.*3,1,21: ἐν μέσω... κεῖται ταῦτα τὰ ἀγαθὰ ἆθλα, «nel mezzo stanno questi due magnifici premi». Il modo di dire: ἐς μέσον ἀμφοτέροισι δικάζειν, «giudicare fra ambedue» (*Il.* 23,574), porta direttamente a μέσος δικαστής e μεσίτης.

1. L'*uomo neutrale* o *di fiducia*. Questo può apparire come *arbitro* (cfr. Thuc. 4,83: ἕτοιμος ὢν Βρασίδᾳ μέσῳ δικαστῇ ἐπιτρέπειν, «pronto a rivolgersi a Brasida come arbitro» (→ n. 15 s.) o come *intermediario di pace* (Polyb.28,

---

Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit: ZNW 35 (1936) 232 ss.

Per C:

W. EICHRODT, *Theologie des A.T.* I (1933) 150 ss.; P. VOLZ, *Mose und sein Werk*² (1932); ID., *Jesaias II übersetzt und erklärt* (1932) 149 ss.; K. ELLIGER, *Dtjs. in seinem Verhältnis zu Tritjs.* (1933), spec. 6 ss.; G. v. RAD, *Die Konfessionen Jeremias*: Evangelische Theologie 3 (1936) 265 ss.

Per D:

LEVY, *Wört.*, *s.v. srswr*; MOORE I 416 ss.; 437 s.; ID., *Intermediaries in Jewish Theology*: HThR 15 (1922) 41-85 (Memra, Shekina, Metatron = *metator, ufficiale addetto alla misurazione dell'accampamento* e non ipostasi mediatrici); STRACK-BILLERBECK, spec. II 302 ss.; III 512 ss., 556; G. DALMAN, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend* (1888); JOACH. JEREMIAS, *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum*: Deutsche Theol., Bericht über den 2. deutschen Theologentag in Frankfurt a. M. (1929) 106 ss.; B. MURMELSTEIN, *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre*: WZKM 35 (1928) 242 ss.; 36 (1929) 51 ss.; P. SEIDELIN, *Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum*: ZNW 35 (1936) 194 ss.

Per E:

Le teologie del N.T. di HOLZMANN e WEINEL, indice *s.v.* 'Mittler'; E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*: FRL 55 (1938), spec. 58-156; SIEFFERT, ZAHN, BURTON, LAGRANGE, LOISY, LIETZMANN, OEPKE, *Gal.*, a 3,19s.; B. WEISS, DIBELIUS, SCHLATTER, *Past.*, a *1 Tim.* 2,5; RIGGENBACH, WINDISCH, MICHEL, *Hebr.*, a 6,17; 7,22; 8,6; 9,15; 12,24; G. KITTEL, *Jesu Worte über sein Sterben*: DTh 3 (1936) 166 ss.; ID., *Jesus oder Paulus?*: AELKZ 69 (1936) 578 ss.; A. OEPKE, *Hat Paulus die «Jesusreligion» verdorben? ibid.* 410 ss.; ID., *Das Christuszeugnis des Joh.-Evang.*: Sächs. Kirchenblatt NF 1 (1937) 252 ss.

Per F:

E. BRUNNER, *Der Mittler*² (1930); W. KÜNNETH, *Theologie der Auferstehung*² (1924), spec. 143 ss.

[1] Sulla formazione del vocabolo cfr. DEBR., *Griech. Wortb.* 180; P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien* (1933) 312; MAYSER I 3²(1936) 76 ss. La derivazione da 'giusto' in quanto è il mezzo fra due estremi, in Aristot., *eth. Nich.* 5,7 p. 1132a, 22 ss., è una costruzione filosofica.

14,8: ἐβούλετο τοὺς Ῥοδίους προνύξας μεσίτας ἀποδεῖξαι, «aveva voluto stimolare quei di Rodi ad interporsi come intermediari»). A seconda del contesto potrebbe risultare che questi si assume di garantire durevolmente gli accordi conclusi (Diod. Sic. 4,54, 7: Medea, ripudiata, si rifugia presso Eracle; τοῦτον γὰρ μεσίτην γεγονότα τῶν ὁμολογιῶν ἐν Κόλχοις ἐπηγγέλθαι βοηθήσειν αὐτῇ παρασπονδουμένῃ, «poiché costui, essendo garante degli accordi stipulati in Colchide, aveva promesso di aiutarla se le si fosse mancato di parola». Così μεσίτης diviene pure sinonimo di (μετ)έγγυος, *garante*. Esso è diventato uno dei termini tecnici più polivalenti del linguaggio giuridico ellenistico. Nei papiri si possono distinguere, tralasciando le sfumature più fini, i significati seguenti:

a) *arbitro* di pace nelle cause civili (μεσίτης· ὁ εἰρηνοποιός, «pacificatore», Suida, *s.v.*). La non rara locuzione μεσίτης καὶ κριτής, «arbitro e giudice», o altra simile (per es. P. Cattaoui *verso*, col. I 3, APF III [1906] 62.103) ricorda l'espressione romana *iudex et arbiter* e non si è forse insediata nell'Egitto romano senza l'influsso di questa. Rimane però in realtà una differenza: l'*arbiter* appare nel processo giudiziario ufficiale, mentre l'impiego di uno o più μεσῖται – come avviene nell'azione di pace dei conciliatori sotto il controllo continuo d'uno stratega – ha proprio per scopo di evitare un processo ufficiale e cerca di giungere a un compromesso benevolo; esso è quindi l'opposto del δικαστήριον, «corte giudiziaria». P. Lond. I 113,1,26 ss (VI sec. d.C.): dopo lunghe trattative avvenne che μεσητίαν (= μεσιτείαν) γενέσθαι μέσων εἰρηνικῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν... μέλλοντος τοῦ πράγματος εἰς δικαστήριον κατάγεσθαι, ὕστερον ἤρεσεν τοῖς μέσοις καὶ τοῖς μέρεσε[ι]ν ἔδοξεν, «ebbe luogo una mediazione di buoni arbitri di pace ...quando la causa stava per esser portata in tribunale, inoltre i mediatori decisero e alle parti parve bene» (segue la sentenza di compromesso). L'arbitro può essere nominato o dal giudice conciliatore (*Greek Papyri from the Cairo Museum*, ed. E. J. Goospeed: The decennial publications of the University of Chicago I 5 [1904] 29, col. III 5: μεσίτην ἡμῖν δός; P. Lille I 28, 11: αὐτοῖς ἐδώκαμεν μεσίτην; *Papyrus Grecs et Démotiques*... publiés par Th. Reinach [1905] 44,3 [104 d.C.]: ὁ κατασταθεὶς κριτὴς μεσίτης) o scelto dalle parti (Mitteis-Wilcken II 2,87, 13: ἕλεσθε τίνα βούλεσθε μεσίτην, «prendete chi volete come mediatore»).

b) *Testimonio* in un procedimento legale, che è anche *garante* dell'esecuzione degli accordi. CPR 10 s. (da un reclamo riguardante la vendita di un terreno; la acquirente non esegue certe obbligazioni): καὶ πολλάκις ταύτῃ ἠνώχλησα μετὰ τοῦ μεσίτου ἀποδοῦναι μοι ἃ παρέσχον, «e più volte l'ho ammonita per mezzo del garante di restituirmi quanto le avevo fornito». L'impiegato che notifica il contratto di compravendita (r. 16: ὁ μεταξύ, r. 23: ὁ μεταξὺ μεσίτης) e ha cura della sua esecuzione. La consegna di un'eredità ha luogo παρόντων (τῶν) μεσιτῶν (BGU II 419,8,18), e questo non solo quando esistono contestazioni[2].

[2] I testimoni che, secondo il diritto romano, dovevano firmare il testamento insieme con il testatore, si chiamano normalmente μάρτυρες, gli esecutori testamentari ἐπίτροποι e quelli che presentano i conti riguardanti l'eredità λογοθέται. È il caso di pensare che μεσίτης διαθήκης fosse un'espressione estranea al diritto ereditario (→ BEHM 79 n. 1)? Clem. Alex., *strom.* 5,8,55,4, spiegando il significato dei simboli, scrive: καὶ τὰ παρὰ Ῥωμαίοις ἐπὶ τῶν διαθηκῶν γινόμενα τάξιν εἴληχε, τὰ διὰ δικαιοσύνην ἐκεῖνα ζυγὰ καὶ

c) *Depositario* (= lat. *sequester*), cioè una persona neutrale presso cui vien depositato per un certo tempo un oggetto o una somma contesa[3]. BGU I 4,16 s. (da un reclamo per un deposito rifiutato): ἔχοντός μου μεσείτην Συρίωνα Ἰσιδώρου. Qui μεσίτης (forse collegandosi anche col punto *d*) può designare una professione. CPR 45,3 (214 d.C.): παρὰ Μάρκου Αὐρηλίου Σερηνου μέσιτου ἀπὸ ἀμφόδου (indicazione di una strada)[4].

d) *Ipotecario* (pignoratario). Questo significato si spiega in quanto il sequestro e l'ipoteca, per chi non è del mestiere, sono quasi la stessa cosa[5]. Talora questo senso non può essere documentato, ma dev'essere postulato.

μεσιτεία indica anche il pignoramento o il pegno. BGU III 907,4, cfr. 7: ὑποθήκην καὶ μεσειτίαν; I 68,13: ὧν ὀφείλει μυ (=μοι) ἐπεὶ (=ἐπὶ) μεσειτέα (anche → μεσιτεύειν col. 100).

e) Talvolta significa *garante*, cioè chi impegna il suo patrimonio per le obbligazioni di un altro (senso forse derivato dal sign. *d*. P. Lond II 370,6.9.14)[6].

f) Nella tarda antichità è l'*impiegato di un deposito di grano*, che registra l'invio di grano in giroconto e devolve le consegne ai singoli partecipanti. BGU II 683-689 (periodo arabo): χυ(ρίῳ) μεσί(τῃ) ὀρρ(ίων) (granai) πολιτῶν.

Oltre a questi significati tecnici del nostro vocabolo, due altri sembrano esser stati avvertiti, anche se non giunsero a completo sviluppo. Essi sono: 2. il *medio*, nel senso di spazio in generale; 3. il *mediatore, parlamentare* o *intermediario*, che stabilisce un rapporto non ancora esistente. Di questi sensi non si hanno prove sicure nella lingua tecnica; ma essi possono dedursi dall'uso del verbo corrispondente. Vedi inoltre i testi greco-giudaici (→ coll. 103 s.; 143 ss.). È invece dubbio il significato di 'trasmettitore' o 'datore',

ἀσσάρια καρπισμοί τε καὶ αἱ τῶν ὤτων ἐπιψαύσεις, τὰ μὲν γὰρ ἵνα δικαίως γίνηται, τὰ δὲ εἰς τὸν τῆς τιμῆς μερισμόν, τὸ δ'ὅπως ὁ παρατυχών, ὡς βάρους τινὸς αὐτῷ ἐπιτιθεμένου, ἑστὼς ἀκούσῃ καὶ τάξιν μεσίτου λάβῃ. Clemente allude qui all'acquisto simbolico dell'eredità, col quale era unita a Roma l'istituzione di un testamento. Il *familiae emptor*, un rappresentante nominato giudiziariamente per l'erede o gli eredi, batteva con un pezzo di rame o moneta (ἀσσάρια) sulla bilancia apposita (ζυγά) e lo dava poi al testatore, per significare che prendeva in consegna la *familia pecuniaque* (gli schiavi e il bestiame). Gli schiavi che dovevano esser liberati (καρπισμοί) venivano toccati con la verga (καρπίς). Inoltre si toccavano gli orecchi (τῶν ὤτων ἐπιψαύσεις), a quanto pare, del rappresentante menzionato. Con questo gesto gli veniva imposto l'onere della responsabilità e il dovere di ascoltare (anche gli eventuali reclami). La bilancia (intesa da Clemente come simbolo della *iustitia*, con un simbolismo secondario) doveva ricordargli il dovere di decidere giustamente. Così egli riceveva in certo senso la carica (τάξις) di μεσίτης διαθήκης, garante dell'esecuzione regolare delle decisioni testamentarie. L'espressione è probabilmente presa dal patrimonio linguistico egiziano. Sulla spiegazione del difficile testo cfr. PAULY-W. 2. Reihe, V 1 (1934) 987; PASSOW, *s.v.* καρπίς.

[3] Isidor. Hisp., *Ethymologiae* (ed. W. LINDSAY [1911]) X 260: *Sequester dicitur, qui certantibus medius intervenit, qui apud Graecos* ὁ μέσος *dicitur, apud quem pignora deponi solent.* L'etimologia *quod eius... utraque pars fidem sequatur* è dubbia. *Sequester* è piuttosto affine al latino arcaico *secus* (a lato, accanto): quello che sta accanto, il neutrale. Esso corrisponde quindi esattamente, secondo l'etimologia e il significato, al greco μεσίτης.

[4] C. WESSELY ha tradotto con *agente*. Non c'è motivo sufficiente per enumerare questo fra i significati speciali, ma forse esiste un certo allargamento di significato nella direzione accennata.

[5] → MITTEIS: Hermes 618.

[6] Cfr. le note che KENYON premette al papiro.

attribuito più tardi al termine dai Padri della Chiesa (→ n. 84, anche qui sotto).

μεσιτεύω

1. In senso tecnico, *agire come arbitro* o *intermediario di pace*. Il granchio, che vorrebbe mettere pace fra i delfini e le balene, rappresenta nella favola la parte tragicomica di quegli uomini politici insignificanti che si dànno molto da fare: τούτοις παρῆλθε καρκίνος μεσιτεύων, «a questi si avvicinò il granchio per far da mediatore» (sinom. εἰρηνεύων, Babrius, ed. W.G. Rutherford [1883] 39,2).

Con oggetto interno (μεσιτεύειν τὴν διάλυσιν), Polyb. 11,34,3. Con oggetto semplice, Eustath. Thessal., *comm. in Il.* 1338,50 (IV 336, Stallbaum): μεσιτεύειν ἰσότητα τιμῆς τοῖς μὴ ἐπίσης ἀρίστοις, «*assegnare in quanto arbitro* l'uguaglianza dell'onore ai nobili disuguali» (sinon. τιθέναι τιμήν τινι). Non v'è ragione di postulare il significato di 'dare' o 'concedere', basandosi su quest'unico passo. Può esservi invece inclusa la garanzia per un accordo concluso, per la sua esecuzione. Efeso e Sardi conclusero un trattato con la garanzia di una terza potenza, probabilmente Pergamo. Dovendo dichiarare il bando dalla lega delle città contro un contraente fedifrago, il sorteggio di chi avrà l'incarico di eseguirlo avrà inizio ἀπὸ τῆς μεσιτευούσης τὰς συνθήκας πόλεως, «dalla città che ha agito da intermediaria e garante del trattato»[7] (*Inscr. Perg.* 268 E 21 = Ditt., *Or.* II 437,76, sec. I a.C.; cfr. *ibid.* C 23: μεσιτεύειν; E 24: πρὸς τὸν μεσιτεύοντα δῆμον; E 28: ἐπὶ τὸν μεσιτεύοντα δῆμον; inoltre BCH IV [1880] 265, r. 7 [Karpathos]: μεσιτεύοντος τοῦ δάμου). Quasi tutti i significati del sostantivo hanno qui il loro corrispondente verbale: *depositare presso un 'sequester'* (senza nominarlo, in Suida, *s.v.*: τὰ χρήματα μεσιτεύειν); *pignorare* (μεσιτεύειν καὶ παραχωρεῖν, BGU III 709,18; 906,7; CPR 1,19: pignorare e alienare); Eustath. Thessal., *comm. in Il.* 1342,39 s. (IV 341, Stallbaum): ὑπὲρ χρεώστου ἀρρώστου μεσιτεύειν, «*impegnarsi* per un debitore ammalato», forse anche *garantire*.

2. Con valore locale: *tenere il posto di mezzo*. Il quattro e il sette μεσιτεύουσι μονάδος καὶ δεκάδος, «stanno a mezzo fra l'uno ed il dieci» (Iambl., *theol.arythm.*, ed. V. De Falco [1922] 44), cioè sono ugualmente distanti dai due estremi; a ciò forse è attribuito un significato mistico nel senso indicato ai punti 1 e 3. Clem. Alex., *strom.* 3,12, 81,4: γάμου τοῦ σώφρονος μεσιτεύει συμφωνία, «l'armonia è mediatrice delle nozze del saggio».

3. *Stabilire un rapporto* fra entità prive di relazioni mutue, farsi *intermediario per il loro incontro*. Questo senso sorge da quelli indicati ai numeri 1. e 2., senza che sia possibile una distinzione precisa. Sul confine fra di essi trovasi Diod. Sic. 19,71,6: μεσιτεύσαντος τὰς συνθήκας Ἀμίλκου τοῦ Καρχηδονίου. Lo spostamento di significato diventa già più chiaro in Dion. Halic. 9, 59,5: μετὰ τοῦτο συνθῆκαι γίνονται ταῖς πόλεσι μεσιτεύσαντος αὐτὰς τοῦ ὑπάτου τοιαίδε, «dopo questo si concludono i patti fra le città, facendo da intermediario per essi il console». Il console non è neutrale, né arbitro, né garante dei trattati, ma l'intermediario incaricato delle trattative da una parte,

[7] Viene qui in mente la descrizione sarcastica di Aristot., *pol.* 5,6, p. 1306a,26ss.: ἐν τῇ εἰρήνῃ διὰ τὴν ἀπιστίαν τὴν πρὸς ἀλλήλους ἐγχειρίζουσι τὴν φυλακὴν στρατιώταις καὶ ἄρχοντι μεσιδίῳ, ὃς ἐνίοτε γίνεται κύριος ἀμφοτέρων.

il senato romano, che intende semplicemente dettare la pace. Finalmente un attestato meno antico, ma più sicuro, di questo significato è quello di Eustath. Thessal., *comm. in Il.* 1166,25 (IV 102, Stallbaum): Dedalo τῇ Πασιφάῃ πρὸς ἀλλόκοτον ἔρωτα τὸν τοῦ ταύρου ἐμεσίτευσε, Dedalo «favorì Pasifae, facendosi intermediario, nell'unirsi al toro contro natura»; fu lui che, preparando la vacca di legno, accoppiò la regina al toro. Già Luc., *amores* chiama (in 27) la tavola e (in 54) la passione pederastica «mediatrice di amicizia»: φιλίας μεσῖτις. Anche qui il termine accenna alla creazione d'un rapporto; il che consente, di rimando, conclusioni analoghe per μεσιτεύειν e μεσίτης.

II. *Espressione e concetto nell'uso israelitico-giudaico*

1. *L'A.T.* Nei LXX μεσιτεύω non compare affatto, μεσίτης soltanto in *Iob* 9,33: εἴθε ἦν ὁ μεσίτης ἡμῶν καὶ ἐλέγχων καὶ διακούων ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων, «ci fosse per noi un arbitro che esamini ed ascolti stando in mezzo ad ambedue» (*lō' jēš bênênû môkîăḥ jāšēt jādô 'al-šᵉnênû*). ὁ μεσίτης è dunque la traduzione inesatta di *bênênû*, «fra di noi»; ciò dimostra quali percezioni si associno al vocabolo per l'orecchio ellenistico. A questo senso corrisponde piuttosto *môkîăḥ*, «arbitro», tradotto con ἐλέγχων. Non esiste nell'A.T. greco ed ebraico un'espressione unica per il concetto di 'mediatore'. *'îš habbênajim*, lett. «l'uomo (posto) fra due», è il combattente che si presenta fra due eserciti e decide la guerra con un duello (*1 Sam.*17,4.23: Golia; al v.23 Origene e Luciano: ἀνὴρ ὁ μεσαῖος; manca nei LXX). *mêlîṣ*, propriamente il *dileggiatore*, significa anche *interprete*, forse perché questi parla una lingua straniera, storpiandola (*Gen.*42,23, LXX: ἑρμηνευτής) e infine *negoziatore, delegato* (*2 Chron.* 32,31, LXX: πρεσβευτής; *Is.*43,37, LXX: οἱ ἄρχοντες ὑμῶν; *Iob* 33,23 [tradotto del tutto erroneamente nei LXX]). Questo concetto è chiaramente più vicino al senso culturale e linguistico ebreo-giudaico che non quello di un uomo di fiducia e arbitro neutrale. La funzione di quest'ultimo non si è qui distinta dall'ufficio regolare del giudice.

2. *Il giudaismo rabbinico.* Soltanto nell'ebraico postbiblico e nell'aramaico compare l'espressione tipica, divenuta poi tecnica in campo religioso, che corrisponde al concetto che qui ci occupa: *sarsôr*, aram. *sarsôrā'*[8]. Essa non proviene dal linguaggio giuridico, ma da quello commerciale e designa il *sensale*, cioè il *mediatore* che scopre l'occasione d'un affare e s'interpone per far concludere il contratto, cioè mette insieme parti che prima non avevano contatti. *B.B.* 5,8 (acquisto di vino): se essi hanno un sensale e la botte si rompe, il sensale sopporta (il danno). *Gen. r.* 8 a 1,26 e *Ex. r.* 6, a 6,2 portano esempi di un re che si serve di un sensale per l'acquisto del vino o per il matrimonio della figlia. Che domini completamente l'idea di *mettere in rapporto*, è dimostrato anche dall'uso traslato del termine per indicare il giaciglio come 'sensale' della procreazione (*Ber. j.* 6a 6) e il cuore e gli occhi come mediatori del peccato (*Ber. j.* 3c 19). Il verbo *srsr*, per sé, significa soltanto *combinare un affare, mediare*, e non 'essere arbitro', 'garantire' o 'trasmettere'.

3. *Il giudaismo ellenistico.* In Flavio

[8] STRACK-BILLERBECK III 512.556. LEVY, *Wört.* III 595 s., *s.v.*, vocalizza: *sirsôr*. Forme secondarie sono *safsār, safsîrā'*. Gli astratti corrispondenti sono *sarsārût* e *safsîrûtā'*, 'senseria', 'mediazione'.

Giuseppe i nostri vocaboli sono usati esclusivamente in senso profano, con prevalenza dell'uso ellenistico nel significato 1. Alessandro e Aristobulo, denunciati dal padre presso l'imperatore, propongono: διόπερ ἐπὶ τῷ πάντων δεσπότῃ Καίσαρι μεσιτεύοντι τὸν παρόντα καιρὸν συντιθέμεθα ταύτην τὴν συνθήκην, «...perciò, in presenza di Cesare, signore di tutti e nostro mediatore nella presente circostanza, proponiamo il seguente accordo» (*ant.*16,118); l'imperatore viene indicato come *arbitro* supremo e forse, senza distinzione marcata, anche come *garante* di un accordo da concludersi (→ coll. 94 s.). Il significato di *garante, mallevadore* (→ col. 96) è l'unico che conviene al vocabolo dove si dice che i Madianiti ταῦτα ὀμνύντες ἔλεγον καὶ θεὸν μεσίτην ὧν ὑπισχνοῦντο ποιούμενοι, «questo dissero sotto giuramento e prendendo Dio a garante delle promesse» (*ant.*4, 133; cfr. Luc., *amores* 47: Pilade e Oreste θεὸν τῶν πρὸς ἀλλήλους παθῶν μεσίτην λαβόντες ὡς ἐφ' ἑνὸς σκάφους τοῦ βίου συνέπλευσαν, «prendendo il dio testimonio del loro mutuo affetto, attraversarono, per così dire, la vita su un'unica nave»). Corrispondentemente μεσιτεία, in *ant.* 20,62, significa *garanzia* (ὅρκους καὶ μεσιτείαν). Sul confine fra i significati 1. e 3. sta *ant.*7,193, dove si dice che Gioab ἐμεσίτευσε πρὸς τὸν βασιλέα (in favore di Assalonne). Si tratta certamente di pacificazione, non però della composizione di un conflitto fra uguali da parte di una persona neutra, ma di un intervento presso il re. Gioab fa la parte del *mediatore* e *intercessore*. Il significato 3. emerge ancor più chiaramente in *ant.* 16,24: τῶν παρὰ 'Αγρίππα τισὶν ἐπιζητουμένων (neutr.) μεσίτης ἦν: Erode aveva cura che i postulanti potessero entrare in contatto con Agrippa, il legato di Augusto. Era il loro *intermediario*; in un senso non ufficiale, il loro *mallevadore*. Qui μεσίτης è quasi identico a *sarsôr*.

Anche Filone si basa sul concetto ellenistico indicato al punto 1. Sinonimi di μεσίτης sono διαιτητής, arbitro (*som.* 1,42, cfr. μεσιτεύειν καὶ διαιτᾶν, *plant.* 19) e διαλλακτής (giudice di pace, *vit. Mos.*2,166). Ma già gli altri sinonimi, κηδεμών (tutore) e παραιτητής (intercessore, *vit. Mos.* passo citato), dimostrano che in fondo si tratta di una cosa completamente diversa da una decisione arbitrale neutra fra due parti aventi lo stesso diritto, cioè si tratta dell'intercessione presso un'istanza superiore. Questa versione è solo in parte spiegabile partendo dal significato 3. Nemmeno certe sfumature di *sarsôr* (→ col. 102) spiegano tutto. Qui invece il concetto di mediatore ha ricevuto un singolare approfondimento e un nuovo contenuto dalla religione. Lo suggerisce Filone stesso, quando usa μεσίτης esclusivamente, e μεσιτεύω quasi esclusivamente[9] in senso tecnico-religioso.

B. TEOLOGIA DELLA MEDIAZIONE FUORI DELLA BIBBIA

1. *La divinità garante di patti umani*

Abbiamo già incontrato alcuni esempi in cui la divinità è chiamata in causa come garante nei rapporti umani, conforme al significato 1. di μεσίτης (→ col. 103). È questo il presupposto di

[9] L'unica eccezione trovasi in *migr.Abr.*158: certuni... vogliono che la loro vita rimanga nella via media, sul confine fra le virtù umane e quelle divine, per poter restare in contatto con ambedue (μεσιτεύειν τὸν ἑαυτῶν βίον ἀξιοῦντες καὶ μεθόριον ἀνθρωπίνων τε καὶ θείων ἀρετῶν τιθέντες).

ogni giuramento ed è comune a tutte le religioni, come lo è il giuramento stesso.

Simplicius, *in Epicteti enchiridion* 33,5 (ed. J. Schweighäuser IV [1800] 423) dice: ὁ γὰρ ὅρκος μάρτυρα τὸν θεὸν καλεῖ καὶ μεσίτην αὐτὸν καὶ ἐγγυητὴν ἐφ' οἷς λέγει προΐσχεται, «il giuramento infatti invoca in testimonio la divinità e la considera come mediatrice e garante di ciò che afferma». Uno degli dèi cui si attribuisce particolarmente questa funzione è Mitra. Da Senofonte in poi gli scrittori greci mettono spesso in bocca ai Persiani l'asseverazione: μὰ τὸν Μίθρην, «per Mitra». Forse il nome di Mitra deriva precisamente dalla sua funzione di rendere sacri i patti (→ coll. 110 s.). Anche Jahvé, in quanto Dio spiccatamente personale, è per eccellenza un Dio dei giuramenti (→ ὀμνύω, ὁρκίζω). Per lui è usato, oltre al sostantivo (→ col. 103), anche il verbo. Philo, *spec. leg.* 4,31: ἀοράτῳ δὲ πράγματι πάντως ἀόρατος μεσιτεύει θεός, ὃν εἰκὸς ὑπ' ἀμφοῖν μάρτυρα καλεῖσθαι, «è garante di un atto invisibile un dio completamente invisibile, che conviene sia invocato da entrambi i testimoni». Nel contesto non si tratta di un giuramento, ma del collocamento di un deposito che viene eseguito confidenzialmente, a quattr'occhi, in modo che Dio solo lo sappia. È interessante un parallelo rabbinico che contiene una specie di definizione del concetto di μεσίτης. *S.Lev.* a 5,21 (p. 27d,6 ss., Weiss): «Chi dà (semplicemente) in prestito... lo fa solo su cambiale e davanti a testimoni..., ma chi affida al suo amico un oggetto da custodirsi, vuole che non lo sappia nessuno eccetto il terzo che sta *fra* loro (cioè Dio solo deve saperlo); se poi quello (l'amico) nega, egli rinnega il terzo che sta fra loro». Se qui si abbia un'incidenza ellenistica o si tratti d'uno sviluppo parallelo, non si può decidere. Il vero problema teologico è però di natura alquanto più profonda.

2. *Potenze intermediarie cosmosoteriologiche nella storia delle religioni*

Per abbracciare tutte le luci che potrebbero riflettersi intorno al concetto di intermediario, è meglio partire dall'idea primitiva della terra e del cosmo, concepiti come il corpo vivente dell'universo[10]. Un culto speciale vien reso all' 'ombelico' di questo corpo e alle sue divinità 'intermedie', e si può subito osservare come queste idee cosmogoniche e cosmologiche ricevano di riflesso un'accentuazione soteriologica. Gran parte dei popoli sono infatti convinti per tradizione che il loro paese sia 'un regno del mezzo'[11] e goda perciò di una posizione privilegiata. Essi considerano il loro centro o punto medio geografico e religioso come l'ombelico del mondo, e questi siti, se non sono già distinti naturalmente per l'altitudine, vengono messi in rilievo con pietre ombelicali in forma d'alveari[12]. Le deità locali ven-

[10] Questa idea si avverte ancora, per es., nell'orfismo → V, col. 1136

[11] Questa concezione non è affatto tipica della Cina. È stata scoperta anche fra i pigmei dell'Africa centrale. Per gli Indù l'ombelico del mondo è situato ad Aryan, per gli Assiri e i Babilonesi a Ninive e a Babilonia, per gli Egiziani a Tebe e per gli Arabi alla Mecca. In Grecia reclamarono questo onore specialmente Atene, Eleusi, Delfi ed Epidauro.

[12] Ricco materiale in → ROSCHER, *Omphalosgedanke*. Rappresentazioni dell'*omphalos* di Eleusi sul Niinnionpinax (foto Alinari 24335) di un vaso di S. Maria di Capua (→ ROSCHER 68) e di un vaso di Creta (*ibid.*72). L'*omphalos* di Delfo è stato ritrovato in originale (→ III, col. 331 n.14).

gono spesso raffigurate sedute sulla pietra o accanto ad essa. La divinità onfalica è una divinità salvatrice. Trittolemo porta da Eleusi a tutto il mondo, per incarico di Demetra, la spiga e la cultura. Nel culto di Cora in Eleusi si cerca la vita eterna.

In modo più speculativo parla del privilegio della posizione di mezzo Ermete Trismegisto in Stob., *ecl.* 1,412,7 ss.: ἐπειδὴ δὲ ἐν τῷ μέσῳ τῆς γῆς κεῖται ἡ τῶν προγόνων ἡμῶν ἱερωτάτη χώρα, τὸ δὲ μέσον τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος τῆς καρδίας ἐστὶ σηκός, τῆς δὲ ψυχῆς ὁρμητήριόν ἐστιν ἡ καρδία, παρὰ ταύτην τὴν αἰτίαν, ὦ τέκνον, οἱ ἐνταῦθα ἄνθρωποι τὰ μὲν ἄλλα ἔχουσιν οὐχ ἧττον ὅσα καὶ πάντες, ἐξαίρετον δὲ τῶν πάντων νοερώτεροί εἰσι, «giacché nel mezzo della terra trovasi il luogo sacratissimo dei nostri progenitori, il centro del corpo umano è il recinto del cuore, il punto d'appoggio dell'anima è il cuore, per questo, o figlio, gli uomini di quella regione, non inferiori agli altri quanto al resto, sono eccezionalmente più intelligenti». Qui l'idea dell'ombelico della terra è sostituita da quella, più spirituale, del cuore quale centro del corpo e della vita. Filone conosce un'interpretazione dell'albero della vita, posto 'in mezzo' al paradiso terrestre, che lo identifica col cuore, ἐπειδὴ αἰτία τε τοῦ ζῆν ἐστι καὶ τὴν μέσην τοῦ σώματος χώραν ἔλαχεν, «poiché esso è la causa del vivere ed occupa la parte centrale del corpo». Egli rigetta questa opinione non per motivi anatomici, ma perché essa è più ἰατρική che φυσική (*leg.all.* 1,59)[13]. Per chi considerava il mondo intero come un gigantesco organismo era naturale concepire la divinità come il cuore di questo, assegnandole un posto nel centro del mondo. In questo senso Corp. Herm. 16,7 dice del sole: μέσος γὰρ ἵδρυται στεφανηφορῶν τὸν κόσμον καὶ καθάπερ ἡνίοχος ἀγαθὸς τὸ τοῦ κόσμου ἅρμα ἀσφαλισάμενος καὶ ἀναδήσας εἰς ἑαυτόν, μή πως ἀτάκτως φέροιτο. εἰσὶ δὲ αἱ ἡνίαι ζωὴ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἀθανασία καὶ γένεσις, «esso è posto in mezzo, portando come corona il cosmo, e, come un buon cocchiere, ha assicurato e unito a sé il carro del cosmo affinché non sia trascinato in corsa sfrenata. Le briglie sono la vita e l'anima e il soffio e l'immortalità e la generazione»[14]. Il sole non permette che il cosmo si allontani, ma lo tiene a sé stretto. Il cosmo tende per natura a disperdersi, ma il sole lo trattiene imbrigliato, e così esso rende visibile nello stesso tempo il Dio supremo.

Anche le singole parti del mondo tendono a separarsi o anche ad opporsi tra loro. Se, con altra figurazione, si immagina che la terra e il cielo siano un grande edificio sovrastato da una cupola, si deve badare che questa cupola venga sostenuta. La terra e il cielo devono essere mantenuti a distanza. Questo è il compito speciale delle divinità 'intermedie'. Una figura egiziana del nuovo impero rappresenta la dea del cielo Nut sostenuta dal dio dell'aria, fra le cui braccia si vedono i quattro pilastri del cielo[15]. Nella mitologia greca Atlante esegue la stessa funzione, di sostenere la volta celeste (Hom., *Od.* 1,52 ss.; Hes., *theog.* 517 ss.; Aesch., *Prom.* 348 ss.). Filone si serve di queste concezioni nella sua interpretazione allegorica dell'A.T. La scala che porta al cielo è il simbolo dell'aria: κλῖμαξ τοίνυν ἐν μὲν τῷ κόσμῳ συμβολικῶς λέ-

[13] L'idea che il cuore sia il centro del corpo è ancora viva nel culto cattolico del Sacro Cuore.

[14] Citato secondo Reitzenstein, *Poimandres* 351,3 ss. Scott, come sempre, si basa molto su congetture.

[15] Haas, Lfrg. 2/4, Bonnet (1924) fig. 2.

γεται ὁ ἀήρ, οὗ βάσις μέν ἐστι γῆ, κορυφὴ δ'οὐρανός, «questa scala può dirsi quindi simbolicamente, nel cosmo, l'aria, la cui base è la terra e il cui vertice è il cielo» (*som.*1,134). Per essa salgono e scendono, come μεσῖται, gli angeli (→ col. 143).

Filone riferisce queste concezioni, talora antichissime, anche al Logos. Estendendosi dal centro (del mondo) agli estremi e dalle punte più eccelse al centro (ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθείς), esso tiene unite tutte le parti del mondo (*plant.*9). È lui che impedisce al mondo di ricadere nel caos e frena e riconcilia gli elementi che si scatenano l'un contro l'altro. Così la terra non annega nell'acqua, il fuoco non viene spento dall'aria e l'aria non brucia [16]. Come avviene questo? Avviene τοῦ θείου λόγου μεθόριον τάττοντος αὑτὸν καθάπερ φωνήεντα στοιχείων ἀφώνων, «in quanto il Logos divino si schiera come frontiera in mezzo al cosmo, voce, per così dire, di elementi muti», affinché il tutto risuoni come una parola completa, quando egli calma le minacce degli elementi ostili, conciliando e persuadendo come un mediatore (τὰς τῶν ἐναντίων ἀπειλὰς πειθοῖ τῇ συναγωγῷ μεσιτεύοντός τε καὶ διαιτῶντος, *plant.*10). Per capire questo testo occorre tener presente il doppio senso di → στοιχεῖα: lettere ed elementi, spiriti di elementi (sull'ultimo senso cfr. *Kore kosmû* 54.62, Stob., *ecl.*1,403,12; 405,12). Qui incontriamo inaspettatamente il significato tecnico del nostro vocabolo (signif. 1). Non si tratta però soltanto di un'allegoria suggerita dalle idee ellenistiche sulla dialisi, ma di una cosmologia antichissima. Questa si risolve praticamente in una soteriologia, poiché il mantenimento dell'ordine cosmico è salutare per l'uomo.

Forti di queste considerazioni preliminari, accostiamoci alla documentazione più famosa e insieme più difficile della teologia extrabiblica della mediazione. Plut., *Is. et Os.*46 (II 369e), scrive: «Zaratustra chiamò il dio buono e luminoso, Ahuramazda, il dio cattivo e tenebroso, Ahriman, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν, «in mezzo ad essi pose il dio Mitra; perciò i Persiani chiamano Mitra il mediatore». «Egli insegnò ad offrire ad uno voti e sacrifici di ringraziamento, all'altro invece vittime apotropaiche e oscure. Essi infatti pestano in un mortaio un'erba chiamata ὄμωμι [17] (= *haoma*), poi invocano l'Ade e le tenebre. Quindi la mescolano col sangue di un lupo scannato, la portano fuori, in un luogo senza sole, e la versano per terra». Che questa notizia sia antica, non si può dubitare [18]. Però le opinioni sul suo significato sono assai disparate. Non è certo se Mitra debba in primo luogo il suo titolo di μεσίτης a una posizione intermedia nel cosmo, oppure a una mediazione etico-religiosa; detto in altre pa-

---

16 Filone dimentica, a quanto pare, che l'acqua spegne il fuoco.

17 μῶλυ è una congettura di BERNARDAKIS, senza documentazione manoscritta. Cfr. J. H. MOULTON: Class. Rev. 26 (1912) 81 s.

18 Che qui Plutarco segua Teopompo (nato nel 376 a.C.) non risulta dalle sue parole, perché egli lo nomina solo in *Is.* et *Os.* 47 [II 307b]). Del tutto dubbie sono le linee che portano a Posidonio. Anche se si dovesse leggere μῶλυ (col Lagarde e altri) e Dioscoride avesse ragione nell'affermare l'origine cappadoce di questa parola, non ne seguirebbe la provenienza tarda della notizia. Infatti il zaratustrismo è penetrato assai presto in Cappadocia. Se Plutarco ha preso le sue informazioni da una compilazione alessandrina (→ CUMONT, *Textes et monuments* II 33), questa può aver seguito fonti più antiche.

role: se alla base del titolo stia il significato 2. oppure 1. Viene ammesso un passaggio posteriore dall'uno all'altro in entrambe le direzioni.

La prima concezione, oltre che sulla derivazione di μεσίτης da μέσον, si basa sul presupposto[19] che il Mitra delle fonti parsiche sia originariamente il cielo stellato[20] e quindi la luce da esso irradiata. Per i maghi, comunque, Mitra è il dio della luce. Essendo la luce portata dall'aria, lo si immagina dominatore della zona aerea, che sta in mezzo fra il cielo e gli inferi. Egli media il passaggio dalla notte al giorno e lo rende benefico. *Yašt* 10,13: «È quegli che, primo Yazata (dio spirituale, venerabilissimo), giunge oltre gli Harā (le montagne del mondo), precedendo il sole immortale, dai destrieri veloci; è colui che arriva per primo sulle cime dorate»[21]. Dopo il tramonto egli tiene in mano la clava che fa paura ad Ahriman, l'arcimaligno. Egli media pure il passaggio fra la luce ascendente e discendente nel corso dell'anno. Così sta in mezzo fra Kautes e Kautopates. Sembra inoltre che sia stato identificato col dio babilonese Shamash. Però nella concezione caldaica quello che occupa il posto di mezzo fra i pianeti è il sole. Per ricordare che Mitra è quello che sta in mezzo, era consacrato a lui il sedicesimo giorno d'ogni mese, cioè il giorno di mezzo, e il settimo mese dell'anno, che pure era il mese di mezzo.

La seconda opinione fa invece notare[22] che Mitra è il patto personificato, come la greca Dike era la giustizia personificata. Il suo nome sarebbe da derivare dalla radice *m(e)i*, 'legare', e dal suffisso strumentale *-tra*. Ambedue ricorrono nel greco μί-τρη, 'cintura', 'infula'. In sanscrito mitra significa, al maschile 'amico', al neutro 'amicizia'; in zend mithra è, al maschile 'patto', al plurale 'alleanze'. Mithra è lo *ṛta*, l'ordine giuridico in persona, il dio della verità e della fedeltà, il dio dei trattati e delle decisioni nei combattimenti (cfr. *Yašt* 10, 2.8s.). L'equiparazione è così palese, che qualche volta è difficile decidere se sia indicato il dio o il patto[23]. Le relazioni stabilite più tardi col sole si spiegano facilmente, poiché la luce chiara è nemica d'ogni essere nascosto.

Però fra queste due concezioni, a prima vista tanto diverse, non esiste in verità una contraddizione reale. Basta avere un'idea chiara della mentalità antica, per convincersene. Per gli antichi il cosmo non è il campo in cui dominano leggi naturali impersonali, ma l'ordine del cosmo è un effetto di potenze

---

[19] Cfr. → CUMONT, *Textes et monuments* I 303 ss.; CLEMEN, *Griechische und lateinische Nachrichten* 157 s.

[20] J. HERTEL, *Die Sonne und Mithra im Awesta* (1927). Anche la figura a colori di Mitra di Santa Maria di Capua Vetere (*Notizie degli scavi di antichità* [1924], tav. 17) fa vedere il mantello di Mitra gonfiato dal vento che assume la forma della volta celeste ed è foderato di azzurro all'interno e ornato di stelle d'oro.

[21] Traduzione su informazioni di H. Junker, che ha offerto altre preziose indicazioni. Secondo F. WOLFF, *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen* (1924) e → LOMMEL, è più probabile che i destrieri siano un attributo del sole.

[22] M.A. MEILLET, *Le Dieu Indo-Iranien Mitra*: Journal Asiatique 10,10 (1907 II) 143 ss.; E. LEHMANN presso CHANT. DE LA SAUSSAYE II 226.

[23] Per es. *Yašt* 10,2: il mostro umano che inganna Mitra equivale al violatore d'un contratto. Hanno diritto alla fedeltà (*mithra*), sia l'incredulo che il credente. La frase «quelli che non ingannano Mitra» (cioè che non violano il patto contratto) è come un ritornello. Più ampie notizie su questa equiparazione in → LOMMEL 61 ss.; → GÜNTERT 64. HERTEL, *Sonne und Mithra* 229 s., dubita dell'etimologia, ma non contesta l'identificazione di Mitra col patto; soltanto la ritiene secondaria (219).

personali, è un ordine legale in senso stretto, e anche il tipo di ogni legge. Dalla stabilità di quest'ordine dipende la stabilità del mondo. Mitra ne è il custode assegnato dal dio supremo. Stando al centro del cosmo, egli è insieme l'arbitro fra le potenze cosmiche che imperversano in lotta fra loro, il conservatore dell'equilibrio cosmico e il garante della legge. Anche il sacrificio del toro rientra in questa funzione. Rientra infatti nell'ordine fondamentale che la vita sorga dalla morte. Il mondo trae vita dal sacrificio. E così Mitra diventa mediatore di salvezza per tutti i suoi credenti. Salito al cielo da vincitore, egli è l'intercessore e il largitore di vita eterna per tutti quelli che lo servono fedelmente. Nei frammenti di Turfân lo si invoca così: «Mitra, grande messaggero degli dèi, mediatore della religione degli eletti»[24].

Partendo da questa constatazione è più facile ammettere che il titolo di μεσίτης attribuito a Mitra non sia un appellativo casuale, ma una sintesi di ciò che il nome di Mitra, col suo molteplice significato, evocava all'orecchio persiano. Che μεσίτης sia, se non una traduzione letterale, almeno un'interpretazione *ad sensum* nel nome di Mitra, è probabile per diverse ragioni. Non è stato trovato finora un equivalente persiano di μεσίτης: l'equivalente è proprio il nome di Mitra. Plutarco inoltre non dice, come era da aspettarsi: Μίθρην Πέρσαι μεσίτην καλοῦσιν, ma τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν. Ciò fa pensare non alla semplice descrizione di un compito, ma all'interpretazione di un nome. Infine trovasi di ciò una conferma in quello che Šahrastani racconta dei marcioniti persiani, i quali «credono in due esseri fondamentali, eterni nemici fra loro..., ma anche nel mediatore giusto, il compositore; questi è la causa della composizione, poiché quelli che si combattono e sono opposti ostilmente si compongono soltanto per mezzo di uno che li unisce. Essi dicono che il mediatore sta un gradino sotto la luce e sopra le tenebre»[25].

Se l'interpretazione data è corretta, allora il significato 1. è quello determinante. Difficilmente «lo *ṛta* personificato» può venire espresso meglio che dal greco μεσίτης. Questa designazione, quindi, non significa in primo luogo che Mitra è il mediatore fra gli dèi e gli uomini[26]. Ma ciò basta a provare che almeno nell'orecchio greco poteva associarsi al primo anche il significato 3., come pure il 2. (cfr. Plutarco). L'idea d'esseri intermedi che servono da collegamento fra gli dèi e gli uomini è nota, per es., anche a Platone. In *symp.* 202e egli descrive il *daimónion* come un ente che per sua natura è situato fra l'essere divino e quello mortale (μεταξὺ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ). «Egli interpreta e trasmette agli dèi ciò che è degli uomini, e agli uomini ciò che proviene dagli dèi, le preghiere e le offerte sacrificali degli uni, i comandamenti e

[24] F.W.K. MÜLLER, *Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfân* II: AAB (1904) 77.

[25] Tradotto da TH. HAARBRÜCKER, *Religionsparteien und Philosophenschulen* I (1850) 295. L'interpretazione sopra menzionata è motivata da GÜNTERT, 50 ss. Fantastica invece sembra l'opinione di R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt* II (1910) 418: Mitra sarebbe il fermaglio di congiunzione fra Ahuramazda e Ahriman in quanto parte superiore e inferiore del ghiaccio cosmico.

[26] L'opinione del DIBELIUS, *Past.*, a *1 Tim.* 2,5 (cfr. anche PREUSCHEN-BAUER⁴, *s.v.* μεσίτης) che Mitra si chiami μεσίτης per aver trattato di ordinamenti sacrificali, cioè che egli venga denominato direttamente mediatore fra Dio e l'uomo, si basa su una inesatta interpretazione del testo. Il soggetto di ἐδίδαξε non è Mitra, ma Zaratustra.

i compensi per i sacrifici degli altri. Stando in mezzo ad entrambi, egli occupa lo spazio intermedio, in modo che il tutto stia congiunto a se stesso» (ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι). A questa posizione mediatrice del *daimónion* vien poi ricondotta tutta l'arte dei sacerdoti e dei veggenti. Eros ha un posto privilegiato fra i démoni; ha la funzione del conciliatore. E Platone aggiunge, dopo una minaccia scherzosa: «Perciò tutti dovrebbero esortarsi vicendevolmente a venerare gli dèi per evitare una cosa e ottenerne un'altra secondo l'attrazione di Eros... Che nessuno gli si metta contro; ma gli si mette contro chi si attira l'odio degli dèi. Se invece siamo divenuti amici del dio e ci siamo riconciliati con lui (φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλαγέντες τῷ θεῷ), troveremo amici anche per noi ed avremo parte in loro» (*symp.* 193 a/b). Queste frasi fanno parte di un lungo elogio della pederastia. Malgrado gli sforzi di Platone per distinguere l'eros dal puro amore sensuale, è superfluo chiedersi se esista qui un parallelo coll'idea neotestamentaria del mediatore.

Nell'ellenismo sembra abbastanza frequente l'idea che gli dèi prediletti dei culti speciali esercitino la funzione di mediatori fra la divinità suprema e i suoi adoratori. Fino a che punto il titolo di 'signore' abbia qui un significato tecnico, è discusso. → κύριος.

Esistono anche potenze mediatrici impersonali. Il dio vedico Agni è poco più della personificazione del fuoco sacro. Egli è descritto come il *devá-* a noi più vicino e d'altra parte porta le offerte sacrificali ai *devá-* sul suo carro di guerra; è chiamato anche 'bocca dei *devá-*', perché per essi consuma le offerte sacrificali. Egli prende pure le salme dai roghi, portandole nel suo corpo di fuoco al cielo della luce [27].

Esistono infine anche figurazioni miste, rappresentazioni di mediazioni semipersonali. Il campo tipico in cui queste sorgono è quello della gnosi, dietro la quale trovasi in vari modi la mitologia orientale, fecondata però dalla filosofia occidentale. Può servire da campione il manicheismo, che oggi sta al centro dell'attenzione grazie a nuove scoperte [28]. Esso conosce specialmente tre ipostasi mediatrici [29], che emanano dal 'padre della grandezza' attraverso la 'madre dei viventi': il 'primo messo' (= l'uomo primordiale → col. 119), lo 'spirito vivente' e 'il messo', senza attributi. Quest'ultimo, in quanto Gesù, vien mandato già ad Adamo per illuminarlo sulla sua origine diabolica e sul suo destino di luce. Egli si manifesta poi nei 'tre precursori', il Gesù storico, Zarades (= Zaratustra) e Budda, e s'incarna finalmente in Mani, il paraclito promesso. Mani definisce se stesso come 'apostolo di Gesù Cristo', ma di lui non si sente suddito, bensì perfezionatore. L'accento vien posto chiaramente sulla 'sapienza', la dottrina. L'azione mediatrice vera e propria è attribuita ai tre messi in quanto esseri che trascendono la storia. Il loro compito è quello di libe-

---

27 [J. HERTEL, per lettera]. Cfr. anche ID., *Die arische Feuerlehre* (Indo-iranische Quellen und Forschungen VI [1925] 147 ss.).

28 Cfr. H.H. SCHAEDER, RGG² III 1959 ss., con ampia rassegna bibliografica. I frammenti di opere originali di Mani trovati più tardi in Egitto sono discussi da → SCHMIDT-POLOTSKY, *Ein Mani-Fund*. È iniziata la pubblicazione *Manichäische Homilien...*, edite da H.J. POLOTSKY con un contributo di H. IBSCHER (1934). *Kephalaia...* ed. da C. SCHMIDT (1936 ss.).

29 Questo schema triadico s'incrocia con quello pentadico, che altrimenti predomina: cinque 'padri' con tre emanazioni ciascuno. → SCHMIDT-POLOTSKY, *Ein Mani-Fund* 62 ss.

rare le parti di luce incatenate dalle tenebre, mediante un processo cosmogonico, che in sé è fisico, benché sbocchi in un'etica abbastanza elevata. A quanto sembra, il manicheismo non possiede un termine proprio che significhi 'mediatore', ma lo sostituisce con 'messo'. La sua forma greca, ἀπόστολος, è usata anche nei testi copti. Se Mani ha posto il suo secondo messo allo stesso livello di Mitra[30], vuol dire che per lui ciò che riunisce è la posizione intermediaria cosmosoteriologica.

Anche al centro della religione mandaica[31] sta l'idea del mediatore, espressa con la stessa parola: il messo[32]. Mentre le *uthre*, le emanazioni dall'essere primordiale, dal «grande mana della gloria», sono migliaia[33], si parla solo di tre[34] e quasi sempre soltanto di un solo messo[35]. Questo è chiamato Hibil-Ziwa, sotto cui sta l'Abele della Bibbia. Però esso viene identificato anche con Ptahil-Gabriele e rappresenta Mandā d'Haije, la gnosi personificata della vita, di cui è considerato figlio. Qui non è possibile occuparsi di tutti i particolari, confusi per più di un aspetto. Resta certo però che anche in questo caso il compito del mediatore di rivelazione è quello di portare la conoscenza che salva. Tuttavia, come nel manicheismo, non bisogna fraintendere questo compito in senso intellettualistico. Il dualismo che sta alla base di tutti i sistemi gnostici e mistici riporta il contrasto etico fra il bene ed il male a quello ontologico di spirito e materia, o di luce e di tenebre (→λάμπω VI, coll. 66 s.). Perciò il contrasto etico si estende, nell'interno dell'uomo, alle due parti principali di cui l'essere umano è costituito: l'anima e il corpo. Quindi conoscenza viene a significare potenziamento dello spirito, la parte buona nell'uomo, mediante l'unione alla realtà originaria del bene, alla divinità spirituale, luminosa. Nei compiti del mediatore rientra l'azione. Egli scende per combattere le tenebre. Salendo, afferra 'l'ombelico della terra' e lo «lega al cuore del cielo»[36], incatenando nello stesso tempo i démoni dei pianeti. Qui la sapienza dell'Oriente e quella dell'Occidente si incontrano (→ col. 107). Ma la priorità non spetta, come s'è fatto sempre più chiaro negli ultimi tempi[37], esclusivamente all'Oriente, poiché, come la mitologia orientale ha fecondato l'Occidente in molti modi, così la filosofia greca ha sollecitato in varie forme la speculazione orientale. Le concezioni di cui parliamo sono sorte più tardi, per lo più molto dopo il cristianesimo e, come si può mostrare, sotto l'influsso del N.T.[38], ma contengono pure un patrimonio ideologico antichissimo, sulla cui origine da un paese e da una razza si può giudicare solo con la massima cautela[39].

Questo è chiaro specialmente in una

[30] SCHAEDER, RGG² III 1969.

[31] Per la bibliografia riguardante il mandeismo → II, col. 61 n. 37 e 38.

[32] LIDZBARSKI, *Ginza*, indice *s.v.* 'Gesandter'.

[33] LIDZBARSKI, *Ginza*, R V 1,136 (p. 152,23 ss.): diecimila volte mille mondi di luce, con 360 mila *uthre* ciascuno.

[34] LIDZBARSKI, *Ginza* R II 1,47 (p. 44,23).

[35] Il primo, genuino, autentico messo della vita, della luce ecc., LIDZBARSKI, *Ginza*, indice *o.c.* Sugli esseri superiori ed inferiori in generale cfr. l'elenco in LIDZBARSKI, *Ginza* 597 ss.

[36] LIDZBARSKI, *Ginza* R III 97 (p. 103,29 ss.); R III 98 (p. 104,13 ss.). Col termine 'legare' è intesa una tortura che esprime il soggiogamento totale. Cfr. LIDZBARSKI, *Ginza* R III 118 (p. 132,11).

[37] Specialmente grazie alle ricerche di F. CUMONT e H. H. SCHAEDER.

[38] Sul problema dei mandei → II, coll. 62 s.

[39] REITZENSTEIN in *Poimandres*, sostiene con certa unilateralità la provenienza egiziana; in-

figurazione che traluce variamente dalle concezioni di mediazione, cioè nella *speculazione sull'uomo primigenio* (Urmensch)[40]. Lontana da idee primitive sul 'promotore'[41], essa si basa su di una unificazione panteistica della vita originaria divina e umana. L'uomo primigenio non è semplicemente identico al protoplasma storico, portatore all'inizio di una vita trascendente puramente spirituale, caduto poi in preda alla materia ed alle tenebre e infine liberato mediante un complesso procedimento redentorio; è invece dio e uomo, redentore e redento nello stesso tempo, mediatore fra il mondo della luce, rimasto intatto, e gli uomini. Perciò nel manicheismo l'uomo primigenio è il primo messo. L'inno all'anima, negli Atti di Tommaso[42], descrive in forma narrativa il viaggio del figlio del re in cerca della perla preziosa, cioè la redenzione dell'anima individuale, da parte dell'uomo primordiale; nella Pistis Sophia[43] leggiamo l'incontro fra il redentore e il suo fratello celeste. Nell'uomo primordiale, in quanto *anima generalis*, sono poste tutte le anime individuali. Come le nottole pendono attaccate fra loro e alle pareti di un'umida caverna, così le anime stanno attaccate fra loro e all'uomo primordiale Adamas, l'ἔσω ἄνθρωπος, come si legge nella predicazione dei Naasseni presso Ippolito[44]. L'uomo primigenio è chiuso nel corpo come in una tomba, ma, essendo dio, non può restare nella morte[45]. Ciò che a lui accade, accade pure alle anime individuali (elette).

Questa dottrina orientale è penetrata anche in Occidente. Nella cosmogonia del Poimandres appare alquanto artificiale l'accostamento di ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, che è ὁμοούσιος[46] al dio supremo Nus, e di Ἄνθρωπος, generato da Nus[47] αὐτῷ ὅμοιον, «simile a se stesso». Questo dipende certamente dall'incontro di due diverse concezioni del mondo.

Anche qui è impossibile ridurre la dottrina del mediatore all'idea dell'uomo primigenio. I mediatori di rivelazione, come Hermes-Tat o Asclepio, non sono connessi con questo, ma sono stati trasferiti alla speculazione filosofico-religiosa dal pantheon egiziano. I presupposti panteistici non escludono idee mediatorie, neppure quelle di carattere personale. Ma la splendida facciata dei molti mediatori non deve ingannare: al fondo della mistica panteistica sta una religiosità senza mediatori.

3. *Mediatori umani*

Dopo i mediatori divini o semidivini, vengono quelli umani; ma la distinzione fra i due gruppi non è sempre

vece nel suo *Iranisches Erlösungsmysterium* sostiene, in modo ancor più unilaterale, l'origine iranica. Anche il panbabilonismo e il panarianismo mescolano ciò che è esattamente constatabile con presupposti stiracchiati e in parte addirittura tendenziosi. Molto più seria è l'opinione di O. v. WESENDONK, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung* (1924) 18 ss. Secondo gli ultimi accertamenti, i testi nordiranici devono annoverarsi nella tradizione 'occidentale', come dimostrano i tratti siriaci. → SCHMIDT-POLOTSKI, *Mani-Fund*, 80.

[40] Rassegna (con bibliogr.) di L. TROJE: RGG² v 1416 s. → KÄSEMANN 61 ss.

[41] Cfr. N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*² (1926) 93 ss.

[42] *act.Thom.*108-113; HENNECKE 277 ss.

[43] 120. Traduzione tedesca di C. SCHMIDT (1925). Inoltre: LEISEGANG, *Der Bruder des Erlösers*: Angelos 1 (1925) 24 ss. Sulla settemplice apparizione dell'uomo primordiale → STAERK: ZNW 35 (1936) 232 ss.

[44] Cfr. REITZENSTEIN, *Poim.* 89.

[45] *Ibid.* 93.

[46] Corp.Herm.1,10.

[47] Corp.Herm.1,12.

chiara. Il re, che spesso è ritenuto un dio o figlio di un dio, sta come mediatore per il popolo davanti alla divinità, ne accoglie le leggi e le offre i sacrifici pubblici [48]. Accanto a lui il sacerdote, mediatore sia per la totalità del popolo sia per il singolo credente, sacrifica, prega e istruisce. Antichi incroci di queste due figure sono indicati, oltre che da certe funzioni sacerdotali del re, dall'occorrenza di nomi regali nella terminologia sacerdotale [49] e dall'iniziazione del re alla dottrina segreta dei sacerdoti (→v, col.1135). Ambedue queste specie di mediatori, prescindendo da origini puramente sociologiche, risalgono certamente a un tipo originario: quello del carismatico, dell'uomo dotato di potere speciale (θεῖος ἄνθρωπος → v, coll.93 ss.), che continua ad esistere anche indipendentemente nell'estatico, nel taumaturgo, nell'uomo di Dio e nel profeta. Così l'idea di mediatore comincia presto a svilupparsi verso lo schema del *munus triplex*. Essa mantiene viva, benché non senza offuscamenti, la coscienza che fra Dio e gli uomini esiste una distanza sostanziale, acuita in certe circostanze dalla colpa umana; ma la possibilità di comunione non resta esclusa. Sui singoli punti → βασιλεύς, II, col. 133-137; ἱερεύς, IV, coll.839 ss.; προφήτης.

Il tipo di mediatore umano raggiunge la perfezione nel fondatore di religione, la cui opera, a differenza dai mediatori di grado inferiore, è ritenuta unica e durevolmente efficace. Di regola l'accento è posto sulla rivelazione d'una conoscenza assolutamente salvifica. Nella fede della comunità la figura del fondatore assume quasi sempre tratti sovrumani. La figura di Zaratustra, perlomeno, è circondata da una ricca aureola di leggende [50]. Il sobrio moralista Confucio fu assunto, sia pure in epoca successiva, nel pantheon cinese per decreto imperiale [51]. La comunità di Mani ha dedicato a questi, dopo la sua morte, preghiere e inni aventi per oggetto la sua crocifissione. Per gli eletti e i catecumeni egli è il dio davanti a cui essi si prostrano annualmente nella festa del *bema* per riceverne il *consolamentum*, il perdono dei peccati, e viene, quale sposo, salutato 'col saluto evangelico' [52]. Maometto diventa l'incarnazione della luce preesistente della rivelazione; come principio cosmico, prende posto nel centro dell'universo; la tomba del profeta senza peccato e del taumaturgo diviene il luogo di pellegrinaggio più sacro. Gli vengono perfino eretti altari e offerti sacrifici [53]. Budda, specialmente nel buddismo nordico, in congiunzione con Amida, il Budda preesistente, è divenuto 'luce infinita', oggetto di fede e adorazione [54], giungendo, oltre l'idea di mediatore, ad essere quasi un dio personale supremo. Dire che questi fondatori di religioni sono stati venerati solo come precursori di conoscenza, sarebbe una razionalizzazione troppo austera e, più precisamente, una deformazione del-

[48] Hammurabi davanti al dio Sole in testa alla stele di Parigi con in mano il cosiddetto codice di Hammurabi. Fig. in RGG² I 704 s., tav. VI/4. Antioco di Commagene davanti a Mitra nell'altorilievo di Nemrud-dagh, HAAS, Lfrg. 15, LEIPOLDT (1930), fig. 6. Per l'Egitto, v. per es. le figure di re che pregano o sacrificano, HAAS, Lfrg. 2/4 (1924), BONNET, fig. 76-91.

[49] *Basileus* e *basilinna* nel culto attico, *rex sacrificulus* in quello romano. CHANT. DE LA SAUSSAYE II 449.

[50] CHANT. DE LA SAUSSAYE II 204 s.

[51] *Ibid.* I 213 s.

[52] SCHMIDT-POLOTSKY, *Mani-Fund* 32 s.

[53] CHANT. DE LA SAUSSAYE I 674.

[54] *Ibid.* 382-410. Vedi inoltre soprattutto H. HAAS *«Amida Buddha, unsere Zuflucht» Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvatī-Buddhismus* = Quellen der Religionsgeschichte 2 (1910).

la realtà. Quando si crede che una breve invocazione ripetuta un migliaio o un milione di volte, o perfino una volta sola, possa salvare al momento della morte, quando si appendono davanti ai morenti delle immagini e si fa scendere da esse una cordicella con cui si legano i polsi degli infermi, affinché questi abbiano un appoggio sicuro per entrare in paradiso, allora esiste l'idea di una vera mediazione salvatrice. Quando, come qui, si tratta di pratiche religiose rinvenute in alcune sette buddiste giapponesi, è da prendersi in considerazione indubbiamente l'influsso cristiano, giunto in Cina attraverso le missioni nestoriane nel sec. VII d.C.[55]. Ma questo influsso non avrebbe avuto facilmente efficacia, se non avesse potuto giovarsi di una tendenza constatabile anche in altre religioni che hanno un loro fondatore.

Tuttavia questa tendenza non si può normalmente ricondurre ai fondatori stessi. Il Budda storico è estraneo ad ogni idea mediatoria, se non altro perché non vuol condurre colla fede alla comunione con Dio e alla salvezza ultraterrena, ma portare al nirvana per mezzo della conoscenza. La sua dottrina è in fondo atea, e pertanto non religiosa. Maometto, prescindendo dal suo compito profetico, non ha voluto essere altro che un uomo defettibile. Secondo una tradizione canonica, egli avrebbe lanciato una maledizione contro ogni specie di divinizzazione dell'uomo. Anche l'autocoscienza di Mani, per quanto relativamente sviluppata, non lo porta oltre l'idea d'essere l'ultimo mediatore della sapienza legittimato da Dio. La storia delle religioni pone dunque il problema se la coscienza d'essere inviato, che nei fondatori di religione si mantiene entro limiti umani, si sviluppi poi fino all'idea del mediatore trascendente, come è inteso dalla comunità secondo un processo regolarmente ripetuto e una legge, e se anche il cristianesimo, colla formazione della sua cristologia mediatoria, cada sotto questa specie di legge. Paradossalmente, in questa legge potrebbe di nuovo manifestarsi la tendenza ad un rapporto immediato con Dio, a una religiosità senza intermediari.

C. LA MEDIAZIONE NELL'A.T.

1. *Mediazione divina*

Dal punto di vista della storia delle religioni è sorprendente e degna di nota la completa mancanza d'una mediazione cosmica di Jahvé nella religione dell'A. T. Jahvé colloca *fra* le acque la volta celeste, che si pensava fosse un corpo solido e sottile, e confina così le potenze caotiche nello spazio loro assegnato. Ma proprio qui appare la grande differenza. All'inizio non si trova il caos, ma il Creatore; senza di lui non esisterebbe neppure il deserto o la solitudine iniziale. Jahvé forma il mondo senza lotta e fatica, con la semplice parola (→ κτίζω, V, coll. 1265 ss.). Egli provvede acché si conservi l'equilibrio cosmico, ma non lo fa come una potenza endocosmica, un'anima del mondo solo relativamente superiore alle altre forze del cosmo, bensì come uno che sta sublime al di sopra del mondo (cfr. *Am.* 5,8; *Is.* 40,12 ss. 22 ss.; *Ps.* 104; *Iob* 9,

[55] CHANT. DE LA SAUSSAYE I 382.

5 ss.). Sarebbe quindi un'offesa alla sua dignità volerlo legare al centro della terra o del cosmo. Certamente le concezioni onfaliche non sono ignote in Israele[56]. Gerusalemme è la città che Jahvé ha posto in mezzo ai popoli (*Ez.* 5,5); alla fine dei giorni il monte della casa di Jahvé starà sicuro sulle sue fondamenta come il più sublime fra i monti e i colli, e tutti i popoli vi accorreranno a schiere (*Is.* 2,2 ss.; *Mich.* 4,1 ss.). Altre località della Palestina, come Sichem (*Gen.* 12,6 s.; *Io.* 4,20) e Bethel, il luogo della scala celeste (*Gen.* 28,11 ss.; 35,1 ss.), possono aver conteso questo onore alla città santa. Ma già l'esempio del Sinai mostra che la posizione centrale, tanto se solo creduta quanto se reale, non è mai decisiva. Non è Jahvé che riceve il suo onore dai luoghi, ma i luoghi che egli 'elegge' (*Deut.* 12,5; 15,20 e *passim*) con libera guida della storia, sono essi che ricevono l'onore da lui. Dominatore sublime del mondo, egli non è il punto centrale del cosmo, ma il reggente che sta sopra il mondo e impera sull'universo, onnipotente e con totale indipendenza (*Ier.* 23,23 s.; *Ps.* 139). Tutto questo contiene una protesta precisa contro ogni forma di panteismo o dualismo pagano.

Dunque, Jahvé non è assolutamente un mediatore *cosmo*soteriologico. Tuttavia assume, in certo modo, una posizione di mediatore nella lotta che Giobbe conduce contro il Dio del dogma della retribuzione. In *Iob* 9,33 compare per la prima volta il desiderio, che all'inizio sembra inesaudibile, di avere un arbitro (*môkîăḥ*; LXX: μεσίτης → coll. 101 ss.) che stia fra Giobbe e il Dio che lo tormenta incomprensibilmente. Questo desiderio cresce, diventando volontà di contendere con Dio (*hôkēăḥ*; LXX: ἐλέγξω, 13,3) e viene infine coronato dalla certezza che esiste già ora, in cielo, il testimonio e garante (*'ēd*; LXX: μάρτυς; *śāhēd*, LXX: συνίστωρ) che tutela i diritti dell'uomo contro Dio e gli altri uomini (16,18 ss.). Giobbe sa che il suo redentore (*gō'ēl*; LXX: μέλλων ἐκλύειν) vive e ultimo si ergerà sulla polvere (19,25). Egli si appella quindi a Dio contro Dio. Distingue fra Dio in quanto parte in causa e Dio in quanto arbitro che sta sopra oppure in mezzo alle parti. Il concetto di mediatore corrisponde quindi formalmente all'uso linguistico ellenistico, senza che per questo si debba supporre un rapporto genealogico con esso, e raggiunge quasi l'altezza del N.T. nel suo contenuto. Questo è un caso del tutto unico nell'A.T.[57].

D'altra parte Jahvé ha i suoi mediatori, anche prescindendo dai trasmettitori umani della rivelazione (→ 2.). Egli infatti si rivela. Il monoteismo diviene via via più rigido nell'A.T., non mai però astratto, striminzito e povero di

56 → ROSCHER, *Omphalosgedanke* 12 ss. 48 ss.

57 [G. v. RAD].

contenuto. I contatti di Dio col mondo si attuano per mezzo di certe ipostasi intermediarie, fra cui ne emergono tre: il *mal'ak jhwh*, «messaggero di Jahvé», che dai tempi più antichi a quelli più recenti appare in forma visibile e per lo più soccorrevole; la *rûăḥ jhwh*, «spirito di Jahvé», riconoscibile all'inizio dai soli effetti estatici, poi anche da quelli morali, e la divina *ḥokmâ*, sapienza ipostatizzata che corrisponde all'idea greca del Logos[58]. Il rapporto di queste tre entità con Jahvé crea seri problemi che non possono essere risolti qui (→ ἄγγελος, I, coll. 202 ss.; πνεῦμα, σοφία). L'uomo primigenio nell'A. T. non è né semidio, né mediatore. È bensì creato ad immagine di Dio, ma per il resto è distinto nettamente da lui (→ I, coll. 377 ss.). Solo nella letteratura apocalittica, probabilmente, fa capolino il mito sincretistico dell'uomo primordiale e celeste (→ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

2. *Uomini mediatori*

Nell'A.T. incontriamo in primo luogo le stesse figure di mediatori umani che sono note alla storia delle religioni in generale (→ coll. 120 ss.). Più debolmente degli altri è sviluppato il valore religioso del re[59], che talvolta vien chiamato figlio di Jahvé (*2 Sam.* 7,14; *Ps.* 2, 7), ma non in senso metafisico. La mediazione regale diventa importante solo nell'immagine del futuro Unto ideale, del Messia. Anche nel concetto della posizione mediatrice del sacerdote e del profeta si esprime il carattere proprio della religione dell'A.T. a confronto del paganesimo (→ βασιλεύς, II, coll. 137 ss.; ἱερεύς, IV, coll. 845 ss.; προφήτης). Il *munus triplex* diventa, nel corso della storia della salvezza, un contenente sempre più adatto per le idee di mediazione del N.T.

Ma nell'A.T. l'idea della mediazione raggiunge il suo punto più alto all'inizio e alla fine del periodo creativo, in due figure che col *munus triplex* hanno un rapporto piuttosto blando. All'inizio della storia della religione israelitica trovasi Mosè, considerato più tardi il mediatore per eccellenza. In nessuno degli schemi già esistenti si può far entrare comodamente questo creatore di forme valide per tutte le epoche della religione israelitica. Egli è «organizzatore senza un vero potere politico, duce del popolo senza una dittatura militare, ordinatore del culto senza carattere sacerdotale, fondatore e mediatore di conoscenze nuove senza essere legittimato da vaticini profetici,

[58] L'ipostatizzazione della parola di Dio nell'A.T. non supera la personificazione poetica → λόγος. R. BULTMANN, *Das Joh.-Evang.* (1937 ss.) a 1,1.

[59] Nell'A.T. la regalità trovasi per lo più inquadrata nella luce della critica deuteronomistica. Malgrado la distanza di tempo, in questa sembra perdurare qualcosa dell'antica sensibilità israelitica.

taumaturgo che sta molto al di sopra della semplice magia»[60]. Proprio per questo suo carattere paradossale egli è il mediatore, appositamente preparato e chiamato, fra Jahvé e il popolo che questi si è scelto. Si capisce già dalla storia della vocazione (*Ex.* 3,1 ss.) che Jahvé ha un piano speciale per Mosè. Non si tratta di un incarico qualsiasi, ma dell'azione liberatrice fondamentale che, in adempimento della promessa fatta ai padri, crea la possibilità di una esistenza nazionale e religiosa per il popolo eletto. L'Esodo ha messo in rilievo questa novità introducendo a questo punto della storia (*Ex.* 3,13 s.) il nome di Jahvé.

Mosé si presenta come un inviato che parla in nome di Jahvé davanti al popolo e al re d'Egitto (*Ex.* 4,29; 5,1). In questo contesto vien formulato due volte, e classicamente, il concetto di mediatore, senza che il termine compaia. Aronne, il più eloquente dei due fratelli, parla al popolo e al Faraone come se fosse la bocca di Mosè e Mosè fosse il Dio che parla per mezzo di lui (*Ex.* 4,16; 7,1). Mediatore secondo l'A. T. è dunque chi è incaricato di parlare per gli altri. Mosè entra poi in azione in modo specialissimo come mediatore della emanazione delle leggi (*Ex.* 19,3 ss.21 ss.; 20,18 ss.; 34,1 ss.29 ss.; *Deut.* 5,5.23 ss.). Egli solo può sopportare Jahvé. Ha il suo posto fra Jahvé e il popolo; riceve le direttive di Jahvé e le trasmette al popolo. Questo procedimento si ripete in altre occasioni (*Ex.* 33,5 ss.). Gli statuti sacerdotali sono tramandati come ordini dati a Mosè, punto per punto (*Ex.* 35,1.4; *Lev.* 1,1; 4,1; 5,14; 6,1 e *passim*). La mediazione si basa in primo luogo sull'incarico conferito da Jahvé, ma è bilaterale, nel senso che anche il popolo desidera espressamente che Mosè ascolti le parole di Jahvé, gli parli in nome di Jahvé ed interceda presso Jahvé per lui (*Ex.* 20, 19; *Num.* 21,7; *Deut.* 5,24; 18,16). Il popolo invoca aiuto da Mosè e questi invoca Jahvé (*Num.* 17,27 s.). Forse la mediazione di Mosè si esprime colla massima profondità nell'intercessione, come, per es., dopo la prevaricazione del vitello d'oro, quando Mosè implora perfino che il suo ruolo di rappresentante del popolo sia cancellato dal libro di Jahvé (*Ex.* 32,11 ss.30 ss.; 33,12 ss.). Poi egli si unisce al popolo chiedendo perdono, benché non abbia avuto parte nel peccato (*Ex.* 34,8 s.). Talvolta si presenta accanto a lui, e in modo a lui simile, Aronne (*Num.* 17,10 ss.25; *Lev.* 11,1 e *passim*); ma la posizione speciale di Mosè mediatore in confronto di Aronne e di tutti gli altri profeti posteriori vien messa in rilievo in modo evidentissimo, Con lui Jahvé parla personalmente, «a faccia a faccia» (malgrado *Ex.* 33,20; le due concezioni sono pro-

60 → EICHRODT I 151.

prie l'una dello jahvista, l'altra dell'elohista), come un uomo parla ai suoi compagni (*Ex.*33,11; *Deut.*34,10: aggiunta deuteronomistica). Cfr. anche *Num.*11,25 ss.; 12,2 ss. *Deut.*18,15.18 è certo orientato diversamente. Qui s'intende dire che ci sarà sempre una rivelazione in Israele. Ma anche qui Mosè non appare soltanto come il primo dei trasmettitori di rivelazione, ma come l'incarnazione perennemente normativa della mediazione per eccellenza. La figura di Mosè raggiunge poi una profondità speciale nel Deuteronomio. Qui egli è senz'altro un mediatore sofferente. Prega e digiuna quaranta giorni per il popolo idolatra (9,8 s.); lotta con Dio (9,26 ss.); la sua morte fuori della terra promessa è un dolore vicario (3,23 ss.). Che le epoche seguenti abbiano contribuito a delineare la figura di Mosè presente nei nostri testi, è ovvio, ma il nucleo è rigorosamente storico. Ma per questa trattazione non importa tanto mettere in luce il nucleo originario, quanto elaborarne il significato teologico[61].

L'altra figura di mediatore dell'A.T. è il Servo di Jahvé (*'ebed jhwh*) del Deuteroisaia. I canti che ne trattano (*Is.*42,1-4[5-9?]; 49,1-6[7-13?]; 50,4-9 [10 s.?]; 52,13-53,12) sono volutamente misteriosi e resteranno sempre un po' enigmatici. Però risulta sempre più chiaramente che lo *'ebed jhwh* è un personaggio storico concreto, e si può presumere che egli sia proprio il Deuteroisaia.

I primi canti sono tratti di un'autobiografia profondamente riflessiva. Essi riferiscono una radicale convinzione di una missione destinata non solo ad Israele, ma a tutti i popoli, cui vuol portare luce e giustizia con una predicazione mite; parlano di gravi lotte interiori, fino quasi alla disperazione, e di ostilità esterne che giungono ai maltrattamenti più duri, ma anche di costanza virile, di successo e di fiducia crescente. L'ultimo canto, però, non si allinea a questo stile autobiografico, e forse è stato aggiunto dal Tritoisaia, scolaro e ammiratore del Deuteroisaia, la cui mano è talvolta riconoscibile anche negli altri canti[62]. Da questa situazione ricaviamo il quadro seguente: il Deuteroisaia ha riconosciuto con gioia il liberatore di Israele in Ciro, l'eletto e unto di Jahvé, e si è insieme reso conto del significato storico universale della guida d'Israele. Purtroppo, nel suo complesso, il popolo che dovrebbe essere servitore di Jahvé vien meno; è sordo e cieco (42,19). Perciò il profeta – servito-

[61] → P. VOLZ, *Mose und sein Werk* ²(1932) [V. RAD].

[62] Questa soluzione è accettata da → ELLIGER 66 ss. Quasi interamente alle stesse conclusioni giunge → VOLZ, *Komm. z. Jes.* II (1932) 140 ss. Egli però interpreta l'ultimo canto in senso escatologico e lo ritiene opera di un grande di epoca posteriore, del IV o III sec. Per la discussione scientifica e l'ampia bibliografia dobbiamo rimandare alle opere citate. → παῖς.

re di Jahvé in senso concreto – tenta di scuoterlo dalla sua indifferenza con raddoppiata energia. Però la sua parola non è destinata solo a Israele, ma a tutti i popoli. Per la prima volta l'idea della missione mondiale irrompe con tutta la sua forza nel Deuteroisaia. Non si può determinare con certezza se il profeta abbia già lavorato per questa missione, rinunciando a tornare in Palestina o riprendendo volontariamente la via dell'esilio. Comunque, egli incontrò diffidenza e ostilità fra i detentori del potere, e probabilmente anche fra i suoi connazionali. Fu rinchiuso in carcere e maltrattato fino ai limiti della sopportazione, ma si mantenne fermo. La sua fine fu agli occhi umani una morte miserabile e ignominiosa. Ma il Tritoisaia non poteva credere che tanto lavoro e pazienza fossero stati inutili. E riuscì a convincersi della soluzione offerta nell'ultimo canto: che la passione dello *'ebed* era stata un'azione vicaria, voluta da Dio, per i peccati del popolo e che Dio disponeva dei mezzi e dei modi per trasformare il dolore in benedizione per il suo servo, per Israele e per tutto il mondo. Partendo da una situazione concreta, l'autore di questo canto vi ha scoperto ciò che in essa non si esaurisce affatto. L'idea della mediazione raggiunge qui la massima profondità metafisica e soteriologica prima di Cristo.

Come parallelo si suol citare la descrizione del giusto perfetto in Plat., *resp.* 2,361e: «Se il giusto si trova in questa situazione (cioè se non fa niente di ingiusto, ma dà l'impressione di ingiustizia, altrimenti la sua giustizia non sarebbe comprovata), viene flagellato, torturato, incatenato e percosso, gli vengono estratti gli occhi e dopo tutte queste sevizie viene crocifisso (ἀνασχινδυλευθήσεται)». Il parallelo colpisce e sembra a tutta prima un'inconscia profezia pagana riguardante Cristo. Ma in verità è totalmente esteriore e non pertinente. Fa parte d'un elogio che il sofista Glaucone fa dell'ingiustizia perfetta; non esprime quindi l'opinione di Socrate o di Platone, ma è una chiacchierata dialettica. Arriva a concludere che lo stesso giusto si convincerà per esperienza propria che non serve essere giusti, ma che val la pena sembrarlo. Il dolore vien postulato solo concettualmente e non derivato dall'opposizione inesorabile fra il bene ed il male. Non si ha quindi affatto una glorificazione del martirio. Ancor meno si parla d'un intervento mediatore del giusto per gli ingiusti. Non si tratta inoltre in alcun modo di un procedimento storico, ma di una finzione puramente concettuale, benché esagerata fino all'innaturale.

L'idea profonda della mediazione profetica del Deutero e Tritoisaia non è sorta come d'incanto. Si è già accennato alla figura di Mosè nel Deuteronomio (→ col. 131). Importanti precursori sono anche Ezechiele e Geremia. Il primo si serve due volte dell'espressione immaginosa, presa dall'assedio di una città, «entrare nella spaccatura, nella breccia» (*'āmad bappereṣ*, 22,30; 13,5). Nel primo passo si rimprovera ai capi politici d'Israele e nel secondo ai falsi profeti di non essersi impegnati

personalmente. «Cercai fra essi uno che erigesse un muro o entrasse nella breccia davanti a me per il paese, affinché io non lo distruggessi, ma non trovai alcuno» (22,30). «Come sciacalli fra le rovine, così sono i tuoi profeti, o Israele! Voi non siete saliti sulla breccia, né avete eretto un muro attorno alla casa d'Israele per star fermi in battaglia nel giorno di Jahvé» (13,4.5). Si può leggere fra le righe che Ezechiele stesso si appropria questo servizio profetico di mediatore. Egli adempie la sua missione fra gravi sofferenze corporali (→ νόσος).

Sulla mediazione sofferente di Geremia ci offrono un quadro impressionante le 'confessioni' interpolate da Baruch nel testo del profeta[63]. In 15,16 ss. il profeta si lamenta d'essere solitario e disprezzato fra gli uomini a causa del suo attaccamento quasi passionale a Dio. Con ciò sarebbe già decaduto dalla sua vocazione. Jahvé gli risponde severamente, ma non senza consolarlo, che egli può veramente annunziare la parola di Dio solo nella fedeltà assoluta. Deve quindi accettare le sofferenze proprie della vocazione. Geremia si sente ancor più addolorato guardando alla felicità degli empi e alla miseria del suo popolo, che Dio non soccorre (12,1-5; 8,18-23). Ma la tribolazione del profeta giunge all'acme più terribile nelle ore in cui la sua vocazione quasi lo fa impazzire. La parola di Jahvé, scendendo in lui con una forza irresistibile, lo espone al sarcasmo e alla derisione di tutti. Egli non riesce a sopprimerla. Arde in cuore come preso dal fuoco. E, lottando sotto questa enorme oppressione, maledice il giorno della sua nascita e il messaggero che ne portò la notizia a suo padre (20,7-9.14-18). Certo, anche in quelle ore emerge a tratti la certezza che Jahvé sta sempre accanto a lui come un eroe invincibile, ed erompe dal suo petto, con durezza spaventosa, l'implorazione che Jahvé gli faccia vedere la sua vendetta contro i nemici (20,11-13). Però a Geremia non riesce la soluzione donata al Tritoisaia, secondo cui la sofferenza profetica è un servizio di mediazione per la comunità. Qui sta il limite, tipico per l'A.T., della sua mediazione. Il mediatore resta addirittura impigliato nella colpa[64].

Benché manchi ancora il termine, la mediazione sta al centro della religione dell'A.T. Quel che teologicamente importa è che Dio non si raggiunge a volontà, ma solo quando egli stesso si offre alla comunione. La base di ogni comunione con lui è la sua esigenza etica

[63] Che queste confessioni non sono spurie è stato dimostrato in maniera convincente da W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremias* (1917), spec. pp. 68 ss. Baruch però scrive una storia di dolori che si adatta male all'idea unilaterale che ci si è fatta del profeta come «portatore della parola di Dio». Geremia non si contrappone agli uomini come semplice inviato di Dio, ma egli stesso è uno di loro; li porta in sé con la loro miseria abissale.

[64] Cfr. l'esposizione di → V. RAD.

incondizionata, rivolta indissolubilmente sia alla comunità che a ciascuno dei suoi membri personalmente. Ma la comunione che Dio offre non si risolve in questa esigenza, ma è pure, anzi è in primo luogo, un'elezione previa. E così il mediatore, in quanto incaricato da Dio, è portatore di un'esigenza divina che è duplice e insieme unitaria. Egli sta nello stesso tempo a lato della comunità da lui rappresentata davanti a Dio. Se la maggioranza si rende debitrice verso Dio, il mediatore entra 'nella breccia', dapprima intercedendo e poi giungendo fino all'oblazione vicaria di se stesso (cfr. *Ex*.32,11 ss.30 ss.; 33,12 ss.; 34,8 s. con *Is*.53,12.4-10). Mentre l'idea profana di mediazione parte quasi interamente da presupposti naturali (→ coll. 106 ss.), il contesto veterotestamentario è orientato sulla personalità santa di Dio e sulla sua azione salvifica nella storia. Vi manca completamente la tendenza a glorificare il mediatore umano facendone un essere divino o semidivino[65]. Invece appare sempre più chiaro che nella mediazione salvifica in Israele si mira in definitava a tutta l'umanità. Nella sua sublimità e nei suoi limiti la concezione mediatoria dell'A. T. mostra il punto in cui la mediazione troverà il suo compimento.

D. IL CONCETTO TEOLOGICO DI MEDIAZIONE NEL GIUDAISMO

1. *Il giudaismo rabbinico*

L'espressione 'mediatore' appare la prima volta in senso teologico nel giudaismo. L'uso che ne fanno Filone e Paolo dimostra che il termine aveva già trovata cittadinanza a cavallo fra i due Testamenti. Poiché i rabbini, pur conoscendo l'imprestito *mêsôn* = μέσον, impiegano per μεσίτης un termine ebraico, l'indagine deve partire dall'uso linguistico palestinese. Perciò è raccomandabile mettere al primo posto il giudaismo rabbinico, sebbene le fonti rabbiniche siano meno antiche. In queste è senza dubbio fondamentale il significato di *sensale, negoziatore, interprete*, corrispondente a *sarsôr* (→ col. 102). Il concetto viene applicato in sostanza esclusivamente a Mosè, in quanto incaricato di Dio.

Come, alla rottura d'una botte, è il sensale che deve risarcire il vino che è andato perduto, così Dio disse a Mosè: Tu sei il *sarsôr* fra me e i miei figli: tu hai spezzato (le tavole); devi sostituirle (*Deut.r.*3,12 a 10,1; Strack-Billerbeck III 512). La stessa idea, in un contesto identico (Strack-Billerbeck, *ibid.*), vien chiarita parlando del *depositum*. Questo corrisponde esattamente al significato ellenistico di μεσίτης (→ col. 97). Però il concetto di *sarsôr* non compare in questo contesto, ma viene introdotto solo con un cambiamento dell'allegoria. Qui si manifesta chiaramente la differenza fra la sensibilità linguistica ebraica e quella ellenistica. Molto significative sono pure due parabole intorno a un re. Un re che vuol maritare la figlia si serve di un mediatore proveniente da una

[65] Il tentativo di interpretare *Is*.53 come un riflesso del mito orientale del dio che muore e risuscita (ultimamente → JOACH. JEREMIAS 118 s.) è da giudicare non sufficientemente fondato (→ VOLZ, *Is*. II 187).

piccola città, il quale se ne insuperbisce. E così Dio disse a Mosè: Chi ti fa parlare con tanto orgoglio? Io stesso, che ti ho elevato così in alto! (*Ex.r.* 6, a 6,2). In un'altra parabola, in cui è il re stesso che cerca una sposa, il *sarsôr* è il procuratore. Quando la donna si concede ad un altro, egli straccia la trascrizione del matrimonio. Così Mosè spezzò le tavole della legge (*Ex.r.*43, a 32,11). Dunque Mosè, come mediatore, è l'agente intermediario che prepara l'incontro fra Dio e il suo popolo. In *Ex.r.*3, a 3,13 (Strack-Billerbeck III 556) Mosè dice: Sarò per una volta il *sarsôr* fra te e loro, se tu vuoi dare ad essi la dottrina della legge. Essendo la Torà tutta fuoco, anche la faccia del *sarsôr* divenne di fuoco (*Ex.*34,30; *Tanh.jtrw* § 16,97 a [ed. di Varsavia 1879]). Gli Israeliti non potevano guardare la faccia del mediatore in conseguenza dell'adorazione del vitello d'oro (*Pesikt.* § 5, p. 45 a, Strack-Billerbeck III 515, cfr. 31). Come la Torà è stata data per mano di un mediatore (*'al jᵉdê sarsôr*, cfr. *Gal.*3,19), così può essere trasmessa soltanto *'al jᵉdê sarsôr*, cioè da un *interprete* diverso dal lettore della comunità (*Meg.j.*74 d 12 s., Strack-Billerbeck III 556). Perciò il concetto di mediatore si concentra completamente su Mosè.

Del tutto isolata è l'annotazione in *Tanh. jtrw* § 10, p. 95b (ed. di Varsavia 1879), che parla di tre mediatori: Miriam, Aronne, Mosè. Benché nettamente più in rilievo degli altri, Mosè resta un uomo defettibile. Commette un peccato di orgoglio (→ coll. 138 s.). Deve poi soffrire anche per i peccati del popolo. Mentre neppure gli angeli maggiori lo potevano guardare in faccia prima dell'adorazione del vitello, dopo di questa egli stesso non riusciva a sostenere lo sguardo neppure degli ultimi angeli del servizio (per il seguito della citazione vedi coll. 138 s.). Solo in rarissimi casi si afferma che Mosè osservò tutta la Torà; è più facile che lo si dica di altri, tra cui, curiosamente, suo padre (Strack-Billerbeck I 815 s.). Però, sotto l'influsso del mito dell'uomo primigenio, nelle leggende rabbiniche posteriori Mosè fu esaltato come un essere sovrumano[66].

Il giudaismo rabbinico non dimostra inizialmente nessuna comprensione per il profondo sviluppo che l'idea di mediatore raggiunge nella figura del Servo di Dio sofferente. Ciò sarebbe particolarmente sorprendente se da *Ecclus* 48,10 ss. si dovesse trarre la conclusione, peraltro scarsamente fondata, che i canti dello *'ebed-jhwh* siano stati interpretati in senso messianico in epoca precristiana. Tuttavia è assai caratteristica la concezione registrata in *Tg.Is.* a 52, 13-53,12[67], dove lo *'ebed-jhwh* dei canti è messo chiaramente in rapporto col Messia. Ma invece che inserire il dolore vicario entro l'idea messianica, l'interpretazione del resto è piegata in modo che porti logicamente alla glorificazione d'Israele e alla sottomissione dei popoli con la forza; l'intervento di un mediatore viene eliminato, eccetto che per un piccolo resto, per il quale intercede il Messia. Ecco i versetti decisivi del rifacimento targumico: «3. Perciò si cambierà in disprezzo e scomparirà la gloria di tutti i regni; diverranno deboli e miseri, ecco, come un uomo dolente e destinato alla malattia, e come quando il volto della shekinà si allontana da noi, essi saranno disprezzati (plur.) e tenuti in nessun conto. 4. Per questo egli pre-

[66] Ricco materiale trovasi in → MURMELSTEIN 51 ss.

[67] → DALMAN, → SEIDELIN. Il testo trovasi anche in STRACK-BILLERBECK I 482 s. Noi seguiamo la traduzione del Seidelin. Alcuni particolari sono discussi; ma non è possibile dubitare della tendenza generale.

gherà per le nostre colpe, e le nostre trasgressioni saranno perdonate per amor di lui, mentre si crede che noi siamo calpestati, cancellati davanti a Jahvé e umiliati. 5. Ed egli ricostruirà il tempio, sconsacrato per colpa nostra e alienato a causa delle nostre trasgressioni, e per mezzo della sua dottrina sarà grande per noi la pace, e se noi ci raccogliamo intorno alle sue parole, i nostri peccati saranno rimessi... 7. Quando egli prega, ottiene risposta; prima ancora di aprir bocca, viene esaudito. Egli consegnerà i forti delle genti come se fossero un agnello da macello o una pecora muta davanti al tosatore, e non c'è nessuno che apre bocca e dice una parola al suo cospetto... 10. E Jahvé si compiacque di provare e setacciare il resto del suo popolo per purificare le loro anime dal peccato: esse vedranno il regno del loro Messia. I figli e le figlie saranno numerosi, avranno lunga vita; se serviranno la Torà di Jahvé nel suo beneplacito, troveranno la felicità».

Si tratta di un fraintendimento totale, ancor più sorprendente se si pensa che altrimenti l'idea del dolore vicario non è affatto estranea al giudaismo (cfr. *4 Mach.*6,28 s.; 17,22; *B.M.* 85a, di R. Eleazar) ed è possibile rintracciare con certezza, almeno fino al sec. II d.C., tradizioni su un Messia che soffre e muore[68]. Per ragioni oggettive il pensiero giudaico trova estremamente difficile giungere alla sintesi come è indicata in *Is.*53[69]. Solo nel medioevo, in un periodo di gravi pressioni esterne e di acri controversie col cristianesimo, lo studio approfondito della Scrittura portò a pensare a un Messia che soffre vicariamente, ma senza morire[70]. Prescindendo dallo svolgimento ulteriore della dottrina riguardante la sapienza (*Ecclus* 24,3 ss.; *Bar.*3,9 ss.; *Hen. aeth.* 42,1 s.; 91,10 e *passim*), il giudaismo ha continuato a sviluppare la dottrina dell'intermediario divino solo in quanto, partendo da *Dan.*7,13 s. e in ultima analisi dal mito dell'uomo primigenio, ne ha tratto il tipo del Messia apocalittico trascendente (→ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). La memrà Adonai invece non è un'ipostasi mediatrice (Strack-Billerbeck II 302 s.). E il Metatron (*metator* = misuratore di terreni, alloggiatore o amanuense; → IV, col.582, n.30) non è altro che l'angelo precursore. Anche Jahvé è chiamato così quando mostra a Mosè la terra promessa o precede il suo popolo. Il concetto di mediatore ne sta molto lontano[71].

[68] In gran parte divise fra il Messia ben Joseph e il Messia ben David. *4 Esdr.*7,29 non appartiene a questo gruppo, perché in esso si tratta della morte del Messia *dopo la fine* del suo regno. Il Messia ben Joseph (anzitutto *Sukkà b.* 52a Bar), dopo alcune vittorie iniziali e un regno felice di quarant'anni, cadrà in una zuffa di piazza contro Gog e Magog e sarà rimpianto disperatamente da Israele (*Leqah Tob.Nu.*24,17, STRACK-BILLERBECK II 298). Forse nella sua figura è rispecchiata la tragica fine degli zeloti nelle guerre giudaiche. Però alla sua morte non si attribuisce un significato espiativo e di mediazione. Cfr. R. MEYER, *Der Prophet aus Galiläa* (1939) 80 ss. La passione del Messia ben David ha luogo prima della sua entrata in carica e serve di prova anche per lui (anzitutto *Sanh. b.* 98 a.b). Ambedue i testi sono tannaitici. Malgrado alcune allusioni al Servo di Jahvé nella letteratura apocalittica, non è probabile che l'attesa di un Messia sofferente nel senso di *Is.*53 sia esistita, in età neotestamentaria, come dottrina segreta fra il popolo (→ JOACH. JEREMIAS 106 ss.). Questo pensano non solo autori meno recenti, come SCHÜRER, II 648 ss., ma anche VOLZ, *Jes.* II 185 n. 2, → G. KITTEL: DTh 3 (1936) 166 ss., spec. 175 ss. e → SEIDELIN 230 s.

[69] Forse il Targum polemizza proprio contro l'idea del Messia sofferente.

[70] Più ampia notizia in → DALMAN, spec. 49 ss. Cfr. il bel canto del Machzor polacco, 72 s., che risale probabilmente a Eleazar ben Qalir.

[71] BOUSSET-GRESSM. 353 s. → MOORE: HThR

2. *Il giudaismo ellenistico*

Ogni tanto, ma con percettibile esitazione, compaiono in Filone gli angeli quali mediatori fra cielo e terra. Essi salgono e scendono per la scala celeste, οὐχ ἐπειδὴ τῶν μηνυσόντων ὁ πάντη ἐφθακὼς θεὸς δεῖται, ἀλλ᾽ὅτι τοῖς ἐπικήροις ἡμῖν συνέφερε μεσίταις καὶ διαιτηταῖς λόγοις χρῆσθαι, «non perché Dio onnipresente abbia bisogno di informatori, ma perché a noi mortali conveniva disporre di logoi in funzione di mediatori e conciliatori, perché davanti al Signore dell'universo e alla potenza così grande del suo dominio siamo presi da stupore e timore». Il termine è usato qui in forma ebraizzante nel sign. 3. Gli angeli, o λόγοι, stabiliscono il collegamento fra il cielo e la terra. Questo senso ha dato il suo colore anche a διαιτητής. Poiché non si può sostenere rigorosamente che gli angeli siano arbitri fra Dio e gli uomini, διαιτητής ha qui, approssimativamente, il significato di 'conciliatore'. Ma l'accostamento dei due sinonimi dimostra pure che vi è incluso il sign. 1. Un uso esattamente corrispondente a questo si ha nei Testamenti dei XII Patriarchi. In *test.D.* 6,2, dell'angelo che intercede per Israele (παραιτουμένῳ ἡμᾶς) è detto: ὅτι οὗτός ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ τῆς εἰρήνης τοῦ Ἰσραὴλ κατέναντι τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, «poiché questi è il mediatore fra Dio e gli uomini e sta per la pace d'Israele davanti al regno di Dio»[72] (cfr. *test.L.* 5,6). Anche qui i concetti di negoziatore e pacificatore si sovrappongono. Il mediatore per eccellenza è Mosè[73], del quale Filone parla trattando degli angeli (→ sopra), in *som.* 1,143: οὗ λαβόντες ἔννοιαν ἐδεήθημέν ποτέ τινος τῶν μεσιτῶν λέγοντες, «della quale avendo preso coscienza, una volta pregammo uno di tali mediatori, dicendo...» (segue *Ex.* 20,19). Appare inoltre, come sinonimo, ὑπηρέται ἄλλοι, «altri servitori». Qui si torna perciò a sentire l'uso ebraizzante. Ma nell'applicazione a Mosè, καταπλαγεὶς δὲ καὶ ἀναγκασ- un patrimonio ideale dell'A.T. entra nel concetto ellenistico (sign. 1.) come in una forma predisposta. Riferendosi all'episodio del vitello d'oro, Filone dice che Mosè, καταπλαγεὶς δὲ καὶ ἀναγκασθεὶς πιστεύειν ἀπίστοις πράξεσιν οἷα μεσίτης καὶ διαλλακτὴς οὐχ εὐθὺς ἀπεπήδησεν, ἀλλὰ πρότερον τὰς ὑπὲρ ἔθνους ἱκεσίας καὶ λιτὰς ἐποιεῖτο συγγνῶναι τῶν ἡμαρτημένων δεόμενος. εἶτ᾽ ἐξευμενισάμενος ὁ κηδεμὼν καὶ παραιτητὴς τὸν ἡγεμόνα ἐπανῄει χαίρων ἅμα καὶ κατηφῶν, «turbato e costretto a credere a cose incredibili, non si ritirò subito, essendo egli *mediatore* e *conciliatore*, ma prima proferì suppliche e preghiere per il perdono dei peccati del popolo. Soltanto dopo che egli, *curatore* e *intercessore* qual era, aveva pacificato il Signore, ritornò lie-

62 ss. L'opinione di WEBER 178 ss. è erronea. Il tentativo di derivare Metatron da *metator* è del tutto errato.

[72] Molto interessante è la variante ἐχθροῦ, poco attestata ma originale e significativa, nella quale si potrebbe intravedere ancora l'immagine dell'arbitro fra gli elementi.

[73] Così anche *ass.Mos.* 1,14: *itaque excogitavit et invenit me, qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius*; in greco presso Gelasius, *commentarius actorum concilii Nicaenei* (SCHÜRER III[4] 294): καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην. Lo scritto fu compilato subito dopo la morte di Erode il Grande. Vi scorgiamo nascente l'idea della preesistenza del mediatore dell'alleanza. Sulla locuzione μεσίτης τῆς διαθήκης → col. 96. La traduzione *arbiter* tradisce una sensibilità ellenistica (sign. 1). L'originale palestinese però intendeva forse il sign. 2.

to e triste ad un tempo» (*vit.Mos.*2[3] 166). Si notino i sinonimi di μεσίτης. Mentre qui tutto resta al livello umano, altrove Filone tende ad applicare il concetto cosmologico di mediatore (→ coll.109 s.) a Mosè, accostandolo così al Logos. Lodando il dono ricevuto, Mosè disse: κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν, οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων, παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφηνιάσαι ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γεγονὸς ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον, παρὰ δὲ τῷ φύντι πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἵλεω θεὸν περιιδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον, «e io mi trovai fra il Signore e voi (*Deut.*5,5), non essendo né ingenerato come Dio, né generato come voi, ma stando in mezzo fra due estremi, come ostaggio di (garante per) entrambi: del Creatore, in pegno che il creato non si rivolti completamente e si stacchi da lui, preferendo il disordine all'ordine; della creatura, per la ferma fiducia che il Dio benevolo non trascuri mai la sua opera» (*rer. div. her.*206). La compresenza di motivi cosmologici e soteriologici è quanto mai singolare. In questo senso in Filone anche μεσιτεύειν diventa un termine tecnico (→ col. 104).

Fu il giudaismo il primo che sviluppò tecnicamente il concetto di mediatore. Esso però comprese solo in parte la ricchezza e profondità delle idee dell'A. T. su cui era fondato; semmai, in questo, il giudaismo ellenistico precedette quello rabbinico. Ed è appunto per influssi stranieri che si manifesta la tendenza ad elevare il mediatore del patto al grado di semidio.

Così Filone dice anche del sommo sacerdote: βούλεται γὰρ αὐτὸν ὁ νόμος μείζονος μεμοιρᾶσθαι φύσεως ἢ κατ' ἄνθρωπον, ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας, μεθόριον, εἰ δεῖ τἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν, ἵνα διά μέσου τινὸς ἄνθρωποι μὲν ἱλάσκωνται θεόν, θεὸς δὲ τὰς χάριτας ἀνθρώποις ὑποδιακόνῳ τινὶ χρώμενος ὀρέγῃ καὶ χορηγῇ, «infatti la legge vuole che egli sia posto per natura più in alto dell'uomo, accostandolo maggiormente alla divinità, in modo che assuma, per dire il vero, una posizione media fra ambedue; affinché per mezzo d'un *essere intermedio* gli uomini si concilino a Dio e Dio possa concedere e assegnare le grazie agli uomini per mezzo d'un servo» (*spec.leg.*1,16).

E. IL CONCETTO DI MEDIATORE NEL N.T.

1. *L'uso dei vocaboli*

Ambedue i vocaboli sono rari nel N. T.: μεσίτης ricorre soltanto nel *corpus* paolino e nella Lettera agli Ebrei, μεσιτεύειν solo in quest'ultima, e per di più come *hapax legómenon*. Per comprenderli bisogna partire dall'uso greco-giudaico (sign. 3.). Nella Lettera agli Ebrei si ha in aggiunta un carattere specificamente ellenistico (sign. 1.). Manca il significato 2.

*Gal.*3,19 s.: τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεὶς δι'ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου. ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, «a che dunque la legge? Essa fu aggiunta per le trasgressioni, finché non venisse il seme a cui era stata fatta la promessa; e fu disposta per mezzo di angeli per mano di un mediatore. Ma non si dà mediatore se vi è uno solo; e Dio è uno solo». I versetti precedenti hanno spiegato che la promessa fatta ad

Abramo e ai suoi figli non si basa sulla legge e non può essere annullata per la legge. Di qui sorge il problema se la legge persegua uno scopo voluto da Dio. Paolo vuol giungere a una risposta positiva (vv. 21 ss.). Ma all'inizio la risposta è quanto mai sorprendente[74]. Dio aveva certamente avuto parte nella promulgazione della legge; ma questa era un'aggiunta – valida solo per un certo tempo (ἄχρις οὗ κτλ.) e propriamente assurda – al testamento della promessa (προσετέθη, cfr. παρεισῆλθεν, *Rom.* 5,20; παρεισῆλθον, *Gal.* 2, 4). Essa aveva il compito di aumentare le trasgressioni (τῶν παραβάσεων χάριν, cfr. *Rom.* 4,15; 5,20; 7,7 ss.; 11, 32). Le quattro parole seguenti, tanto discusse, non possono quindi mirare a un'esaltazione della legge, ma a una sua degradazione. Solo alla luce di questo presupposto la conseguenza antinomistica del v. 21 appare logica, anche se poi verrà rifiutata. La partecipazione degli angeli alla promulgazione della legge non è dunque messa in rilievo per elogiarla, come si fa nel giudaismo (*Deut.* 33,2, LXX; Flav.Ios.,*ant.* 15,136; *Iub.* 1,29 [Strack-Billerbeck III 554 ss.]; cfr. *Act.* 7,38.53; *Hebr.* 2,2), ma piuttosto per sottolinearne l'inferiorità (→ I, col. 227). Ciò che resta dubbio è solo se Paolo nel parlare degli angeli intenda presentarli come organi subordinati del legislatore divino o come autori relativamente indipendenti (→ II, col. 911 ss.) della legge. Il contesto accredita la seconda interpretazione. A questa spiegazione si adatta al meglio anche la considerazione connessa col concetto di mediatore. ἐν χειρὶ μεσίτου (v. 19) è un ebraismo che sta per *b^{e}jad*; cfr. *Meg. j.* 74d, 12 s. (Strack Billerbeck III 556): la Torà vien data *'al j^{e}dê sarsôr.* Anche Paolo, con μεσίτης, intende indicare concretamente e semplicemente Mosè. Questi però non è detto in concreto il mediatore (ὁ μεσίτης), ma è sussunto sotto il concetto di μεσίτης, secondo un uso che è di pretta marca greco-giudaica (sign. 3.)[75]. Il v. 20 vi connette un'osservazione che non deriva dalla figura concreta di Mosè, ma essenzialmente dal concetto di *negoziatore* e di *parlamentare*: perciò usa l'articolo, ma in senso generico. Il v. 20^a è dunque una massima generale. Il primo δέ collega questa al v. 19^a, come premessa maggiore, mentre il secondo δέ collega il v. 20^b al v. 20^a come premessa minore e opposta. ἑνός corrisponde dunque a εἷς, e come questo è maschile. È controverso se le due parole debbano essere intese in contrasto a) con la dualità delle parti contraenti, oppure b) con una pluralità di una delle parti. L'ipotesi a) suggerisce questo ragionamento: un mediatore tratta di regola fra due parti, ma Dio è uno; quindi la legge emanata mediante un intermediario è un contratto o un compromesso, non è espressione diretta della volontà di Dio[76]. Ma in questo caso la menzione degli angeli nel v. 19^b sarebbe superflua. Perciò l'ipotesi b) si adatta meglio al contesto: poiché un mediatore rappresenta di solito una pluralità (o anche due pluralità), la legge non deriva da Dio, o comunque non direttamente da Dio, che è uno, ma dalla pluralità menzionata al v. 19^b, cioè dagli angeli[77]. In questa spiegazione l'obiezione del v. 21 s'inquadra con

74 Persino agli amanuensi cristiani essa ha fatto difficoltà, come dimostrano le numerose varianti. Per il pensiero giudaico è completamente scandalosa.

75 L'idea d'un Mosè custode della legge e ponte fra Abramo e Cristo (→ MITTEIS, *Herm.* 617, al seguito di HALMEL) non trova appoggio nel testo.

76 F. SIEFFERT (^{9}1899); E.W. BURTON (1921), LAGRANGE, *ad l.*

77 LIETZMANN, LOYSY, A. OEPKE, *Gal., ad l.*; A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Pau-*

logica perfetta. Dunque l'uso di μεσίτης è qui puramente giudaico, non ancora toccato dal cristianesimo. Per il ragionamento dell'Apostolo potrebbe essere pericoloso chiamare Cristo un μεσίτης, proprio perché ciò suggerirebbe una conclusione analoga anche a proposito della promessa.

Diverso è il caso di *1 Tim.* 2,5 s.: εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις, «unico è Dio e unico è il mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che diede se stesso in riscatto per molti, testimonianza a tempi debiti». Qui il concetto di mediatore è cristianizzato. La massima fonda l'universalità della volontà salvifica divina affermata al v. 4 [78]. Questo concetto esige l'idea dell'unicità di Dio e del mediatore; in entrambi i casi εἷς è un predicato [79]. Il mediatore fra Dio e Israele, su cui si basa il particolarismo giudaico [80], è sostituito dal μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, che, in corrispondenza dell'unicità di Dio e dell'umanità, è uno. Egli viene chiamato espressamente uomo, per mettere in rilievo che appartiene a tutti quelli che hanno un volto umano [81]. Il valore universale della sua oblazione mediatrice nella morte ottiene da Dio che tutti abbiano parte nella salvezza. Questo atto salvifico è l'oggetto centrale delle testimonianze apostoliche, che sono anch'esse destinate a tutti. μεσίτης è colui che rappresenta Dio davanti agli uomini e gli uomini davanti a Dio e porta entrambi a contatto; egli è 'procuratore' e 'negoziatore' (sign. 3. nel senso di *sarsôr*). Che egli procuri la pace fra Dio e gli uomini non emerge dal contesto con tanto rilievo da dover supporre un rapporto diretto col sign. 1. Questo significato potrebbe riecheggiarvi soltanto in modo indiretto, in quanto esso non è estraneo, insieme all'A.T., all'estensione del concetto religioso di mediazione nel greco giudaico, per cui μεσίτης si avvicina al senso di 'conciliatore' (→ coll. 104; 143 ss.). La novità, in confronto con tutte le concezioni precedenti di mediatore, sta nel fatto che la funzione di μεσίτης è applicata esclusivamente a Cristo e che partendo da qui viene affermata l'unicità e universalità del rapporto. Così il concetto di mediazione assume un valore positivo che difficilmente si concilia con la valutazione negativa di *Gal.* 3,19 s. Però non è raro che la dialettica paolina conduca a contraddizioni di logica formale [82]. Oggettivamente, è del tutto conforme alle idee di Paolo che dall'u-

---

lus (1930) 71. ZAHN, *Gal., ad l.* e J. GRÜNDLER: NkZ 39 (1928) 549 ss., pensano che la pluralità sia il popolo che riceve la legge; ma è molto improbabile che ciò si accordi col pensiero dell'Apostolo.

[78] Non solo, come suppone B. WEISS, *ad l.*, l'unità della via salvifica (v. 4b). La riproduzione di una forma solenne (DIBELIUS, *Past., ad l.*) non escluderebbe uno stretto contesto reale.

[79] Contro εἷς come soggetto (B. WEISS, forse anche DIBELIUS, *Past.*) stanno pure tutte le analogie (*Rom.* 3,30; *Gal.* 3,20; cfr. anche *1 Cor.* 8,6; E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ [1926] 134; 227 ss.; 254 ss.). Alla mancanza dell'articolo non si deve dare un peso decisivo.

[80] Una polemica contro il particolarismo ecclesiastico a questo punto (SCHLATTER, *Past., ad l.*) può nascere solo da un'esegesi 'pneumatica'. Piuttosto si annunzia l'autocoscienza della chiesa 'cattolica'.

[81] La corrispondenza fra ἀνθρώπους (v. 4) e ἀνθρώπων e ἄνθρωπος (v. 5) salta agli occhi. Ovviamente Cristo non è detto uomo per escludere la sua divinità, e neppure, in contrasto con tendenze docetiche, in quanto uomo ideale appartenente a un unico gruppo, ma per indicare che egli appartiene a tutti gli uomini, senza differenza.

[82] Così Paolo, in *Gal.* 3,16, argomenta partendo da σπέρμα al singolare, benché sappia be-

nità di Dio derivi l'estensione illimitata della sua volontà salvifica e che questa volontà non si realizzi nell'attualità umana, ma in Cristo, nella sua oblazione di sé nella morte (*Rom.*3,30; 5,18; 11,32; *1 Cor.* 15,22; *Gal.* 1,4; 3,14 e *passim*). La designazione di questa funzione di Cristo mediante il termine μεσίτης non è esclusa da *Gal.*3,19 più di quanto l'opposizione alla legge mosaica non impedisca all'Apostolo di parlare del νόμος τοῦ Χριστοῦ (*Gal.*6,2). Cristo è l'antitipo di Mosè (*1 Cor.*10,2 da confrontare con 1,13; *Rom.*6,3).

Il concetto di μεσίτης assume una coloritura più ellenistica in *Hebr.*8,6: νῦν δὲ διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται, «ora però egli ha ottenuto in sorte un ministero più eccellente, essendo mediatore di una alleanza superiore, sancita con maggiori promesse»; 9,15: καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας, «e per questo egli è mediatore di una nuova alleanza, affinché, per la morte avvenuta in riscatto delle trasgressioni contro la prima alleanza, i chiamati prendano parte alla promessa dell'eredità eterna»; 12,24 (in un'enumerazione dei beni della salvezza che comincia al v. 22 con προσεληλύθατε, «vi siete accostati...»): καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ Ἰησοῦ, καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ, «e a Gesù, mediatore della nuova alleanza, e al sangue dell'aspersione che parla più validamente di quello di Abele».

In tutti questi passi è caratteristica la congiunzione di μεσίτης con διαθήκη. Quest'ultima significa fondamentalmente, secondo i LXX, 'alleanza', o meglio 'disposizione salvifica' di Dio. Però in 9,16 ss., per mettere in evidenza la necessità della morte di Gesù, l'autore completa questo significato, provvisoriamente, con quello di 'testamento', 'ultima decisione della volontà', divenuto termine tecnico nella *koinè* profana più recente[83]. Un caso analogo si ha per μεσίτης. Sempre si vuol dire anzitutto che Gesù supera e sostituisce il mediatore dell'A.T. (Μωϋσῆς, 8,5; 9,19; 12,21). L'autore non ha quindi coniato lui stesso il termine teologico μεσίτης, partendo da presupposti ellenistici, ma l'ha preso dalla tradizione giudaica e cristiana. Perciò la prima traduzione corretta di esso è, ancora una volta, *mediatore* (sign. 3 = *sarsôr*)[84]. Ma vi sono due motivi che impediscono di fermarsi semplicemente a questo punto: 1. in 7,22 Gesù è chiamato κρείττονος διαθήκης ἔγγυος, dove la marcata concordanza rende probabile che per l'autore → ἔγγυος sia sinonimo di μεσίτης. Ma questo è pos-

ne, secondo *Rom.*4,16, che esso può indicare tutta la discendenza. *Rom.*5,13: ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, «il peccato non viene imputato, non essendovi una legge», sta in contrasto con *Rom.*2,12 ss., e così la legge del paradiso presupposta in *Rom.*5,14 è in rapporto alquanto teso con *Gal.*3,17. Se le lettere pastorali non sono state scritte da Paolo, la differenza delle espressioni non è affatto sorprendente.

[83] → διαθήκη II, coll. 1083 ss. Ravvisare ovunque il significato di 'testamento' (RIGGENBACH, *Hebr.*) è impossibile, non meno che tradurre sempre con 'alleanza' (covenant, MILLIGAN, CARR). Lo stesso alternarsi di significati si ha in *2 Cor.*3,6.14; *Gal.*3,15.

[84] RIGGENBACH, *Hebr.*, a 8,6: *mediatore* di un bene. Ma le spiegazioni di Teofilatto: μεσίτης καὶ δότης (τοῦ εὐαγγελίου) e quella di Eutimio: μεσίτης ἀντὶ τοῦ ὑφηγητὴς καὶ δοτήρ si basano su un significato molto sbiadito e forse adattato al caso considerato (→ col. 99). διαθήκης è certamente un genitivo oggettivo, di oggetto *interno* → col. 99.

sibile soltanto se egli, in quanto ellenista, percepisce dal concetto teologico di mediatore, o entro lo stesso, anche il sign. 1., soprattutto nel senso e) e forse b). Questo porta poi all'idea di un'obbligazione assunta, del cui mantenimento Gesù si fa garante, restando in certo modo impegnato egli stesso come debitore. Qui il pensiero è rivolto alla promessa divina della salvezza: Gesù si è impegnato con gli uomini a far sì che essa non resti lettera morta, ma che la salvezza venga compiuta[85]. 2. il passo 6,17 dice: ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ θεὸς ἐπιδεῖξαι τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ, «volendo Dio in questo dimostrare ancor più agli eredi della promessa la inamovibilità della sua volontà, l'ha garantita con un giuramento». Qui μεσιτεύειν non può significare 'mediare', 'trasmettere', perché è senza oggetto, e neppure 'essere mediatore', perché non esiste un'istanza superiore che possa essere rappresentata da Dio di fronte agli uomini. L'unica traduzione possibile è *garantire, impegnarsi in una garanzia*[86]. Mentre Dio, avendo promesso, era in certo modo una delle parti, si pose, per così dire, su un terreno neutrale, giurando e inoltre garantendo il giuramento (→ coll. 104; 105), e così assicurò l'adempimento della sua promessa. Ciò riporta μεσίτης al sign. 1. Questa interpretazione ellenistica è facilitata dal fatto che nel diritto ereditario ellenistico l'espressione μεσίτης διαθήκης è bensì rara, ma non impossibile (→ col. 96). Poiché però il significato di mediatore resta quello fondamentale, μεσίτης è in realtà più che ἔγγυος. Quest'ultimo mette in rilievo soltanto la garanzia della salvezza, mentre l'altro fa risaltare anche il compimento dell'iniziativa salvifica, in cui rientra anzitutto la morte mediatrice.

2. *Teologia della mediazione nel* N.T.

Il fatto che il concetto di mediatore non sia enunziato espressamente da Gesù, ma soltanto dalla comunità, induce a chiedersi se questa idea, seguendo la 'legge' sopra accennata (→ coll. 123 s.), non sia un'aggiunta della comunità. Questa domanda è suggerita pure da altri motivi e costituisce un problema centrale della teologia del N.T. Ad essa si deve rispondere che l'idea di mediatore è originaria. Essa si riveste bensì, progressivamente, di forme preesistenti, ma mantiene la sua originalità neotestamentaria.

a) *Gesù*. Dato che nei sinottici, soprattutto in *Lc.* 18,9-14 e *Lc.* 15,11 ss., l'autocoscienza di Gesù è alquanto in ombra, si è voluto dedurre che il Gesù storico sarebbe stato l'annunziatore d'una religiosità senza mediatori. Ma anche in questo caso le parabole vogliono soltanto mettere in forte rilievo un'idea che importa nel contesto, e non offrono una completa descrizione allegorizzante della salvezza. Il pubblicano nel tempio prega come un giudeo, rivolgendosi al Dio della rivelazione. Nel racconto del figliol prodigo Gesù vuole

---

[85] → III, coll. 9 s. Che Cristo garantisca per gli uomini davanti a Dio (O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* [1936] a 7,22) è meno ovvio e non corrisponde al pensiero della Lettera agli Ebrei.

[86] Così RIGGENBACH, WINDISCH, *Hebr., ad l.*

invece giustificare il proprio comportamento coi peccatori. Egli dichiara il perdono dei peccati al paralitico in un modo che ai capi del giudaismo sembra sacrilego (*Mc.* 2,1 ss.; cfr. *Lc.* 7,36-50). La sua autotestimonianza, storicamente convincente appunto perché riservata, non manca affatto nei sinottici, anche se si prescinde dalle ultime confessioni aperte (*Mt.* 21,1 ss.; 26,64 par.). Gesù pone precise esigenze (*Mt.* 10,37 ss. par.) e dà precise risposte (*Mt.* 11,28 ss.). Egli è il solo che conosce e rivela il Padre (*Mt.*11,27 par.); fa dipendere il destino eterno dell'uomo dal riconoscimento della sua persona (*Mt.*10, 32 s. par.); è il giudice universale (*Mt.* 25,31 ss.). Il Gesù che le fonti presentano in modo convincente[87] nella situazione escatologica è soltanto questo, e non certo il Gesù della ricerca psicologizzante.

Però la coscienza della propria eccellenza si riveste in Gesù delle forme storiche già delineate. Quella che è posta meno in rilievo è la sua posizione di antitipo di Mosè. In *Mt.*5,20 ss., parlando sul monte, Gesù non intende offrire una Torà nuova, ma addurre esempi per mostrare che egli non diminuisce, bensì aumenta le esigenze morali a confronto della casuistica rabbinica[88]. La celebrazione della cena, pur essendo avvenuta storicamente durante il banchetto pasquale (→ v, coll. 521 ss.), ha bensì come sfondo la liberazione dalla schiavitù d'Egitto e la conclusione del patto dell'alleanza sul Sinai, ma non lascia dubbi sulla differenza fra l'alleanza nuova – che si doveva attendere secondo *Ier.*31,31 ss. – e quella antica. Dal confronto di *Mt.*11,25 ss. con *Ecclus* 51 risulta chiaramente che Gesù sa di fare tutt'uno con la sapienza divina[89]. La forma principale della coscienza mediatoria di Gesù è la sua condizione di Figlio di Dio e dell'uomo apocalittico-messianico (→ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). L'atto suo più originale sembra essere stato quello di congiungere indissolubilmente questo ideale di potenza con l'ideale d'umiltà del Servo di

87 «La confusione caotica nei racconti avrebbe dovuto far concludere che gli avvenimenti sono stati messi a soqquadro dalla natura vulcanica di un'autocoscienza insondabile e non da qualche negligenza nella tradizione» (A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*⁴ [1926] 391). JOACH. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender* (BFTh 33,4 [1930]), ha visto giustamente il quadro complessivo, per quanto restino molti problemi di dettaglio. I recenti tentativi di eliminare con procedimenti critici la coscienza di mediatore del Gesù storico (E. WINKEL, *Der Sohn*² [1938]; R. THIEL, *Jesus Christus und die Wissenschaft* [1938]), non resistono all'esame scientifico. Un'esposizione convincente, se si prescinde da alcuni particolari, si ha in E.C. HOSKYNS, *The Riddle of the N.T.* (1936).

88 περισσεύειν in *Mt.*5,20 non è un concetto qualitativo, ma quantitativo. Soltanto riconoscendo questo si comprendono nel loro contesto i versetti precedenti e quelli seguenti. Cfr. A. OEPKE, *Jesus und das Alte Testament.* (Theologia militans, Nr. 21 [1938]).

89 Altri particolari su questo punto, ma con conclusioni discutibili, in E. NORDEN, *Agnostos Theos* (1913) 280 ss.

Dio (→ coll. 131 ss.). La coscienza della sua missione è in Gesù orientata con grande prevalenza sul Deutero e Tritoisaia[90], benché il riferimento esplicito sia raro. In quanto Servo di Dio, egli offre la sua vita λύτρον ἀντὶ πολλῶν, «in riscatto per molti» (*Mc.* 10,45 par.), e sa che Dio riconoscerà questa sua mediazione. Solo dopo morto e risuscitato egli è mediatore nel senso pieno della parola.

b) *La comunità primitiva.* Si suppone frequentemente che sia stata la comunità primitiva a creare, per fede, l'immagine di Gesù mediatore, quale è delineata nei vangeli; ma l'idea già non regge di fronte a una descrizione che è semplice, eppure così perfetta, che non può non essere basata sulla realtà. Ancor meno, poi, regge se si considera la brevità del tempo a disposizione. Nel buddismo e nell'islamismo sono stati necessari dei secoli per trasformare un uomo fondatore di una religione in un semidio. Nella fede della comunità primitiva, quale possiamo riconoscere molto bene attraverso gli Atti e le lettere di Paolo, vive fin dall'inizio un Signore elevato dalla resurrezione alla gloria celeste, di cui si attende con ansia la venuta per l'istaurazione del regno di Dio[91]. L'origine del cristianesimo sarebbe completamente inspiegabile, se la vita terrena di Gesù non si distinguesse radicalmente dalla vita di un qualunque maestro o profeta, e se fosse stata la comunità primitiva ad attribuirgli per prima il ruolo di mediatore della salvezza[92].

La fede della comunità si basa visibilmente sulla sintesi di Figlio dell'uomo e Servo di Dio, creata dallo stesso Gesù. Ciò che ad essa si è aggiunto è soltanto l'adempimento verificatosi col venerdì santo, con la pasqua e la pentecoste. La teologia della mediazione è invece ai primissimi inizi. Idee di preesistenza non son ancora riscontrabili, ma stanno nell'aria. L'affermazione della ripresa del mito sincretistico nel messaggio del cristianesimo delle origini, per quanto frequente, è improbabile.

c) *Paolo.* Quando, nel giorno di Damasco, si converte alla fede nel Cristo risorto, Paolo adotta la fede della comunità primitiva, pur trasformandola in un'esperienza personale. È superfluo dimostrare che egli non annunziò mai una religiosità senza mediazione e non pretese mai di essere lui il mediatore in senso assoluto. Senza volatilizzare o svalorizzare la vita terrena di Gesù, egli pose al centro la croce e la resurrezione in modo ancor più esclusivo di quanto

---

[90] Lo contesta a torto → VOLZ, *Is.* II,185.

[91] Contro l'opinione di Bousset, in parte divergente, cfr. P. WERNLE, *Jesus und Paulus*: ZThK 25 (1915) 1 ss.

[92] D.A. FRÖVIG, *Der Kyriosglaube des N.T. und das Messiasbewusstsein Jesu* (BFTh 31,2 [1928]).

non fosse avvenuto fino allora. In questa duplice azione divina s'è compiuto il passaggio dall'antico al nuovo eone. Il battesimo consente la partecipazione all'atto che chiude l'era antica e inaugura quella nuova e che è compiuto fondamentalmente nel mediatore (*Rom.*4,25; 6,1 ss.). Il compimento ultimo è soltanto questione di tempo. Però Paolo pensa anche al Cristo preesistente, che prende parte alla creazione (*1 Cor.*8,6; *Col.* 1,16), probabilmente sotto l'influsso dell'idea veterotestamentaria di sapienza. La fede nel Kyrios (→ v, coll. 1468 ss.), benché derivata dalla comunità primitiva (*1 Cor.*16,22), è ora accentuata in modo antitetico (*1 Cor.*8,5) e di conseguenza sviluppata con più forza (→ διά II, col. 913; ἐν III, coll. 569 ss.). Pure nuovo in Paolo (→ I, coll. 379 ss.) è il parallelo fra Adamo e Cristo (*Rom.* 5,12 ss.; *1 Cor.*15,22.45 ss.), nel quale è improbabile che si tratti semplicemente d'una modifica dell'autotestimonianza di Gesù quale figlio dell'uomo. Piuttosto, oltre le speculazioni giudaiche su Adamo, vi ha forse influito, almeno indirettamente, anche il mito sincretistico dell'uomo primordiale (→ coll. 119 s.). Ma l'applicazione che ne fa ora Paolo è di natura opposta e, in quanto tale, nuova. Per Paolo Cristo è sempre l'ultimo Adamo. Ciò vuol dire che è spezzata l'identificazione mistica fra mediatore di salvezza e mediatore di rovina, la volatilizzazione panteistica del contrasto fra Creatore e creazione decaduta, tutta la religione ontologica di redenzione. La redenzione non consiste nel fatto che l'uomo prende coscienza di ciò che è divino nel suo essere, ma nel fatto che viene redento. Adamo è solo un mediatore di rovina. A lui si oppone Cristo, che ha una funzione totalmente diversa ed è mediatore di salvezza in senso rigoroso. Non l'uomo celeste fuori del tempo è mediatore, ma il Figlio di Dio, divenuto uomo ed entrato nella storia. Quando la gnosi batte alle porte, sorgono concezioni che in qualche modo vedono realizzata in Cristo la posizione media della divinità nel cosmo (→ coll. 107 s.). In lui l'universo è compendiato (ἀνακεφαλαιώσασθαι, *Eph.*1,10) e pacificato (ἀποκαταλλάξαι, εἰρηνοποιήσας, *Col.* 1,20). In lui abita tutto il divino (→ πλήρωμα, *Col.*1,19), così che egli tiene unito l'universo e lo riempie con la sua vita (τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, *Eph.* 1,23). Ma il pensiero di Paolo cambia corso in modo estremamente significativo: il corpo universale che Cristo governa come capo, il pleroma che egli riempie da parte sua, non è, nella sua piena espressione, il cosmo, ma la → ἐκκλησία (*Eph.*1,22). Mentre nel paganesimo la mediazione soteriologica deriva dalla realtà cosmica, il rapporto nella gnosi cristiana è quasi opposto. È vero che in principio sta la mediazione cosmica del πρωτότοκος πάσης κτίσεως, «primogenito di tutta la creazione» (*Col.*1,15 s.) e che alla fine si deve

attendere la rivelazione, cioè la glorificazione cosmica di Cristo e dei suoi (*Col.* 3,4), ma nel mezzo sta la storia, con la caduta nell'abisso, il suo paradosso e il suo processo di separazione. La tendenza non è di far dipendere la salvezza dal cosmo, ma il cosmo dalla salvezza[93].

d) *Il Vangelo e le lettere di Giovanni.* La teologia di Giovanni è pervasa ancor più dall'aspirazione a far vedere in Cristo il compimento d'ogni mediazione, benché la parola non ricorra. Vi echeggiano motivi sorgenti da tutta l'esigenza religiosa dell'ambiente che circonda l'evangelista. Ma, come la gnosi paolina eleva Cristo sopra tutti gli eoni e attribuisce alla sua funzione di mediatore il carattere di assolutezza (*Col.* 2,3), così Giovanni oppone a tutti quelli che si offrono come guide verso Dio (*Io.* 10,8; 5,43) quell'unico che è la via e la verità e la vita (*Io.* 14,6)[94]. Anche qui l'idea del mediatore culmina nell'intercessione (*Io.* 17; *1 Io.* 2,1) e nella morte (10,11; 12,32; 17,19 e *passim*), il cui valore espiatorio vien sottolineato particolarmente dalla prima lettera (*1 Io.* 1,7; 2,2). Anche qui è chiaro il collegamento con *Is.* 53 (*Io.* 1,29; → I, coll. 919 ss.). Non è più possibile distinguere il Gesù terreno da quello risorto. Nella teologia giovannea si contempla la figura del mediatore partendo dalla fede pasquale della comunità.

e) *Gli altri scritti neotestamentari.* Fra gli altri scritti del N.T. soltanto la Lettera di Giacomo lascia alquanto in ombra l'idea di mediatore. Ciò dipende dal carattere particolare dello scritto. Ma questo, nella sua forma attuale, deve interpretarsi ammettendo che ciò che in apparenza manca vi è invece tacitamente presupposto. Circa gli altri scritti non vi possono esser dubbi. La Lettera agli Ebrei si serve del concetto di mediatore, anche dove non usa il termine, per far vedere che la Chiesa è il popolo di Dio dell'era salvifica[95]. La prima Lettera di Pietro si apre col ricordo dell'aspersione col sangue di Cristo e del rinnovamento del mondo per mezzo della sua resurrezione dai morti (1,2 s.), e scopre per questa via l'elezione antitipica della generazione santa, regale e sacerdotale (2,9). Ambedue gli scritti sono formalmente imbevuti, sia pure con certe diversità nei particolari, dell'idea di mediatore. La Lettera di Giuda e la seconda di Pietro sono già più lontane da

[93] H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (1930).

[94] A. OEPKE, *Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums:* Sächs. Kirchenblatt NF 1 (1937) 252 ss.; R. BULTMANN, *Das Joh.-Evang.* (1937 ss.) a 1,1 ss. I paralleli fra *Io.* e *Eph.* sono esaminati acutamente da B.W. BACON, *The Gospel of the Hellenists* (1933) 370 ss.

[95] Cfr. → KÄSEMANN, che però parte troppo unilateralmente dalla gnosi e, malgrado la comprensione che dimostra per il carattere particolare dell'evangelo, non considera sufficientemente i contesti biblici.

questo carattere originario. Però proprio le loro formule dogmatico-liturgiche mostrano che l'idea di mediazione si è ormai fissata nella fede della Chiesa, cosa, questa, che presentava qualche pericolo (*Iudae* 1.4.17.21.25; *2 Petr.* 1,1.2.8.11; 2,20; 3,18). Per l'autore dell'Apocalisse Cristo è il leone della tribù di Giuda e l'agnello immacolato, che realizza nella sua persona, unificandoli in sé, i due ideali opposti della potenza e dell'umiltà. Egli solo ha il potere di aprire i sette sigilli del libro, cioè d'intendere i segreti del governo divino del mondo (5,5 ss.). Su lui vengono trasferiti, reinterpretati, i rapporti simbolici prima intesi in senso cosmico, come il numero settenario dei pianeti (1, 12 ss. e *passim*), le dodici costellazioni dello zodiaco (21,24), lo splendore del sole, della luna e della stella mattutina (12,1 ss.; 22,16). Cristo non sta soltanto al centro del cosmo, ma guida anche la sua comunità da un'era cosmica ad un'altra.

Così la religiosità neotestamentaria è tutta ed esclusivamente orientata sull'idea di mediatore; certo non nel senso che al di fuori del mediatore non resti spazio per altre testimonianze di Dio e altri contatti con lui (→ V, coll. 143 ss.), ma solo che nel mediatore che è Cristo si compie l'offerta decisiva di Dio che si dona in quella pienezza di comunione a cui noi siamo invitati senza riserve. La rivelazione del N.T. non si lascia inquadrare in uno schema generale della storia delle religioni. Essa è nuova e indipendente, ma nello stesso tempo realizza pienamente l'idea di mediatore.

F. LA CHIESA

Se la stessa rarità del concetto di 'mediatore' nel N.T. è sorprendente, ancor più fa meraviglia la mancanza pressoché totale di esso nell'antica letteratura cristiana. Comunque μεσιτεία si trova in senso tecnico in *act. Andr.* 2 (Bonnet 38,25), a indicare la mediazione di Cristo. μεσίτης torna una volta in Cl. Al., *paed.* 3,1,2,1: τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ὁ μεσίτης ἐκτελεῖ· μεσίτης γὰρ ὁ λόγος ὁ κοινὸς ἀμφοῖν, θεοῦ μὲν υἱός, σωτὴρ δὲ ἀνθρώπων, «il mediatore compie la volontà del Padre; mediatore infatti è il Logos comune ad ambedue: figlio di Dio e salvatore degli uomini». Il concetto è qui spiegato con l'aiuto di un detto di Eraclito, citato inesattamente, che ha originariamente un senso razionale-panteistico: ἄνθρωποι θεοί, θεοὶ ἄνθρωποι, λόγος γὰρ αὐτοῖς, «gli uomini sono dèi e gli dèi uomini; infatti essi hanno in comune la ragione» (cfr. Heracl., *fr.* 62 [I 164,9 s., Diels[5]][96]. μεσιτεύειν ha un analogo significato teologico in Cl. Al., *prot.* 12,122,3: μεσιτεύοντος τοῦ λόγου. Si tratta di testimonianze isolate. Trarre delle conclusioni da questa carenza sarebbe non meno errato che a

[96] Cfr. inoltre Lact., *inst.* 4,25, che mantiene il termine greco. Gli autori latini, come Tertulliano e Prudenzio, si servono di *mediator*. Cfr. A. FORCELLINI-J. FURLANETTO-V. DE VIT, *Totius Latinitatis Lexicon* IV (1868) 74. Significativa è l'etimologia inaudita dell'*Etym. Gudianum* (ed. STURZ 388,17): Μεσίας, ὁ Χριστός, παρὰ τὸ μέσος.

proposito del N.T. È certo che μεσίτης non divenne subito un concetto centrale della dogmatica. Molto più efficaci furono invece altri titoli di Cristo, come κύριος, e quelli riassunti nel pesce simbolico: θεοῦ υἱός e σωτήρ. Forse il concetto di mediatore non sembrò opportuno, perché onerato da precedenti profani e giudaici. Nel cattolicesimo è la Chiesa coi suoi organi che assume ampiamente una funzione mediatrice. La teologia della Riforma invece ritornò all'idea dell' 'unico mediatore', Cristo (per es. *Confess. Aug.* XX). Non a caso nel secolo XX, quando, dopo un periodo di pensiero a indirizzo liberale e razionalista, la teologia ritrovò il contatto col messaggio biblico della Riforma, il termine 'mediatore' divenne un simbolo di questa nuova coscienza[97].

A. OEPKE

† μεσότοιχον

Il neutro μεσότοιχον, o il maschile μεσότοιχος, sono stati finora riscontrati, oltre che in *Eph.* 2, 14, solo in Hesychius, *s.v.* κατῆλιψ, in due iscrizioni di Argo[1] e Didima[2] e, in senso traslato, in Eratostene di Cirene presso Ateneo, 7,14 (p. 281d): τὸν τῆς ἡδονῆς καὶ ἀρετῆς μεσότοιχον, «la parete divisoria fra il piacere e la virtù». L'aggettivo μεσότοιχος trovasi in P. Amh. II 98, 8 s.: ὁμολογῶ πεπρακέναι σοι... οἰκίαν καὶ τὴν ἐνοῦσαν αὐλὴν καὶ ἥμισυ μέρος τῶν μεσοτοίχων (μεσοτύχων?, lettura incerta) οἰκιῶν, «ammetto di averti fatto una casa e l'atrio interno di essa e la metà delle stanze intermedie». È un composto in prevalenza ellenistico: *parete intermedia, parete divisoria*[3]. Nei LXX non è usato.

Nel N.T. il termine s'incontra unicamente in *Eph.* 2,14. Il passo non è del tutto chiaro, ma stando al contesto generale, τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ significa certamente la parete divisoria del recinto che esisteva fra Dio e gli uomini. μεσότοιχον vien qui chiarito meglio da ἔχθρα, «inimicizia», e φραγμός da νόμος τῶν ἐντολῶν, «legge dei comandamenti». In quanto Cristo elimina il νόμος τῶν ἐντολῶν con la sua incarnazione e morte, vien tolta di mezzo l'inimicizia fra Dio e l'uomo[4]. Malgrado le reminiscenze delle barriere del tempio[5], dei muri della legge che di-

97 Cfr. le opere di → BRUNNER e → KÜNNETH.

μεσότοιχον

LIDDELL-SCOTT 1108; PREUSCHEN-BAUER 798; ⁵841; WILKE-GRIMM 279.

1 BCH 33 (1909) p. 452, nr. 22,16.

2 *Siebenter vorläufiger Bericht über die ... in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen.* AAB (1911) 56.

3 Nel greco moderno si ha solo μεσότοιχος.

4 Tutti gli argomenti in favore sono riassunti da HAUPT, *Gefbr., ad l.*

5 Flav. Ios., *bell.* 3,193 s.; DITT., *Or.* II 598. DIBELIUS, *Gefbr., ad l.* si chiede giustamente se avessero potuto capire questa allusione i lettori di Efeso.

fendono contro i pagani[6] e della chiusura del ghetto[7], è certamente improbabile, anzi impossibile, riferire questo passo al contrasto fra Giudei e Greci, e ciò a motivo dei vv. 16 e 17[8].

CARL SCHNEIDER

Μεσσίας → Χριστός
μεταβαίνω → II, coll. 27 s.
μετάθεσις → τίθημι
μετακαλέομαι → IV, col. 1478
μετακινέω → V, coll. 485 s.
μεταλαμβάνω, μετάλημψις → VI, col. 37
μεταλλάσσω → I, coll. 695 s.

† μεταμέλομαι, † ἀμεταμέλητος

1. μετανοεῖν e μεταμέλεσθαι sono diversi tra di loro nel greco classico, in quanto → μετανοεῖν indica un cambiamento di idee in generale o riguardo a un peccato in particolare, mentre μεταμέλεσθαι significa soltanto *sentire rincrescimento, pentirsi*[1]. μετανοεῖν indica l'atto di chi, ripensandoci, ha appreso a giudicare (νοῦς) diversamente di una cosa; μεταμέλεσθαι indica piuttosto il sentimento diverso che si prova verso una cosa (μέλει = mi sta a cuore). Però un contatto o anche una sovrapposizione dei due concetti è molto facile, perché un cambiamento di giudizio spesso riesce duro. Il deponente passivo è attestato da Tucidide in poi. Di Democrito è riferito il detto: μεταμέλεια ἐπ' αἰσχροῖσιν ἔργμασι βίου σωτηρίη, «il rincrescimento per le azioni indecorose è la salvezza della vita» (*fragm.* 43 [II 155,13 s., Diels[5]])[2]. La

[6] *ep.Ar.*139: Mosè circondò Israele ἀδιακόποις χάραξι καὶ σιδηροῖς τείχεσιν, «con pali da non potersi scalfire e muri di ferro»; cfr. anche *ep.Ar.*142.

[7] EWALD, *Gefbr., ad l.*

[8] È certamente assurdo pretendere che l'ostilità fra Greci e Giudei possa essere eliminata con l'abrogazione della legge quale via di salvezza. Tutto il passo è invece impostato sul problema di un rapporto nuovo dei gentili con Dio.

μεταμέλομαι κτλ.

[1] Sulla bibliografia cfr. E.F. THOMPSON, Μετανοέω *und* μεταμέλει *in Greek Literature until 100 A.D.* (Diss.Chicago [1908]); H.J. HOLTZMANN: ThLZ 33 (1908) 459-460; WINDISCH, *2 Kor.* 229; PREUSCHEN-BAUER[5], *s.v.*; HELBING, *Kasussyntax* 112; TRENCH 167 ss.; E. NORDEN, *Agnostos Theos* (1913) 134 ss.; W. JAEGER: GGA 175 (1913) 569-610. WEBER 316-321 (*tešûbâ*); E.K. DIETRICH, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im A.T. und im Judentum* (1936); H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit* (1938); J. SCHNIEWIND, *Evangelische Metanoia*, in: Bekennende Kirche, Heft 25 (1935); O. MICHEL, *Die Umkehr nach der Verkündigung Jesu*: Ev. Theol. 5 (1938) 403-414.

[2] A questo proposito → NORDEN 136: «qui esistono due possibilità: o questa massima (che non trovasi in Stobeo) non è di Democrito, oppure, se essa è autentica, deve aver preceduto un'evoluzione concettuale durata interi secoli». →[1] JAEGER 590: «La polemica degli stoici contro la μετάνοια, che trovasi in parecchi autori, è, a mio parere, un segno del diffondersi di un tipo di etica, per la quale questo concetto aveva invece un grande valore». Cfr. la sentenza di Democr., *frag.*43 (II 155,13, DIELS[5]) e Ceb., *tab.*10,4; 11,1; 32,2; 35,4.

μετάνοια e l'affine μεταμέλεια sono frequenti nei classici, ma – come insegna questa sentenza di Democrito – non vengono intesi in senso esclusivamente intellettuale; sono poi valutate diversamente e spesso nettamente respinte. Per Platone ταραχή e μεταμέλεια sono due sintomi affini di una malattia dell'anima umana: καὶ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ, ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς. ὑπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἑλκομένη βίᾳ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστὴ ἔσται, «e l'anima tiranneggiata non farà affatto quello che vorrà, se si parla dell'anima intera; ma tormentata sempre e violentemente da un pungolo, essa sarà piena di confusione e di rincrescimento» (*resp.*9,577e). A ciò corrisponde quanto Aristotele dice dello σπουδαῖος ἀνήρ: esso è ἀμεταμέλητος, «non ha rincrescimenti» (*eth. Nic.* 9, 4, p. 1166a 29). Per Aristotele la μεταμέλεια è un segno di mancanza di coerenza interna nel pensare e nell'agire, dovuta a un cambiamento di sentimenti dell'uomo circa una cosa (μεταμέλεια, presa in senso etimologico). Si capisce così perché gli stoici polemizzano contro la μεταμέλεια e la μετάνοια (μεταμέλεια in quanto πάθος!) e perché la nostra idea di pentimento sia propriamente estranea al greco classico[3]. Forse μετάνοια e μεταμέλεια hanno trovato più tardi un interesse etico nuovo, dovuto agli insegnamenti dei cinici e dei pitagorici. Una nuova idea di colpa e l'appello a pentirsi penetrò allora in vaste cerchie popolari. In epoca posteriore i due termini μεταμέλομαι-μεταμέλεια ricorrono in Plut., *ser. num.pun.* 3 (II 549c); *tranq.an.* 19 (II 476 s.); *apophth.*22 (II 178 s.); *gen.Socr.* 22 (II 592 b); Ceb., *tab.* 35,4; *Philo*, *spec. leg.* 1,242; *il decreto delle città greche*, Dittenberger, *Or.*458,10 s.: ὅ ἐστιν πέρας καὶ ὅρος τοῦ μεταμέλεσθαι e BGU IV 1040,20. Il sostantivo μετάμελος trovasi anticamente solo in Tucidide e poi in età ellenistica (Varro [ed. Bücheler, 1922]), *sat.*239: *Metamelos Inconstantiae filius*). Oltre a μετανοεῖν e μεταμέλεσθαι, è da notare anche μεταβάλλεσθαι, che è inteso anche in senso intellettualistico (Isoc. 8,23; Eur., *Ion* 1614).

2. Nei LXX troviamo, dello stesso gruppo di parole, μεταμέλει (*'šm*, e *nḥm* in forma nif'al), μετάμελος (4 Βασ. 3,27; *Prov.* 11,3; *3 Mach.* 2,24: οὐδαμῶς εἰς μετάμελον ἦλθεν) e una volta anche μεταμέλεια (*Os.*11,8)[4]. È senz'altro possibile usare l'ardita espressione che «Dio si pentì»: 1 Βασ.15,35: καὶ κύριος μετεμελήθη, «e il Signore si pentì»; anche *1 Chron.*21,15: εἶδεν κύριος καὶ μετεμελήθη ἐπὶ τῇ κακίᾳ, «il Signore vide e gli dispiacque del male (compiuto)»; ψ 105,45: καὶ ἐμνήσθη

[3] Cfr. VON ARNIM, *s.v.* μεταμέλεια e → NORDEN 134-140. La μετάνοια è combattuta e condannata come πάθος in Epitteto, M. Antonino e Ario Didimo; cfr. → JAEGER 589.

[4] *2 Reg.* 3,27: si parla di *qeṣef*, ira. All'inizio il tema del discorso era l'ira del dio Camos che costrinse Israele a ritirarsi quando il re di Moab gli offrì il figlio in sacrificio. Israele pensava invece all'ira del popolo contro il sacrificio umano. Anche i LXX interpretano il testo secondo l'atteggiamento psicologico d'Israele. Essi sostituiscono *qeṣef* con μετάμελος, che è certamente da intendersi nel senso di 'cordoglio'. Il vocabolo ha lo stesso senso in *Prov.* 11,3, dove il T.M. suona: *tummat jᵉšārîm tanḥēm wᵉselef bogdîm wᵉšāddēm*: «l'innocenza dei giusti li guida e la falsità degli infedeli li porta a rovina». Nella prima metà del versetto i LXX pensano a *mût*, 'morire', e a *niḥam*, 'pentirsi', e scrivono perciò: ἀποθανὼν δίκαιος ἔλιπεν μετάμελον, πρόχειρος δὲ γίνεται καὶ ἐπίχαρτος ἀσεβῶν ἀπώλεια, «quando il giusto morì si lasciò dietro il cordoglio; la rovina degli empi invece è presa alla leggera e reca piacere».

τῆς διαθήκης αὐτοῦ καὶ μετεμελήθη κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους αὐτοῦ, «si ricordò del suo patto e si pentì secondo la sua grande misericordia»; ψ 109,4: ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται, «Dio ha giurato e non si pentirà»; *Ier.* 20,16: αἱ πόλεις, ἃς κατέστρεψεν κύριος ἐν θυμῷ καὶ οὐ μετεμελήθη, «le città che Dio ha distrutto e non se n'è pentito», → IV, col. 437. Pregando Dio, Amos si aspetta che egli ascolti la sua protesta: μετανόησον, κύριε, ἐπὶ τούτῳ, «pentiti, o Signore, di questo!» (*Am.* 7,3.6); e in realtà Dio cede all'insistenza del profeta (*niḥam jhwh*). L'A. T. suppone quindi che esistano parole e atti in cui Dio manifesta il suo 'pentimento' (μεταμελεῖσθαι, μετανοεῖν = *niḥam*). D'altra parte esso stesso si oppone acché la serietà con cui annunzia il giudizio divino non soffra per questa affermazione: Dio non è come un uomo, che potrebbe pentirsi della sua parola (*Num.* 23,19; *1 Sam.* 15, 29; *Ier.* 4,28; 20,16; *Zach.* 8,14)[5]. Il 'pentimento di Dio' non è dunque affatto un arbitrio, non è l'eliminazione del giudizio divino, né un falso amore per gli uomini; anzi la serietà della giustizia divina è confermata e assicurata dall'annunzio del divino pentimento. Le parole dell'A.T. sul pentimento di Dio indicano una doppia possibilità: a) Dio ripudia, malgrado la grazia e l'elezione precedente (*1 Sam.* 15, 35); b) Dio ridona la sua grazia e misericordia, malgrado la condanna precedente (*1 Chron.* 21,15; *Ps.* 106,45). Quindi la grazia di Dio comporta sempre la possibilità della sua ira, l'elezione di Dio il pericolo di un ripudio. A sua volta, la condanna e punizione di Dio non è separata dalla sua bontà e misericordia, ma è da essa inquadrata. Ogni pentimento di Dio realizza dunque una possibilità preesistente. «Ogni amore è un superamento, una rinuncia, una dedizione, proprio per colui che è superiore alla persona amata; e ciò è vero soprattutto per la grazia di Dio»[6]. Questa tensione fra giustizia e grazia, elezione e condanna, nell'attuazione storica dell'azione salvifica divina vien mantenuta pure nella coscienza del tardo giudaismo. Dio è il giudice ed è il clemente; in quanto giudice si chiama Elohim ed in quanto clemente Jahvé[7]. Il giudaismo e il cristianesimo delle origini si distinguono nel modo di intendere questa tensione. Quando l'A.T. afferma che Dio non prova o non ha provato pentimento (*Ps.* 110,4; *Ier.* 4,28; 20,16), con questa negazione intende sottolineare la stabilità e fedeltà di Dio. Nessuna umana contraddizione porta al fallimento della sua impresa; la volontà di Dio raggiunge il suo scopo.

D'altra parte, quando il pentimento è attribuito all'uomo, non può disconoscersi la sua distanza dalla penitenza (μετανοεῖν). Anche i LXX, tuttavia, risentono della tendenza ellenistica a identificare μεταμέλεσθαι con μετανοεῖν (cfr. *Ier.* 4,28: οὐ μετανοήσω, e 20, 16: καὶ οὐ μετεμελήθη). Il pentimento non è necessariamente nemmeno un sentimento gradito a Dio, ma può anche indicare un semplice cambiamento d'umore (*Ex.* 13,17; *1 Mach.* 11,10). Molte volte esso è il risultato di un'azione imprudente e illecita (*Ecclus* 33, 20; significativa la frase μεταμελεῖσθαι

[5] È importante 1 Βασ. 15,29: καὶ οὐκ ἀποστρέψει οὐδὲ μετανοήσει, ὅτι οὐχ ὡς ἄνθρωπός ἐστιν τοῦ μετανοῆσαι αὐτός.

[6] W. LÜTGERT, *Schöpfung und Offenbarung* (1934) 392.

[7] *Lev. r.* 29,9 s., a 23,24; *S. Deut.* 27 a 3,24; per il problema vedi anche WEBER 154. E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum* = BWANT IV 27 (1938) 6.11 ss.; R. SANDER, *Furcht und Liebe im palästinischen Judentum* = BWANT IV 16 (1935).

ἐπ' ἐσχάτων in *Prov.*5,11; 25,8). Nel pentimento (μεταμελεῖσθαι) l'uomo sente la fine amara del peccato, nella penitenza (μετανοεῖν) se ne libera; al pentimento egli arriva da sé al termine del suo cammino peccaminoso e insano; alla penitenza è chiamato invece dall'apportatore della divina parola (μετανοεῖτε, *Mc.*1,15).

3. Anche nella letteratura ellenistica μετάνοια e μεταμέλεια (o μετάμελος) ricorrono spesso insieme, talvolta in dizione sbiadita con lo stesso senso; talvolta invece sono separati [8]. μετάνοια è il termine della sinagoga e della comunità (= *t^e šûbâ*), μεταμέλεια (μετάμελος) è un'espressione della letteratura, della filosofia e della dottrina sapienziale in genere. Del resto anche nel pensiero biblico μετάνοια può assumere un senso più ampio, come insegna *Hebr.* 12,17 [9]. Per Filone la μεταμέλεια è già presupposto e garanzia del perdono dei peccati (*spec.leg.*1,242: ὅτι ἁμαρτημάτων εἰσέρχεται μεταμέλεια ἵλεω τὸν θεὸν ἔχουσιν, «poiché subentra in essi il pentimento dei peccati, hanno Dio in loro favore»); però trovansi in lui anche μετάνοια e μετανοεῖν (*leg.all.* 3, 106: ὁ θεὸς... δίδωσι χρόνον εἰς μετάνοιαν, «Dio concede tempo per il pentimento», e *som.* 1,91: τὸ μετανοεῖν ἀδελφὸν νεώτερον ὂν τοῦ μηδ'ὅλως ἁμαρτεῖν ἀποδέχεται, «concepisce il pentimento come fratello minore della completa innocenza»). Forse anche Flavio Giuseppe sa che μετάνοια è più che μεταμέλεια: «Accanto alla μετάνοια, il mutamento della volontà, sta il μετάμελος, il pentimento, di cui l'uomo soffre incolpando se stesso» [10]. Sono tipiche però le frasi: κατήφεια... καὶ τῶν πραγμάτων μετάμελος, «tristezza... e rincrescimento delle azioni compiute» (*ant.*2,108); λύπη τῶν πεπραγμένων... καὶ μετάμελος, «dolore degli atti compiuti... e rincrescimento» (*ant.*8,362). Interessante è uno scambio di μεταμέλεια con μετάνοια in *bell.*1, 81: ἡ περὶ τοῦ μίσους μεταμέλεια, «il rincrescimento dell'odio», e in *ant.*13, 314: τῆς ἀδελφοκτονίας μετάνοια, «il pentimento del fratricidio». Riferendo il ripudio di Saul, di cui parla l'A.T., Flavio Giuseppe usa questi termini anche a proposito di Dio (μετανοεῖν... ἔλεγε, *ant.*6,143; δῆλος ἦν μεταμελόμενος, *ant.*6,145).

4. Nel N.T. μεταμέλεσθαι si riscontra solo in *Mt.*21,30.32; 27,3; *2 Cor.*7, 8 e *Hebr.*7,21 (citazione di ψ 109,4); a ciò si aggiunge però l'aggettivo ἀμεταμέλητος, usato da Paolo in *Rom.*11, 29 e *2 Cor.*7,10. Sono frequenti, invece, μετανοεῖν e μετάνοια. μεταμέλεσθαι ricorre due volte nella parabola di *Mt.*21,28-32: il figlio che ha opposto un diniego alla richiesta del padre si pente della risposta e va egualmente nella vigna (μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν). I pubblicani e le meretrici credettero in Giovanni, ma i capi dei sacerdoti e gli anziani a questo spettacolo non si ravvidero e non credettero in lui (οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ). La formulazione del rimprovero in 21,32 vuol certo richiamarsi alla parabola stessa (μεταμεληθεὶς, 21,30). Il figlio ha cambiato il pensiero (non nel senso religioso), i capi del popolo

[8] Anche μετάνοια e μετανοεῖν cambiano di significato nell'ellenismo: v. WINDISCH, *2 Kor.* 233 s., dedicato a questo concetto.

[9] Cfr. su ciò RIGGENBACH, *Hebr.* 407-410.

[10] SCHLATTER, *Theologie des Judentums* 147.

giudaico invece hanno mantenuto il loro rifiuto. Il rimprovero οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον intende riferirsi al concreto rifiuto del messaggio e della persona del Battista. μεταμέλεσθαι in *Mt.*21,30 e 32 non è dunque identico a μετανοεῖν[11]. Quando Giuda vede che Gesù era stato condannato, ne ha rimorso (μεταμεληθεὶς, 27,3) e riporta i trenta sicli. Anche qui il testo parla di rincrescimento, non di penitenza. Giuda si sente colpevole per la sua azione e cede sotto questo peso; il suo pentimento (*Mt.*27,3), come quello di Esau (*Hebr.* 12,17), non ha la forza di superare l'effetto distruttivo del peccato. «Però nella coscienza giudaica al pentimento va indissolubilmente congiunto l'obbligo di restituire il mal tolto» (cfr. *Lc.*19,8)[12].

In *2 Cor.*7,8-10 riappare chiaramente la differenza fra μεταμέλεσθαι e μετανοεῖν: Paolo non si pente di aver scritto una lettera severa (οὐ μεταμέλομαι, 7,8); se ha causato dolore, anche questo è conforme al volere divino. Può darsi che prima abbia esitato (εἰ καὶ μετεμελόμην, 7,8), ma ora è chiaro per lui che il dolore era necessario per convertire i Corinti (ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν, 7,9). Il dolore conforme alla volontà di Dio provoca un cambiamento di sentimenti che è salvifico e non è a sua volta oggetto di pentimento (di qui l'ossimoro: μετάνοια ἀμεταμέλητος, 7,10). Ciò che proviene da Dio non comporta infatti pentimento.

Mentre il pentimento umano ha qui il carattere d'una riflessione naturale, senza contenuto di fede (μεταμέλεσθαι, 7,8), il vero cambiamento di sentimenti (μετάνοια, 7,9) è un effetto divino che avviene nonostante il dolore, anzi proprio nel dolore ha luogo. Da questa penitenza sorge una salvezza (7,10) nuova e una nuova vita (7,11).

In *Rom.*11,29 Paolo definisce irrevocabili (ἀμεταμέλητα) i doni (χαρίσματα) di Dio e la sua chiamata (κλῆσις). Il suo sguardo s'innalza al piano immutabile secondo cui Dio realizza la sua volontà salvifica, malgrado la disobbedienza e la caparbietà degli uomini. Analogamente a *Rom.*11,29, ἀμεταμέλητος viene occasionalmente riferito anche da *2 Cor.*7,10 alla σωτηρία (Vulg. *in salutem stabilem*)[13]. Però la locuzione μετάνοια ἀμεταμέλητος ha la preferenza.

*Hebr.*7,21 cita *Ps.*110,4 per confermare la superiorità del nuovo sacerdozio sull'antico, fondata sul giuramento solenne di Dio. Quando Dio giura, pone la sua persona in pegno della verità della sua parola (6,13 ss.). L'insediamento del sacerdote eterno è immutabile e inalterabile; in questa negazione, come

[11] Diversamente ZAHN, *Mt. ad l.*

[12] SCHLATTER, *Mt.* 768.

[13] ἀμεταμέλητος inoltre in *1 Clem.*2,7; 54,4; 58,2. Sul diverso uso greco del termine cfr. anche WINDISCH, *2 Kor.* 232. Su ἀμετανόητος cfr. A. BONHÖFFER, *Epiktet und das N.T.*, RVV 10 (1911) 106 s.; → NORDEN 135 e → JAEGER 589 s.

nell' ἀμεταμέλητος di *Rom.*11,29 è indicata la fedeltà di Dio e la credibilità della sua promessa. Quando dunque il N.T. distingue e separa, secondo il significato, μεταμέλεσθαι e μετανοεῖν, manifesta una conoscenza chiara della natura inalterabile dei due concetti; l'uso della lingua ellenistica, invece, ha cancellato spesso i confini fra i due termini.

O. MICHEL

μεταμορφόομαι → μορφή
μετανοέω, μετάνοια → νοῦς
μεταπέμπομαι → I, col. 1078
μεταστρέφω → στρέφω
μετασχηματίζω → σχῆμα
μετατίθημι → τίθημι
μετέχω → III, coll. 1358 ss.

† μετεωρίζομαι

In senso attivo μετεωρίζω significa *alzare, elevare* o anche (P. Oxy. VI 904, 6; Philo, *spec.leg.*3,152) *sollevare qualcuno, appenderlo*; in senso traslato *sollevare qualcuno con la speranza, incoraggiare, animare* (Polyb.5,70,10; 25,3, 4). Nel medio e nel passivo μετεωρίζω (come anche l'agg. μετέωρος) è usato spesso in senso traslato. Questo uso traslato abbraccia due significati: a) *elevarsi, librarsi in alto* (della mente umana), *insuperbire, inorgoglirsi, gonfiarsi, smaniare*; b) *inquietarsi, angosciarsi, esser tesi, eccitati, irrequieti per la gioia, il timore o la speranza, ondeggiare fra il timore e la speranza.* Nel senso a) μετεωρίζομαι (o μετέωρος) trovasi in Aristoph., *av.* 1447; Polyb. 3,82,2 (μετέωρος... καὶ θυμοῦ πλήρης); 16,21,2 (μετέωρος καὶ φιλόδοξος). È frequente in Filone: μετεωρίζομαι, *rer.div.her.* 269; *leg.all.*3,186 (detto qui e altrove del νοῦς spesso in senso positivo: ὁ νοῦς ἐπειδὰν μὲν ἐξάρῃ αὑτὸν ἀπὸ τῶν θνητῶν καὶ μετεωρισθῇ, «quando la mente si esalta e si eleva al di sopra dei mortali»); *ebr.* 93; *post.C.* 115; μετεωρίζω, *spec.leg.* 1,44; *rer.div.her.* 71 (καίτοι μετεωρίζοντος καὶ φυσῶντος ἑαυτόν); *vit.Mos.*1,195; 2,139; μετέωρος, *som.*2,16; *Flacc.*142; *ebr.*128.

Nei LXX si trova solo il primo senso traslato, e sempre *sensu malo*, specialmente per descrivere il carattere *superbo e la strafottenza.* μετεωρίζομαι, ψ 130,1 (οὐδὲ ἐμετεωρίσθησαν οἱ ὀφθαλμοί μου); *2 Mach.*5,17; 7,34; *3 Mach.*6, 5; μετέωρος, 2 Βασ. 22,28; *Is.*2,12; 5, 15; μετεωρισμός, *Ecclus* 23,4 (μετεωρισμὸν ὀφθαλμῶν); 26,9 (ἐν μετεωρισμοῖς ὀφθαλμῶν); *2 Mach.*5,21 (διὰ τὸν μετεωρισμὸν τῆς καρδίας)[1].

μετεωρίζομαι

A. HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu* (1907) 10; K. KÖHLER, *Textkritische Bemerkungen zu der Perikope vom Sorgen im Lk.-Ev.*: ThStKr 86 (1913) 452 ss.; K. F. EULER, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Js.53 in der griechischen Bibel* = BWANT IV 14 (1934) 97; PASSOW, PREUSCHEN-BAUER⁵, *s.v.*

[1] Anche *Ez.* 3,14 non fa eccezione all'uso comune dei LXX. Solo se μετέωρος (in Aquila

Nel senso b) μετεωρίζομαι non è frequente; specialmente chiaro è il caso di P. Oxy. XIV 1679,16 s.: μὴ μετεωρίζου (= non turbarti), καλῶς διάγομεν; v. inoltre Flav. Ios., *ant.* 16,135 (secondo una congettura del Niese)[2]; μετέωρος (= eccitato, inquieto, teso): Thuc. 2,8,1: Flav. Ios., *ant.* 8,218 (μετεώρου τοῦ λαοῦ παντὸς ὄντος, «essendo tutto il popolo eccitato»); Polyb. 3,107,6 (τῶν δὲ συμμάχων πάντων μετεώρων ὄντων ταῖς διανοίαις, «essendo tutti gli alleati eccitati negli animi». Cfr. inoltre 5,70,10: ᾧ χρησάμενος μεγαλοπρεπῶς πολλοὺς ἐμετεώρισε τῶν παρὰ τοῖς ἐναντίοις ἡγεμόνων, «trattandolo con magnificenza fece tentennare molti dei capi avversari»)[3].

A causa di questo doppio uso è particolarmente difficile decidere il senso di μετεωρίζομαι nell'unico passo del N.T. (*Lc.* 12,29) in cui ricorre. Le parole di Gesù: μὴ μετεωρίζεσθε, pronunciate nel contesto di un ammonimento contro l'ansietà, sono state comprese e spiegate nella storia dell'esegesi secondo il primo o il secondo uso del termine[4]: a) *non esaltatevi con le vostre pretese, non datevi importanza* (Lutero), *non cercate cose troppo grandi*; oppure b) *non inquietatevi, non eccitatevi, non ondeggiate fra timore e speranza, non angosciatevi.* I passi che si trovano nei LXX e la traduzione della Vulgata (*nolite in sublime tolli*) hanno avuto un peso in gran parte decisivo a favore della prima opinione, e fanno certo pensare. Però le versioni più antiche rendono μὴ μετεωρίζεσθε col secondo senso (si vedano per es. la Vetus latina: *nolite soliciti esse*, e la Peshitta)[5]; inoltre il testo latino del cod. D traduce con *non abalienatis vos*. Se già questi testi fondano saldamente la seconda versione, il contesto del passo decide completamente in suo favore. Certamente l'ammonimento contro l'orgoglio e l'esortazione alla modestia – in cui sfocia la prima traduzione – costituiscono una parte stabile della primitiva parenesi cristiana, e giustamente si ricordano a questo proposito *Rom.* 12, 16, oppure *1 Tim.* 6,17 ss. E l'umiltà interiore, come la contentezza completa per i doni di Dio – a cui finirebbe per indirizzare l'ammonimento, quando fosse espresso in forma positiva – sono

---

ed altri) dovesse corrispondere a *mar*, 'amaro', 'triste', 'di cattivo umore' del T.M., potrebbe significare «la depressione profonda presumibile nello stato d'animo menzionato alla fine del v. 15» (J. HERRMANN, *Ez.* [1924] 24); allora μετέωρος avrebbe in *Ez.* 3,14 il significato b. Ma è difficile che *mar* sia originario. Forse μετέωρος sta per *«rām* (part. qal) oppure *mûrām* (part. hof'al), che significano entrambi 'elevato', 'sollevato', e sono in ogni caso una forma di *rwm*, perché anche *Ez.* 10,19 rende *rwm*, al qal e al nif'al, con μετεωρίζεσθαι, e in 17,23, *mārôm* con μετέωρος» (J. HERRMANN, *o.c.*, 7). In *Ez.* 3,15 μετέωρος è dovuto forse alla lettura erronea *t^elē'* (T.M.: *tēl ābîb*).

[2] ZAHN, *Lk.*[3.4] (1920) 500, n. 27.

[3] L'agg. μετέωρος, frequente nei papiri, ha qui il senso di 'sospeso in aria', 'incompleto' (detto di servizi); PREISIGKE, *Wört.*, *s.v.*

[4] Rassegna delle varie opinioni in → KÖHLER 454 ss.

[5] A. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien*, II 2: *Das Evang. Mk. und Lk.* (1905) 302, e → KÖHLER 456.

senza dubbio un atteggiamento fondato sull'essere profondo di Gesù, che fu caratteristico dei primi discepoli. Ma il contesto porta a un'altra interpretazione. Le parole di Gesù nel v.22 svelano tutta la grandezza della bontà creatrice di Dio, la ricchezza dei suoi doni, che dovrebbe far distogliere lo sguardo dalle preoccupazioni ansiose, da ogni forma di quella «poca fede» (v. 28) con cui l'uomo tenta ripetutamente di dar da solo sicurezza alla sua esistenza. Nello stesso tempo lo sguardo viene rivolto all'ultimo dono, al regno di Dio, che per il cristiano è certo ed esclude qualsiasi timore (v. 32). In tale contesto solo l'ammonimento a non angosciarsi, a non essere inquieti e insicuri – perché Dio garantisce tutti i doni, anche quelli degli ultimi tempi – ha un senso positivo. Così il nostro passo, con l'esortazione μὴ μετεωρίζεσθε, è una testimonianza del modo in cui veniva bandita la tortura dell'angoscia e l'inquietudine dai primi cristiani partendo dal loro atteggiamento escatologico. Questa idea è confermata, per es., da *Phil.* 4,4-7: verrà il tempo della gioia e caccerà le preoccupazioni ansiose proprie del pensare umano, perché con essa sarà donata ai cristiani la pace che supera ogni concetto.

K. DEISSNER

μέτοχος, μετοχή → III, coll. 1358

μετριοπαθέω → πάσχω

† μέτρον, † ἄμετρος, † μετρέω

1. *Il gruppo dei termini fuori del N.T.*

μέτρον (da Omero in poi: *Il.* 7,471; 12,422; *Od.* 2,355; 9,209, ecc.) significa a) *la misura come strumento di misurazione* (misura di capacità o misura di lunghezza); b) *senso della misura, ordine* (frequente nei poeti del periodo classico e anche nei papiri)[1]; c) *la misura del verso o delle sillabe*; d) *il misurato* in quanto risultato della misurazione, *la parte assegnata o attribuita con* o *su misura* (spazio, percorso o tempo), in senso sia proprio sia traslato.

Nella lingua filosofica il termine μέτρον acquista un significato speciale. Il μέτρον πάντων, la misura assoluta di tutto, ma specialmente dei valori, fu trasferita esclusivamente nell'uomo da Protagora: πάντων χρημάτων μέτρον

μέτρον κτλ.

PASSOW, PAPE, PREUSCHEN-BAUER[3], LIDDELL-SCOTT, *s.v.*; PREISIGKE, *Wört.*, *s.v.*; KLOSTERMANN, *Mt.* 65; SCHLATTER, *Mt.* 241; STRACK-BILLERBECK I 444-446; BAUER, *Joh.* [3](1933) 64 s.; SCHLATTER, *Joh.* 110 s.; STRACK-BILLERBECK II 431; ZAHN, *Joh.* [5,6](1921) 227 ss.; K. BORNHÄUSER, *Die Bergpredigt*[2] (1927) 187 ss.

[1] PREISIGKE, *Wört.*, *s.v.*

ἐστὶν ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, «misura di tutte le cose è l'uomo, delle esistenti in quanto sono, delle non esistenti in quanto non sono» (*frag.*1 [II 263,3 ss., Diels[5]]). Platone, al contrario, trova solo in Dio il μέτρον πάντων (*leg.*4,716c: ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος, «per noi soprattutto è Dio la misura di tutte le cose, e molto più che non l'uomo, come pur si va dicendo»). Questa concezione acquista poi importanza specialmente nel neoplatonismo: Plot., *enn.*1,8,3; cfr. 6,8,18: περίληψις πάντων καὶ μέτρον, *comprehensio omnium et mensura*; 5,5,4: μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον, «esso è misura e non misurato».

Nei LXX μέτρον è per lo più traduzione di *middâ*; eccetto che in alcuni passi profani, è usato 1. nelle direttive per la costruzione di santuari e templi, specie in *Ez.*40-48; 2. per la misura giusta e il giusto peso, che sono garantiti da Dio e custoditi nel tempio (*Lev.* 19,35; *Deut.*25,14s.; *Prov.*20,10; *Am.*8, 5; *I Par.*23,29); 3. per le misure del cosmo che esprimono la fede nella creazione (*Iob* 11,9; 28,25; 38,5; *Sap.*11, 20); 4. nelle minacce di rovina e nelle parole di condanna (4 Βασ. 21,13; *Is.* 5,10; *Ez.* 4,11.16; *Lam.* 2,8; ψ 79,6; *Zach.*5,6 ss); 5. nella parola di salvezza in *Zach.*1,16.

μετρέω (pure da Omero in poi: *Od.* 3,179) significa a) *misurare, calcolare* e anche *sondare* (il mare); in senso traslato, *valutare, giudicare*; b) costruito con τινί τι, *attribuire una misura di qualcosa a qualcuno* (da Euripide e Aristofane in poi). Nei LXX μετρέω traduce *mādad*, per es. *Ex.*16,18. È attestato nei papiri[2].

2. *Il gruppo dei termini nel N.T.*

Nel N.T. μέτρον è usato alcune volte col significato a); ad es., *Mt.*7,2, dove Gesù proibisce di giudicare: ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν, «la misura che userete sarà usata per voi» (cfr. *Mc.*4,24 e *Lc.*6,38[b]: ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν (in *Lc.* il significato è più ampio che in *Mt.*, → col. 186); *Lc.*6,38[a]: μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον: «una misura buona (cioè ricca), condensata, coagitata, sovrabbondante»; *Io.*3,34: οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα (→ col. 188); *Mt.*23,32: πληρώσετε (non: πληρώσατε) τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν: completerete la misura dei peccati non ancora colmata dai vostri padri; inoltre *Apoc.* 21,15 e 17; qui particolarmente nel senso di una misura di lunghezza, v. 17: μέτρον ἀνθρώπου ὅ ἐστιν ἀγγέλου = misura umana che è misura angelica.

I significati b. e c. non si trovano nel N.T.; abbastanza spesso, invece, il significato d. (in senso traslato). *Rom.*12, 3: ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως, «ciascuno secondo la misura di fede che Dio gli ha compartita»; 2 *Cor.* 10,13: ἡμεῖς δὲ οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα, ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος οὗ ἐμέρισεν ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρου, «non ci vanteremo oltre misura, ma secondo la misura della norma che Dio ci ha assegnato per misura»; *Eph.*4,7: ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ, «a ciascuno di noi fu data la grazia secondo la misura in cui Cristo glie l'ha donata»; *Eph.*4,13: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες...[3] εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, «finché tutti arriveremo... all'uomo perfetto, alla misura dell'età della piena

2 PREISIGKE, *Wört.*, *s.v.*

maturità del Cristo»[3] (cfr. la frase ἥβης μέτρον ἱκνέομαι, Hom., *Il.* 11, 225; *Od.* 11,317; 18,217; 19,532, che indica il raggiungimento della misura piena della giovinezza, cioè il tempo della piena maturità giovanile); *Eph.* 4, 16: κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους, «secondo la forza corrispondente alla misura di ciascuna parte».

ἄμετρος, senza misura, *immenso, insondabile, smoderato, smisurato*; nell'ultimo senso trovasi due volte nel N. T.: *2 Cor.* 10,13 (→ μέτρον, v. sopra) e 10,15; è usato parlando contro la lode smisurata di se stessi.

μετρέω ricorre nel N. T. col significato a) specialmente nell'Apocalisse: in 11,1 significa prendere le misure del tempio di Dio; in 11,2, usato in costruzione negativa, indica l'omissione di misurare l'atrio esterno del tempio; in 21,15.16.17 l'atto di misurare la città, le porte e le mura.

L'uso traslato di a) trovasi in *2 Cor.* 10,12: αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς ἑαυτοὺς μετροῦντες, si misurano su se stessi, «cioè su misure umane, stabilite da loro stessi; io invece sulla misura datami da Dio»[4].

Il significato b) vale per i passi già citati per μέτρον (→ col. 184): *Mt.* 7,2 e *Mc.* 4,24 (*Lc.* 6,38ᵇ ha il composto ἀντιμετρηθήσεται invece di μετρηθήσεται).

I testi caratteristici dell'uso neotestamentario di μέτρον e μετρέω si riferiscono alla giustizia di Dio nel giudizio finale (a.) o al dono della grazia nella misura a noi assegnata (b.).

a) Nella frase proverbiale: ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν di *Mt.* 7,2 (cfr. *Mc.* 4,24 e *Lc.* 6,38ᵇ) vien posta in piena luce la serietà escatologica con cui Gesù fonda il divieto di giudicare (μὴ κρίνετε), appellandosi a un giudizio divino di condanna corrispondente al giudicare umano. La norma ha numerosi paralleli nella letteratura rabbinica, secondo la lettera e secondo il senso; in *Sota* 1,7 essa suona: *bᵉmiddâ šeʼādām môdēd bāh môdᵉdîn lô*, «con la misura con cui un uomo misura, si misura lui», (*scil.* Dio misura lui)[5]. Tuttavia nell'applicazione di questa norma esiste una differenza fondamentale fra Gesù e i rabbini. Mentre questi si servono del principio come di fondamento e regola nel giudicare gli altri, Gesù condanna con esso ogni giudizio; la sua proibizione ha un valore assoluto: μὴ κρίνετε! «La ragione di questo impiego opposto dello stesso

[3] Cfr. PREUSCHEN-BAUER³, *s.v.*

[4] LIETZMANN, *Kor.*, *ad l.*

[5] Cfr. il materiale in STRACK-BILLERBECK I 444 ss. e SCHLATTER, *Mt.* 241. STRACK-BILLERBECK aggiunge testi con una formula più breve: «misura contro misura» e, con una frase proverbiale dello stesso significato: «nella pentola in cui uno cuoce, si cuoce anche per lui (o: vien cotto anche lui)». È da notare inoltre il rinvio di Strack-Billerbeck a *Sap.* 11,15 s.; 12, 24 s.; 18,4 cc. Al confronto con questo materiale non ha importanza il detto preso da Esiodo, che fa eco alla massima di *Mt.* 7,2, a cui rimanda G. HEINRICI, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N.T.* III (1905) 81, insieme ad altri detti di Seneca ed Epitteto. Poiché le parole ἐν ᾧ μέτρῳ... sono un detto proverbiale e frequente, che in questo caso vuol giustificare l'imperativo μὴ κρίνετε, non sembra esatta l'interpretazione del passo data da → BORNHÄUSER, 187 ss., che vorrebbe ridurre il tutto alle due 'misure', quella della bontà e quella della giustizia, che secondo i rabbini sono applicate da Dio.

principio sta nel fatto che Gesù non vede nella norma che esige la retribuzione l'unica ed ultima volontà di Dio»[6]. L'opposto di κρίνειν è il perdono, a cui Gesù impegna i suoi discepoli mostrando Dio sempre pronto a perdonare.

In *Lc.* 6,38[b] le parole ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν son poste a conclusione di una serie di massime, in cui alla proibizione di giudicare è opposta la richiesta positiva di esercitare la misericordia. Quelle parole sembrano perciò una motivazione del premio divino assicurato ai misericordiosi. Però esse non devono essere riferite unicamente al precedente v. 38[a], ma a tutto il gruppo di massime e quindi anche a μὴ κρίνετε κτλ. del v. 37. Così l'apparente discordanza scompare, perché con le parole immediatamente precedenti (μέτρον καλὸν πεπιεσμένον κτλ., v. 38[a]) si mette in rilievo il premio sovrabbondante di Dio, mentre il detto ᾧ γὰρ μέτρῳ κτλ. sottolinea «l'equivalenza quantitativa della retribuzione»[7]. Il tenore del testo di *Mt.* e *Mc.* è più vicino all'originale che non quello di *Lc.*[8].

b) La metafora del μέτρον serve poi ad esprimere la varietà e molteplicità del dono di grazia assegnato a ciascuno; così in *Eph.* 4,7 (sottolineando ἑνότης, come in *1 Cor.* 12)[9]; in *Eph.* 4,16 e *Roma.* 12,3. *Eph.* 4,13 (→ col. 184) impiega μέτρον nel senso di 'misura piena' per mettere in evidenza l'unico fine ultimo di tutti i membri della comunità, ai quali devono servire i vari doni. In *2 Cor.* 10,13 – in contrasto con il vanto 'smisurato' degli avversari di Corinto – appare come la 'misura' secondo cui Paolo vuol essere misurato, il campo di azione missionaria che Dio ha assegnato a lui, l'apostolo. Questa 'misura' non è dunque di fattura umana, ma è stabilita da Dio.

Mentre il dono di grazia di tutti i cristiani ha una 'misura' e quindi un limite, Cristo ha ricevuto invece da Dio il dono dello Spirito 'senza misura', *illimitatamente*; questo è il senso delle parole di *Io.* 3,34: οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα[10]. Benché il presente δίδωσιν possa indurre a intendere la frase come una regola generale, secondo il contesto queste parole possono riferirsi soltanto a Cristo; soggetto del periodo può essere, sempre secondo il contesto, soltanto Dio[11]. Sia il prece-

[6] SCHLATTER, *Mt.* 241.

[7] Contro B. WEISS, *Die Ev. des Mk. und Lk.* [9](1901), *ad l.*, che trova qui un'incongruenza.

[8] Cfr. SCHLATTER, *Lk.* 246: «Il piccolo tratto ellenizzante, cioè la caduta di ἐν e l'aggiunta di ἀντί al verbo, sono da attribuire a Luca».

[9] Cfr. DIBELIUS, *Gefbr.*, *ad l.*

[10] οὐκ ἐκ μέτρου, che finora non ha riscontro nel greco (PREUSCHEN-BAUER[3], *s.v.* e BAUER, *Joh.*[3] 64 s.) significa: non in base a una misura (limitante), cioè 'immensamente, illimitatamente'; cfr. inoltre SCHLATTER, *Joh.* 110 s. Il contrario di οὐκ ἐκ μέτρου sarebbe ἐν μέτρῳ (*Ez.* 4,11.16; *Iudith* 7,21). Cfr. BAUER, *Joh.*[3] 65.

[11] Contro ZAHN, *Joh.* 227 s., che interpreta la

dente v. 34[a] sia il successivo v. 35 lo dimostrano chiaramente.

c) μετρέω ha un significato speciale in *Apoc.*11,1 s. In questa visione, che si appoggia a *Ez.*40,3 ss., μετρέω (v. 1), considerato in contesto col v. 2, assume il significato di 'conservare', 'salvaguardare'[12]. Il tempio di Dio dev'essere misurato, cioè conservato, mentre l'atrio esterno, che non dev'essere misurato, viene con ciò abbandonato ai gentili.

K. DEISSNER

† μέτωπον

Da μετά + ὤψ, propriamente la parte della fronte che sta fra gli occhi; per lo più designa tutta la *fronte*. Il termine è frequente in Omero col senso di *fronte dell'uomo*: *Il.*4,460; 6,10; 13, 615 (nel senso originario); 15,102; 16, 798; *Od.*6,107; 22,86.94.296; col senso di fronte d'animale: *Il.*23,454; significa anche la fronte umana nel senso più generale. Modi di dire: ἀνασπᾶν e χαλᾶν τὸ μέτωπον, «corrugare e rasserenare la fronte» (Aristoph., *eq.* 631; *vesp.* 655). Detto di animali in Soph., *El.*727; Eur., *Hel.*1568; *Rhes.*307; Xenoph., *Cyrop.*1,4,8; un monte è γαίας μέτωπον, «fronte della terra» (Pind., *Pyth.*1,30 s.). In senso traslato designa la *parte frontale dell'elmo* (Hom., *Il.* 16,70), la facciata di un edificio e in genere la parte anteriore (Hdt. 1,178; 2,124 [piramide]; 9,15; Thuc. 3,21); frequente nelle iscrizioni. Indica la fronte o schieramento frontale di un esercito (Aesch., *Pers.*720; Xenoph., *Cyrop.*2,4,2; *hist. Graec.* 2,1,23; Polyb. 1, 33,6; 3,65,5; 5,82,10).

Nei LXX μέτωπον rende *mēṣaḥ* (*Ex.* 28,38; 1 Βασ. 17,49; 2 *Par.*26,19 s.; *Is.* 48,4; *Ez.*9,4) sempre nel senso di fronte umana. Invece in Teodozione anche in *Ex.*28,25, sta per la parte anteriore della busta degli oracoli (*mûl pānîm*), e in Simmaco, *Ier.* 9,25 per margine (*pē'â*).

Nel N.T. ricorre solo nell'Apocalisse, in tre contesti diversi.

1. I 'servi di Dio' portano sulla fronte il sigillo (→ σφραγίς) di Dio, il nome di Cristo e il nome di Dio (→ ὄνομα), che li protegge dalla condanna del tribunale divino e dalle piaghe apocalittiche (*Apoc.*7,3; 9,4; 14,1; 22,4).

2. In contrapposizione ad essi, i nemici di Dio si fanno imprimere sulla

---

frase come se fosse una regola generale da riferirsi «solo ai profeti, ivi incluso il Battista, ma non a Gesù», e considera τὸ πνεῦμα come soggetto. A nostro avviso, nel periodo si sottolinea proprio la differenza di Cristo dagli altri profeti, che hanno ricevuto lo Spirito soltanto ἐκ μέτρου; cfr. le parole, citate da STRACK-BILLERBECK II 431, di R. Aha, *Lev.r.*15,a13,2: «Anche lo Spirito santo che risiede sui profeti, risiede (su di essi) soltanto con un certo peso (*bmsql*, con misura): uno di essi ha vaticinato un libro e un altro (come Geremia) due».

[12] Cfr. LOHMEYER, *Apok.* e HADORN, *Apk., ad loc.*

fronte e su una mano[1] il marchio (→ χάραγμα) della bestia, il numero misterioso che contiene il nome di questa. Ciò conferisce loro grandi possibilità di successo nell'economia mondiale, specialmente nel commercio, ma li espone all'ira di Dio e li esclude dal regno millenario (*Apoc.*13,16; 14,9; 20,4).

Il segno, che esprime il contrasto profondo e esteriormente riconoscibile fra i salvati e i condannati e la loro appartenenza alle due potenze schierate l'una contro l'altra[2], ha tre radici:

a) è ovvio un riferimento immediato a *Ez.*9,4: a chi non ha collaborato con l'idolatria in Gerusalemme viene impressa da un angelo una lettera *taw* sulla fronte. L'antico *taw* ebraico è a forma di croce; si tratta dunque della σφραγίς cruciforme, la figura più facile da intagliare, che si trova anche nel culto di Iside (→ n. 10). È più che dubbio che esista un rapporto fra questo e il segno di Caino[3]. Devesi piuttosto pensare al segno impresso col sangue sulla porta degli Ebrei prima dell'uscita dall'Egitto (*Ex.* 12,13), perché anche in questo caso quelli che son segnati restano immuni da una piaga[4]. Col segno della bestia si allude poi chiaramente, in tutti e tre i passi, alle filatterie (*tᵉfillîn*), perché qui sono nominati la fronte e la mano[5]. Da questa equiparazione è riconoscibile l'atteggiamento antigiudaico dell'Apocalisse; quindi *Apoc.* 13,16 significa: chi non porta i *tᵉfillîn* vien boicottato economicamente dai Giudei. Infatti il giudaismo, molto influente alla corte di Ro-

μέτωπον

PREUSCHEN-BAUER 811; ⁵853 s.; LIDDEL-SCOTT 1123; WILKE-GRIMM 283; W. FÖRSTER, *Die Bilder in Offenbarung 12 f und 17 f*: ThStKr 104 (1932) 279 ss.; DEISSMANN, *L.O.* 289 s.; J. BEHM, *Gott und die Geschichte* (1925) 7 ss.; R. SCHÜTZ, *Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian* (1933) 53 ss.; B. STADE, *Das Kainszeichen*: ZAW 14 (1894) 250 ss.; DEISSMANN, *B.* 262 ss.; A. HUG, art. Στιγματίας, in PAULY-W. 2. Reihe III (1929) 2520 ss.; CH. LÉCRIVAIN, art. *Stigma*, in DAREMBERG-SAGLIO IV 2, 1510; R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (1931) 133 s.; C. SCHNEIDER, *Die Erlebnisechtheit der Apk. des Joh.* (1930) 62 s.

[1] Solo in *Apoc.*13,16 si parla di mano destra. Il marchio sulla fronte e sulla mano non è stato ancora riscontrato nella storia delle religioni, al di fuori dei *tᵉfillîn*. Anche questo parla in favore dell'allusione proposta congetturalmente al punto a.

[2] → SCHÜTZ 56, sottolinea a ragione la differenza fra un sigillo e un marchio, ma forse per i cristiani è stato scelto σφραγίς perché era un termine corrente nella lingua dei misteri, e in base a dizioni come quelle di *2 Cor.* 1,22; *Eph.*1,13; 4,30. Che il termine alluda già al battesimo, come in Herm., *sim.*8,6,3; 9,16 s.; *2 Clem.*7,6; 8,6, non è sicuro, ma neppure impossibile.

[3] Così → STADE. Bisogna pensare però anche a *Ex.*13,9.16; *Is.*44,5 e specialmente al segno del profeta in *1 Cor.*20,38.41. Cfr. J. HERRMANN, *Ezechiel* (1924) a *Ez.*9,4.

[4] In ogni caso non è certo che nell'A.T. si parli originariamente della forma della lettera taw. [Il BERTRAM ritiene perfino possibile che questa sia un'idea di origine cristiana. Fa notare che Aquila e Teodozione sono le prime traduzioni che riferiscono *Ez.*9,4 al τ greco; cita poi *Barn.*9,8 e A. JEREMIAS, *Das A.T. im Lichte des alten Orients*³ (1916) 624].

[5] Non è affatto sicuro che all'epoca del N.T. vigesse già la consuetudine di portare i *tᵉfillîn* sul braccio sinistro. Le testimonianze più antiche (*ep.Ar.*159; Flav.Ios., *ant.*4,213 e l'A.T.) non ne fanno cenno. Lo presuppone per primo il *Tg.J.* 1 *Ex.*13,9.16; *Deut.*6,8; 11,18 (non ancora il Targum di Onkelos); però anche *M. Ex.*13,9 fa capire che all'epoca tannaitica era risaputo che si sceglieva il braccio sinistro solo per motivi pratici, cioè perché i nastri si dovevano legare con la mano destra. V. anche STRACK-BILLERBECK IV, *excursus* 11, p. 250 ss.

ma da Nerone in poi, era una delle potenze istigatrici delle persecuzioni contro i cristiani al tempo dell'Apocalisse [6];

b) nelle religioni ellenistiche il segno in fronte esprime l'appartenenza a un dio oppure è un amuleto. Già gli dèi egiziani portano i loro geroglifici sulla fronte [7]; questo uso può trasferirsi ai sacerdoti, che allora portano la maschera del dio [8] oppure gli ornamenti del suo capo [9]. La σφραγίς [10] cruciforme sulla fronte dei sacerdoti di Iside va intesa come un segno di appartenenza alla dea; anche Mitra segna *in frontibus milites suos*, secondo Tertull., *praescr. haer.*40,4. Così troviamo amuleti coll'immagine degli dèi sulla fronte dei sacerdoti di Atti e Cibele [11]. Pure i segni dell'Apocalisse, che ai fedeli apparivano in forma di croce, hanno ambedue i significati. L'appartenenza a Dio è accentuata particolarmente in *Apoc.*22,4, il valore apotropaico in *Apoc.*7,3 e 9,4 [12];

c) l'autore ed i lettori dell'Apocalisse avevano visto direttamente questi segni sugli schiavi stigmatizzati, sulla cui fronte s'imprimevano a fuoco lettere [13] – raramente più di tre – per punirli della fuga o di altri delitti [14]; una divertente iscrizione di Epidauro racconta come Asclepio cancella un marchio trasferendolo magicamente su una benda [15]. Questi marchi sono così frequenti, che i papiri parlano di continuo di persone con una cicatrice (οὐλή) a destra, in mezzo o a sinistra della fronte [16]. I liberti cercano di nascondere questi segni vergognosi con tutti i mezzi, per es. con la capigliatura. Può darsi che una traccia di questi sentimenti non manchi nell'Apocalisse: i segnati da Dio sono in tal modo oggetto di scandalo [17].

6 P. Corssen, *Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus*: ZNW 15 (1914) 138 ss.

7 Numerosi testi in Haas, *Lfrg.* 2/4, Bonnet (1924).

8 Cfr. la maschera di Anubi nel Pelizäusmuseum di Hildesheim, Bonnet, *l.c.*, fig. 144.

9 Per questo è del tutto incerto se la quasi totalità delle statue di Iside e molte figure di Dioniso rappresentino la divinità o il sacerdote o il fedele. Soltanto dove esistono le caratteristiche d'un ritratto, oltre che nelle immagini fornite d'iscrizione, si può concludere che si tratta di una mistica di traslazione.

10 Esempio dal Museo Capitolino in W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klass. Altertümer in Rom*[3] 1 (1912) 827; dalla gliptoteca di Monaco, B. Haas, *Lfrg.* 9/11, Leipoldt (1926) fig. 49.

11 Leipoldt, *l.c.*, fig. 150.

12 P.L. Couchoud, *L'Apocalypse* (1930) 140. In base a *Ez.*9,4 e a questo passo è sorto l'uso apotropaico del segno della croce, forse preceduto da una scalfittura in forma di croce sulla fronte: Cyr. *cat.*13,3,36 (MPG 33 p. 773b s., 816a s.); Hier., *in Ez.*9,4; Tertullian., *de corona militis* 3; *Marc.* 3,22; Lact., *epitome* 46; Aug., *in Joh. ev. tract.*11,3; Prud., *contra Symmachum* 2,712 s.; cfr. anche F. J. Dölger, *Sphragis* (1911), *passim*.

13 Talvolta anche soldati (→ Hug 2521); forse di qui viene l'uso nel culto di Mitra, ma in questo caso non a scopo di punizione, bensì in segno d'appartenenza o come prova di coraggio.

14 Segni sulla fronte di schiavi, prigionieri o delinquenti: Herondas, *mim.*5,63-79; Plat., *leg.* 9,854d; Petronio (ed. Bücheler[6] [1922]) 102 ss.; Aristoph., *av.*760; P. Lille 29 II 36; Aeschin., *or.*2,79; Ael. Var., *hist.*2,9; Diphilos, in Athen. 6,6 (p. 225); Luc., *Tim.*17; Diog. L. 4, 7(46); Plut., *Pericl.*26 (I 166d); Poll., *onom.*3, 78 s.; Quint., *inst.orat.*7,4,14; Apul., *met.*9,12; Sen., *de ira* 3,6; Mart. 3,21.

15 Dittenberger, *Syll.*[3] III 1168,48 ss.

16 P. Amh. 111,8 s.; 112,26; BGU I 183,26 s.; 196,9; 197,8; 232,5; 251,2; 252,12; 290,7 s.; 297,23; 339,6 s.; 350,3; II 454,22; 526,26; 644,11; III 713,13; 854,9; 856,8.11; 901,8; 910,18; 911,5 ss.; 975,8 s.; IV 1013,6 s. e *passim*.

17 Perciò anche *Gal.*6,17 rientra forse in questo contesto.

3. In *Apoc.* 17,5 la sintesi di tutte le iniquità del mondo, personificata in una meretrice, sia essa intesa concretamente per Roma o, in astratto, per una realtà diabolica, porta sulla fronte il nome della sua vera natura, con una misteriosa allusione a Babilonia.

Alla base di questa immagine sta la moda delle meretrici romane di avvolgersi la fronte con un'infula portante il loro nome[18]. Di ciò il Veggente ebbe un'esperienza visiva[19].

CARL SCHNEIDER

† μηλωτή

Termine non frequente[1], ma non del tutto sconosciuto nella letteratura greca (Apoll. Dyscol., *synt.* 191,9); si trova in Dittenberger, *Or.* 629,32; P. Tebt. 38,22, come pure nei LXX (3 Βασ. 19, 13.19; 4 Βασ. 2,8.13 s. = *'adderet*), col significato di *manto di pelle, mantello*[2]. Con riferimento alla tradizione biblica, secondo la quale Elia indossa un abito irsuto, μηλωτή appare in *Hebr.* 11,37, nel racconto di *1 Clem.* 17,1 (ricalcato su *Hebr.*) e nella letteratura patristica (Clem. Al., *strom.* 3,6,53,5; 4,17,105,4; *paed.* 2,10,112). Dato che Elia è descritto come «uomo peloso» (*'îš ba'al śē'ār*, cfr. *2 Reg.* 1,8) e che i profeti in genere, stando a *Zach.* 13,4, portano un mantello irsuto (*'adderet śē'ār*), si può credere che μηλωτή sia una specie di abito da profeta. *Hebr.* 11,37 fa distinzione tra pelli di pecora e di capra, così che sembra doversi pensare a pelli ruvide, non lavorate, fornite di lana e di peli, piuttosto che a un abito confezionato con peli[3].

È chiaro che in questo strano abbigliamento dei profeti la Lettera agli Ebrei ravvisa un sintomo dell'opposizione di questi al mondo, della penuria e dell'oppressione a cui son fatti segno, come pure della vita che conducono in solitudine nel deserto e su per i monti. Da ciò viene spontaneo un riferimento all'abito del Battista (*Mc.* 1,6: ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου), e si compren-

[18] Iuv. 6,122 s.; Sen. rhet., *contr.* 1,2,7.

[19] I visionari vedono «importanti comunicazioni personali... in scritte illuminate di luce fosforescente», cfr. W. MAYER-GROSS, *Psychopathologie und Klinik der Trugwahrnehmungen*, in: O. BUMKE, *Handbuch der Geisteskrankheiten* I (1928) 449.

μηλωτή

[1] LIDDELL-SCOTT 1127.

[2] Si veda la bibliografia in F. BLEEK, *Der Brief an die Hebräer* II 2 (1840) 839-840. A p. 840, a proposito dell'impiego della parola, il Bleek scrive: «Presso i Greci, del resto, μηλωτή sembra poco usato. Secondo Polluce, il vocabolo ricorreva nel comico Filemone (sec. III a. C.), per il resto non lo trovo attestato né in Stephanus né altrove presso gli scrittori greci». Si veda anche LIDDELL-SCOTT 1127.

[3] Precisando il significato di μηλωτή, l'*Etym. M.* dice: προβάτειος δορά; Poll., *onom.* 10, 176: ἡ τοῦ προβάτου δορά; Teofilatto, *in Hebr.* 11,37 (MPG 125, p. 365a), analogamente: μηλωτὴ δέ, τὸ τοῦ μήλου, ἤτοι τοῦ προβάτου δέρμα.

de pure come, più tardi, pelli di pecora e di capra e «tessuti di peli di cammello» ricorrano insieme per indicare l'abbigliamento dei profeti (per es., Clem. Al., *ll.cc.*).

Nei racconti ecclesiastici tardivi sulla vita e l'abito dei monaci, *melotes* si trova accompagnato dalla spiegazione *pellis caprina*[4].

O. Michel

† μήν, † νεομηνία

1. Nell'uso linguistico extra-biblico μήν da principio sta a indicare l'*astro lunare* come misuratore del tempo (radice *mē* che si collega fra l'altro con il latino *metiri* ed il tedesco *messen* [misurare][1]); quindi il tratto di tempo circoscritto dalla luna, il *mese*[2]. Questo originariamente cominciava con il novilunio, anche in Grecia; perciò il numero dei mesi non era uguale in tutti gli anni. Le cose cambiarono solo con una riforma del calendario attribuita a Solone (Plut., *Solon* 25 [I 92c]. La luna, con altri astri, è creata «affinché abbia origine il tempo» (Plat., *Tim.*38c), gira intorno alla terra nella sfera più vicina ad essa (38d); la sua rivoluzione abbraccia il periodo di un mese (39c). Il corso dei mesi ha contribuito a far conoscere agli uomini i concetti di numero e di tempo (47a).

Il novilunio (νεομηνία) dapprima sta a indicare nient'altro che l'inizio del mese; ma subito riceve anche un significato religioso grazie alle forze che si attribuiscono alla luna. Tra gli effetti benefici della luna, Philo, *spec. leg.* 2, 143, enumera l'ingrossamento dei corsi d'acqua, la crescita e la maturazione delle sementi e degli alberi. Filone, condividendo queste idee largamente diffuse, mostra che non si trattava soltanto

---

[4] Cassianus, *de institutis coenobiorum* 1,7 (CSEL 17,1888): *ultimum est habitus eorum pellis caprina, quae melotis* (codd. GH; *melotes*, Lv) *vel pera appellatur, et baculus, quae gestant ad imitationem eorum, qui professionis huius praefiguravere lineas iam in veteri testamento* (con citazione di *Hebr.*11,37 e 38 e un'interpretazione di *pellis caprina*). Isidoro di Siviglia (*etymologiarum* 19,24, MPL 82, p. 691 b): *melotes, quae etiam pera vocatur, pellis est caprina, a collo pendens, praecincta usque ad lumbos. Est autem habitus proprie necessarius ad operis exercitium. Fiebat autem prius, ut quidam aestimant, de pelliculis melonum. Unde et melotae vocatae sunt.* Cfr. anche la *Regula Pachomii* (ed. B. Albers, 1923).

μήν κτλ.

F. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie* (1911) II 36ss. 315ss.; W. Sontheimer, in Pauly-W. XVI, 1 (1933) 44 ss.; Lesky, in Pauly-W. XV, 1 (1931) 689-697; più diffusamente W. Drexler, Roscher II, 2, 2687-2770; W. Baudissin, in RE³ XIII, 337 ss.; P. Fiebig, *Rosch haschana* (Giessner Mischna II, 8 [1914] specialm. 13-31); Henle, *Der Men- und Mithrakult in Phrygien*: Theol. Quart. 70 (1888) 590-614.

[1] Altre notizie in Boisacq ³(1938) 633; Walde-Pokorny II 271 ss.

[2] Sul computo, la divisione ecc. dei mesi, indicazioni più precise in → Sontheimer. Il doppio significato di 'Mond' (luna) e 'Monat' (mese) è già attestato nel protoindo-germanico [Debrunner].

di immaginazioni di carattere magico. In Preisendanz., *Zaub.* IV 2554 s., è detto chiaramente, parlando della luna (cfr. 2441): tu produci ogni cosa sulla terra e nel mare[3]. La luna è dispensatrice di vita e di fortuna, dà una forza speciale all'incantesimo (ad es. Preisendanz, *Zaub.* III 388.416). L'idea degli effetti fruttuosi provocati dalla luna è collegata evidentemente alla rugiada della notte, il cui formarsi è attribuito all'astro notturno (cfr. Apul., *met.* 11, 2: *u[n]dis ignibus nutriens laeta saemina*, detto di Iside equiparata alla luna).

Non stupisce dunque che il novilunio sia salutato con gioia, come il momento in cui ricominciano gli effetti benefici dell'astro[4]; perciò i nati nel giorno del novilunio sono considerati come bambini particolarmente fortunati; essi ricevono il nome Νουμήνιος o Νουμῆνις, 'figlio del novilunio' (ad es., IG VII 559; 1556; 3197,8; 3220; BGU IV 1206,5; 1207,8; P. Oxy. IV 715,22)[5]. Per questi motivi la luna merita un'adorazione divina[6], anche sotto il nome di Μήν. Iscrizioni votive per Μήν si trovano in Attica, per lo meno nel III sec. a.C. (IG II 3,1587.1593; III 1,140. 73 s.). In Attica il culto è giunto dall'Asia Minore, dove ha notevole importanza (cfr. Strabo 12,3,31, p. 557) ed è attestato sotto varie forme, fra l'altro in Galazia[7]. Naturalmente, nel periodo del sincretismo religioso la luna fu consociata ed anche assimilata ad altre divinità, come Attis[8] e Adonis (*Orph.Fr.* [Kern.] 201). Qui gli orfici cercano di sistematizzare, parlando di sfere d'influenza nel cosmo e attribuendo il campo lunare ad Attis o Adonis (*ibid.*). In questo contesto Μήν designa sempre l'astro; il periodo di tempo è divinizzato solo in trattazioni filosofiche che qui non ci interessano[9].

In rispondenza al suo significato religioso il novilunio è festeggiato già in Omero (*Od.* 20,156.276-278), e anche più tardi, con speciali sacrifici e banchetti (Porphyr., *abst.* 2,16). Dove troviamo la falce del novilunio, si tratta per lo più del simbolo della vita che cresce (con la luna nuova). La troviamo in quasi tutte le religioni antiche fuori della Grecia classica: s'incontra in Babilonia[10]; è aggregata a rappresentazioni di Mitra[11]; i misti di Iside la portano[12], e le corna di vacca, con cui la stessa dea viene rappresentata, più tardi cedono il posto alla falce lunare[13]. Inoltre Selene è βαριδοῦχος (Preisendanz, *Zaub.* IV 2274)[14].

Nelle discussioni filosofiche della

---

[3] Sulla luna come astro della vita nella religione astrale babilonese cfr. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE I 508 s.

[4] Διὰ μὲν δὴ ταῦτα... νουμηνία τετίμηται καὶ τάξιν ἔλαχε τὴν ἐν ταῖς ἑορταῖς, Philo, *spec.leg.* 2,144. Cfr. la religione babilonese degli dèi, in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE I 546 s.

[5] Corrispondente a *Benḥodeš* nel culto cananeo e in quello siro-fenicio, donde CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE I 645 deduce che colà il giorno del novilunio avesse carattere di festa.

[6] Le attestazioni di ciò sono poche; cfr. anche ROSCHER, *s.v.* 'Selene'; C.F.H. BRUCHMANN, *Epitheta Deorum* (1893) *s.v.* Σελήνη; cfr. anche *ibid.* μήν.

[7] → DREXLER 2690-2733; la mancanza di una attestazione per Colossi è forse soltanto fortuita.

[8] Sul suo soprannome di Menotyrannus e sulle relative rappresentazioni cfr. H. HEPDING, *Attis*: RVV I (1903) 208 s. 86 s. Sulla deificazione della luna nuova in Siria cfr. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE I 628.

[9] In Proclo. Testi in → DREXLER 2688 s.

[10] CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE I 523.546.

[11] HEPDING, *o.c.*, 208 s., n. 8.

[12] HAAS (*Lfrg.* 9/11), LEIPOLDT (1926) fig. 52.

[13] HAAS-LEIPOLDT, *o.c.*, figg. 23.27; sull'equivalenza Iside-luna, cfr. Apul., *met.* 11,2.

[14] La parola significa «colei che tiene la barca», ed è caratteristico che nella prima parte

Stoa la concezione religiosa popolare viene trasformata nel senso che anche la luna è una divintà (von Arnim II 315, 22 ss.)[15], cioè, secondo il contesto, è una forza animata della natura. Crisippo spiega che anche nell'astro è operante l'anima totale, il principio del mondo come forza del cosmo (*ibid.* 25 ss.; quest'idea della Stoa è attestata anche da Cic., *nat. deor.*1,36). Anche gli orfici sostengono l'unità delle forze che governano il tutto, fra le quali è esplicitamente nominata la luna (Pseud. Aristot., *mund.* 7, p. 401a, 12 ss.). Nella fede popolare, reinterpretata dalla Stoa e dalla teologia orfica, naturalmente la luna (come gli altri astri, ecc.) è una forza autonoma, personalizzata, con la quale è perciò possibile entrare in contatto mediante la preghiera e le arti magiche.

Infine è da ricordare che la luna fu considerata come un provvisorio luogo di sosta per le anime nel viaggio verso e dalla terra (Sext. Emp., *math.* 9,71-74[16]). In forma analoga l'idea è riscontrabile nella grecità antica[17] – non, evidentemente, in quella delle origini – e si può naturalmente collegare all'idea della trasmigrazione delle anime, che si riscontra negli orfici e nei pitagorici[18].

2. Nei LXX μήν e νουμηνία rendono prevalentemente *ḥōdeš*, termine che indica tanto il mese quanto il suo principio, sebbene per quest'ultimo possa essere usata anche una definizione più precisa (di primo giorno o principio del mese). Quest'ultima espressione (*rō'š*) si trova, ad es., in *Num.*28,11, dove sono enumerati i sacrifici solenni da offrire in questo giorno, e in *Num.* 10,10, dove la celebrazione del novilunio occupa un posto di rilievo tra le feste e spicca per l'impiego di strumenti a fiato. Nel giorno del novilunio, come in un giorno santo, si va dal profeta (4 Βασ. 4,23, qui questo giorno sta accanto al sabato); cfr. *2 Par.*2,3; 31,3; *1 Par.* 23,31; *Neem.* 10,34(33); *Os.* 2,13 (11); *Is.*1,13; 2 Εσδρ. 3,5. La varietà delle attestazioni mostra che (contrariamente a quello che altri suppongono) il giorno del novilunio ha sempre avuto un'importanza religiosa. In ψ 80,4 esso è messo in evidenza come εὔσημος ἡμέρα ἑορτῆς ἡμῶν, «giorno insigne della nostra festa». Naturalmente anche la comunità orante (*Ez.*46,3) si raduna per i prescritti sacrifici della festa (cfr. ancora *Ez.* 46,6 s.). Filone (*spec. leg.*1,177 s.) dà un'interpretazione allegorica del numero delle vittime che devono essere offerte il giorno del novilunio, e una motivazione filosofico-morale della festa (*ibid.*2,140-142).

La festa del novilunio ha mantenuto nel culto giudaico tutta la sua importanza fino all'epoca del N.T.[19]. La fissazione della data non avveniva in base a calcoli astronomici, ma con l'aiuto di osservazioni, «sulla base della vista» (*R.H.b.*20a)[20]. Al procedimento da seguire per la determinazione del novilunio da parte di testimoni è destinata perciò gran parte del trattato *rō'š haššānâ*, di cui si usano specialmente i detti riportati nella Mishna; l'ampiezza della trattazione è comprensibile se si

---

sia egiziana, βᾶρις = barchetta. Nelle rappresentazioni di Maria si ripete il motivo, ma modificato.

[15] Cfr. ancora F. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and the Romans* (1912) 39 s.

[16] Cfr. K. REINHARD, *Kosmos und Sympathie*, (1926) 308 ss.

[17] CUMONT, *o.c.*, 175.

[18] Altre importanti notizie *ibid.*, 196 s.

[19] Cfr. → FIEBIG. Sulla liturgia: I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst* ³(1931) 140 ss.; sul culto nel giorno del novilunio, cfr. *ibid.*, 122 ss. [R. MEYER].

[20] Come poi avvene anche nell'Islam; cfr. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE I 712.

pensa all'importanza decisiva attribuita alla precisa esecuzione delle celebrazioni festive dal rigido legalismo dei tempi a noi più vicini. Perciò col passare del tempo non ci si accontentò più, ad es., delle segnalazioni con fuochi, a cui in origine si ricorreva per far sapere quando aveva inizio la festa (2,2); si esigeva invece (in caso di condizioni di tempo sfavorevoli) il maggior numero possibile di testimonianze dell'apparizione della falce lunare, che dovevano esser rese davanti alle autorità (1, 6), e si elaborò anche un accurato sistema di interrogatorio (2,6). Il giorno del novilunio è 'consacrato' dalla parola del capo delle autorità (2,7; 3,1) ed è reso noto alla comunità con squilli di tromba (4,1 s.; cfr. *R.H.b.*30a). In una preghiera speciale per questo giorno la luna, con il suo rinnovarsi, diventa il simbolo della resurrezione (*Sanh. b.* 42a).

L'A.T. respinge esplicitamente la venerazione religiosa della luna (*Deut.*4, 19), che viene punita con la pena capitale (*Deut.*17,3 ss.). Questa durezza si rese necessaria per la possibile pericolosa influenza del culto lunare, praticato dai popoli circostanti (*Iud.*8,21.26[21]), che qualche volta si insinuò perfino nella religione nazionale (*2 Reg.*23,5). Anche l'uomo pio dell'A.T., pur rifiutandolo, ne comprende l'attrattiva estetica che colpisce i sensi (*Iob* 31,26 s.). Ma per lui la luna ha importanza soltanto come misuratrice del tempo (*Ps.*104, 19), e se talvolta si parla di un potere della luna (*Ps.*136,9; *Gen.*1,16), è chiaro che esso le è stato dato dall'unico Dio.

3. *Nel N.T.* μήν *si usa:*

a) per indicare periodi di tempo, nel contesto dei racconti della nascita di Mosé (*Act.* 7,20), del Battista (*Lc.* 1, 24[22].26.36) e di Gesù (*Lc.*1,56[23]); un uso corrispondente indica la durata del soggiorno o dell'attività di Paolo (*Act.* 18,11; 19,8; 20,3; 28,11); serve anche ad un'indicazione storica (*Lc.*4,25; *Iac.* 5,17)[24].

Caratteristica del modo di narrare dei libri storici del N.T. è la mancanza, in *Mt.*, *Mc.* e *Io.*, di qualsiasi indicazione di mesi, sia per stabilire che un fatto è avvenuto in un dato giorno o mese dell'anno, sia anche solo per indicare la distanza fra due avvenimenti. Negli Atti Luca mostra un interesse

[21] Tra i popoli circostanti s'incontrano amuleti a forma di luna (LXX: μηνίσκος), ricordati come monili anche in *Is.*3,18. Cfr. PREISIGKE, *Wört.*, *s.v.* μηνίσκιον e μηνίσκος. Naturalmente il confine tra monile e amuleto (astrologico) era molto incerto. Sul culto lunare in Oriente e nell'ellenismo, nel momento in cui s'incontra con la religione israelitico-giudaica e col cristianesimo, cfr. i dati raccolti in A. JEREMIAS, *Das A.T. im Lichte des alten Orients*, [4](1930) Regist. e Motivregist., e in F.J. DÖLGER, *Ichthys* II, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum* (1922) indice; ID., *Antike und Christentum* I (1929) 136. Altre notizie in K. GALLING, *Bibl. Reallexikon* (1937) *s.v.* 'Amulett' [BERTRAM].

[22] Cfr. STRACK-BILLERBECK, *ad l.*: «Questa vita ritirata era forse motivata dal pensiero del nazireato del fanciullo; cfr. *Iud.*13,4 ss.».

[23] Cfr. però J. SPITTA: ZNW 7 (1906) 281 ss.

[24] Sul diverso computo di questi 3 anni e mezzo nella tradizione rabbinica, cfr. STRACK-BILLERBECK III 760 s. a *Iac.*5,17; inoltre G. KITTEL, *Rabbinica* (1920) 31 ss.: si tratta d'una cifra tonda che significa «un paio d'anni».

più vivace per il decorso temporale (→ sopra); probabilmente ha cercato di fare altrettanto anche nel Vangelo (cfr. *Lc.*1,3: καθεξῆς, Vulg.: *per ordinem*), ma pare che le sue ricerche non abbiano approdato a un risultato apprezzabile, all'infuori dei racconti dell'infanzia. Per i primi narratori degli avvenimenti evangelici l'indicazione del tempo nella storia di Gesù è assolutamente secondaria: decisivo per essi non è il quando, ma l'oggetto e il modo. Il risultato di un esame della comprensione e della concezione del tempo nel complesso del N.T. (con l'eccezione degli scritti lucani) è confermato anche da queste osservazioni: gli scrittori del N.T., che non erano stati formati al pensiero greco, considerano la storia non come una catena ininterrotta di avvenimenti del passato, ma come una somma di forze sempre operanti, non dal punto di vista della continuità ma da quello dell'energia.

b) In tal modo si indica un rapporto piuttosto ingenuo con il dato 'tempo', ma non un rifiuto di computi. Riferiti al futuro, questi sono prediletti dall'apocalittica. Spesso essi non vanno intesi nel loro senso letterale, ma come indicazioni segrete, comprensibili solo agli iniziati; ad es., in *Apoc.*9,5.10 (→ II, coll. 783 s.) il numero cinque non dovrebbe essere inteso come cifra tonda[25], per il semplice fatto che di tali cifre ve ne sono molte altre, né fatto risalire alla durata in vita delle cavallette[26], perché qui non si tratta né di vere cavallette né di veri mesi, ma dovrebbe rappresentare una tradizione apocalittica particolare. Inoltre in *Apoc.*11,2; 13,5 (→ IV, coll. 504 ss.) i 12 mesi si devono intendere come un arrotondamento dei 1150 giorni di *Dan.*8,14[27]. I termini di quest'avvenimento della fine dei tempi sono ignoti all'uomo, anche al credente, eppure non sono arbitrari, ma fissati nel giorno, nel mese, ecc. (*Apoc.*9,15). Il fiorire rigoglioso delle gioie che attendono i salvati nel regno finale trova realistica espressione nell'immagine degli alberi che danno frutti ogni mese (*Apoc.*22,2); quest'immagine è la continuazione di espressioni dell'apocalittica giudaica (già *Ez.*47,12).

c) Infine la parola μήν si trova in rapporto a deviazioni giudaizzanti delle comunità in *Gal.*4,10, come pure νεομηνία in *Col.*2,16 (questo vocabolo ricorre soltanto qui nel N.T.). I due passi corrispondono anche nella costruzione (ἡμέρας-σαββάτων, καιρούς-ἑορτῆς [→ IV, col. 1374], μῆνας e ἐνιαυτούς-νεομηνίας); è infatti naturale che l'osservanza dei mesi si basi sulla festa del novilunio (come quella degli anni s'impernia sulla festa di capodanno [cfr. il collegamento del modo di celebrare le due feste in *R.H.*] → col. 202). Anche se l'eresia in Galazia non è del tutto uguale a quella di Colossi, e per lo meno

[25] Lohmeyer, *Apk.*, a 9,5; sul «numero cinque come numero d'uso corrente» cfr. Kittel, *o.c.*, 39 ss.

[26] Hadorn, *Apk.*, a 9,5.

[27] Cfr., per il N.T., *Apoc.*12,14 (→ IV, coll. 1382; 1375), che riprende *Dan.*12,7. Inoltre Strack-Billerbeck IV 986 ss., *excursus: Vorzeichen und Berechnung der Tage des Messias* II; secondo Kittel, *o.c.*, 31 ss., anche qui si tratta d'una cifra tonda.

nella seconda comunità si avvicina di più al sincretismo, possiamo però dal nostro punto di vista trattare insieme i due passi.

Sulla festa del primo del mese nel giudaismo abbiamo detto sopra (→ anche col. 202); nelle comunità si presentavano alcuni che esortavano alla circoncisione (*Gal.*5,2 s.; 6,12 s.; e forse anche *Col.*2,11), quindi ne conseguiva anche la celebrazione delle feste prescritte nell'A.T. Già abbiamo accennato che il culto d'una dea Luna era molto diffuso nell'ambiente entro il quale si trovavano a vivere le due comunità[28]; è naturale, allora, ammettere che il giorno del ritorno della luna, dal quale ci si attendeva tanto bene, trascorresse in grande allegria. In quanto dispensatrice di vita, quale la considerava il paganesimo, essa dal punto di vista biblico andava annoverata fra gli 'elementi' (στοιχεῖα), dalla cui potenza e servizio il credente in Cristo è liberato (*Gal.*4,3.9; *Col.*2,8.20). I neofiti cristiani, però, potevano facilmente ritrovare nella celebrazione giudaica del novilunio un tratto del culto che prima era loro caro; la preghiera giudaica del novilunio, infatti, metteva loro sulla bocca la professione: «Lodato sii, o Signore, che rinnovi il novilunio» (*Sanh. b.*42a; cfr. → col. 203 l'idea della risurrezione, *ibid.*). Nella Lettera ai Colossesi non è escluso che i membri della comunità collegassero il culto lunare d'un tempo con l'attuale venerazione degli 'angeli' (2,18) o dei 'principati' (1, 16) (→ I, coll. 1283 ss.).

G. Delling

† μήτηρ

La posizione che la madre occupava nell'antichità extra-biblica non corrispondeva del tutto al giudizio corrente sulla donna e sul matrimonio[1]. Philo, *decal.*120, si riferisce all'apprezzamento, a volte assai alto, che della madre (e in generale dei genitori), si dava ad es. nella Stoa, quando scrive: πατὴρ καὶ μήτηρ ἐμφανεῖς εἰσι θεοί «padre e madre sono degli dèi visibili». Cfr. la commovente testimonianza di una lettera in un papiro: ὀφίλομεν γὰρ σέβεσθε τὴν τεκοῦσαν ὡς θε[όν], μάλειστα τοιαύτην οὖσαν ἀγαθήν, «siam tenuti a venerare la nostra genitrice come una dea, specialmente perché è tan-

[28] Una strana confusione fra le possibili linee di collegamento in → Henle 611 ss.

μήτηρ

[1] Nella bibliografia, anche in quella dedicata alla donna e al matrimonio nel cristianesimo primitivo, non si tiene sempre nel dovuto conto la posizione della donna come madre.

to buona»[2]. Situazioni primitive di matriarcato, la cui importanza fu sottovalutata fino a che F. J. Bachofen richiamò l'attenzione su di esse, sia pure sopravvalutandole, hanno avuto solo poche ripercussioni[3]; viceversa il culto di divinità materne (originarie dell'Asia Minore, mentre in Grecia era adorata soprattutto la Terra madre) ha esercitato sempre una forte influenza[4]. Anche nell'A.T. non mancano del tutto tracce di matriarcato[5], dato che vi abbondano importanti figure di madri; i LXX aggiungono nuovi tratti all'immagine, soprattutto in Tobia e nell'Ecclesiastico e con la ἱερὰ καὶ θεοσεβὴς μήτηρ, con la «madre sacra e pia» del IV libro dei Maccabei. Un uso figurato di μήτηρ (che nei LXX si incontra più di 300 volte, e che corrisponde sempre, con 4 sole eccezioni, a *'ēm*, quando almeno rende il T.M.) si trova in *Is.* 50,1; Ιερ. 27(50),12; *Tob.* 4,13; *Os.* 4,5, dove μήτηρ è personificazione di un popolo[6]. In 2 Βασ. 20,19, invece, i LXX rendono con μητρόπολις l'ebraico *'ēm* come indicazione di una città[7]. Filone usa spesso μήτηρ in senso traslato. Una particolare importanza ha l'idea della sapienza come madre del mondo e del logos, come μήτηρ καὶ τιθήνη τῶν ὅλων, «madre e nutrice di tutte le cose» (*ebr.*31; cfr. *det.pos.ins.*54.116), come madre del sommo sacerdote (*fug.* 109). In *ebr.*31, Filone riprende l'idea, già presente in Plat., *Tim.*50d.51a, della materia come madre (o nutrice; cfr. 49a.52d) del tutto[8].

Il precetto veterotestamentario di onorare il padre e la madre: τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, *Ex.*20,12, citato anche in *Eph.*6,2: ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ (→ III, col. 604), è mantenuto in vigore da Gesù (*Mt.*15,4ᵃ par. *Mc.*7,10ᵃ; *Mt.*19,19 par. *Mc.*10,19), che ribadisce pure la pena comminata a chi lo viola (*Ex.*21,16, cfr. *Mt.*15,4ᵇ par. *Mc.*7,10ᵇ) e lo difende contro l'interpretazione sofistica dei farisei (*Mt.*15,5 s. par. *Mc.*7,11 s.; → V, coll. 870 ss.).

---

[2] DEISSMANN, *L.O.*[4] 160,28 s.; *ibid.*, indice, *s.v.* 'Mutter'.

[3] R. THURNWALD, 'Mutterrecht' A, in: Reallexikon der Vorgeschichte 8 (1927) 360-380; E. KORNEMANN, art. 'Mutterrecht', in PAULY-W., Supplem. VI (1935) 557-571; RGG[2], indice, *s.v.* 'Mutterrecht'.

[4] F. SCHWENN, art. 'Kybele', in PAULY-W. XI (1922) 2250-2298; ID., art. 'Meter': *ibid.* XV (1932) 1372 s.; A. DIETERICH, *Mutter Erde* [3](1925) (ristampa 1938); L. FRANZ, *Die Muttergöttin im vorderen Orient und in Europa* (AO 25,3) (1937); C. SCHREMPF, *Der Mutterglaube in der antiken Welt*: Gelbe Hefte, Historische und politische Zeitschrift für das christliche Deutschland 13 (1937) 593-610; K. LEESE, *Die Mutter als religiöses Symbol* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 174) (1934); RGG[2], indice, *s.v.* 'Muttergottheiten'. Cfr. anche W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRL 10 [1907]), indice, *s.v.* Μήτηρ, 'Mutter', ecc.

[5] J. BENZINGER in: RE[3] 5 (1898) 739 s., art. 'Familie und Ehe bei den Hebräern'.

[6] In *Os.*2,4.7, invece, μήτηρ, anche se dovesse alludere al popolo, va compreso alla luce dell'immagine del matrimonio. Dio è paragonato ad una madre in *Is.*49,15 (γυνή = madre); 66,13.

[7] In ψ 86,5 μήτηρ Σιών è dovuto a un errore di trascrizione (RAHLFS: μη τη, SCHLEUSNER III 157: μητι). Cfr. anche *Ier.*15,8. Attestazioni extra-bibliche di quest'uso in LIDDELL-SCOTT, *s.v.* Cfr. anche STRACK-BILLERBECK III 574.

[8] Cfr. J. PASCHER, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. La via regia alla rinascita e alla deificazione si ha in Filone (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* XVII 3/4) (1931) 65.70.112. 153.156.222.261.

Come la norma di *Gen.*2,24, ripetuta in *Mt.*19,5 par. *Mc.*10,7 s.; *Eph.*5,31, non trasgredisce il 4° comandamento, così non lo lede la richiesta di Gesù di amare lui più che il padre e la madre (*Mt.* 10,37), anzi di odiare il padre e la madre, se il legame con essi può essere di ostacolo a seguirlo (come, con un ebraismo, dice il parallelo *Lc.*14,26; cfr. l'utilizzazione di *Mich.*7,6 in *Mt.*10,35 par. *Lc.* 12,53). La promessa di Gesù in *Mt.*19,29 par. *Mc.*10,29 s. (*Lc.*18,29: γονεῖς) a coloro che lasciano il padre e la madre ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, «a motivo del mio nome» (*Mc.*: τοῦ εὐαγγελίου; *Lc.*: τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) è parallela alle parole pronunciate da Gesù sui suoi veri parenti quando si vide messo in contrapposizione alla sua famiglia (*Mt.*12,46 ss. par. *Mc.*3,31 ss.; *Lc.*8,19 ss.)[9].

La madre di Gesù è ricordata nei sinottici, oltre che nei passi testé nominati e in *Mt.*13,55 (par. *Mc.*6,3, senza μήτηρ; cfr. *Io.*6,42), soltanto nei racconti dell'infanzia di Matteo e Luca (μήτηρ, *Mt.*1,18; 2,11.13 s.20 s.; *Lc.*1, 43; 2,33 s.48.51; cfr. anche la corrispondente citazione della madre di Giovanni Battista, in *Lc.*1,60). In Giovanni la madre di Gesù appare nelle nozze di Cana e ai piedi della croce: sempre senza il suo nome Maria; in 2,1.3 è detta ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ; in 2,5.12; 19, 25 ἡ μήτηρ αὐτοῦ (cfr. 19,27); invece in 19,26 è presentata due volte col semplice ἡ μήτηρ, che equivale quasi a un nome proprio. Tuttavia, come prova la posizione che altrove la madre di Gesù occupa in *Io.*[10], quest'ultimo uso non basta a indicare un apprezzamento speciale della sua persona. Nei racconti dell'infanzia invece l'interesse per la madre di Gesù è comprensibilmente grande; ma d'altro canto le parole di Gesù in *Lc.*11,28 non ne autorizzano alcuna sopravvalutazione[11]. Nel resto del N.T., ad eccezione di *Act.*1,14, la madre di Gesù non è più nominata[12].

---

9 Cfr. → I, coll. 389 s. Anche la menzione della madre fa pensare che si tratti prima di fratelli carnali di Gesù (→ I, col. 388, n. 5).

10 Sulla possibilità d'un'interpretazione allegorica dei passi giovannei, cfr. i commentari. Su *Io.* 2,1 ss. cfr. CLEMEN, 267 s.

11 Per il cristianesimo primitivo la madre di Gesù aveva un'importanza molto minore di quella che per altre religioni ebbe la 'madre del fondatore'. A. NEUMANN, *Die Mutter des Religionsstifters* (diss. fil., Leipzig [= Religion und Geschichte 1] 1935) prende in esame le tradizioni relative alle madri di Budda, Maometto, Zaratustra. Il culto di Maria, attraverso il quale sono entrati nel cristianesimo motivi dell'antica religione della madre (cfr. però F.X. STEINMETZER, *Die christliche Mater Dei und die babylonische Mythe*: Prager Theol. Blätter [1938] 3 ss.), comincia soltanto dopo il N.T. Cfr. G. BERTRAM, art. 'Maria' in: RGG² III 1955 s., e LEESE, *l.c.* Sull'idea della chiesa come μήτηρ παρθένος in Ireneo e Tertulliano cfr. H. KOCH, *Virgo Eva-Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 25) (1937) 42 s., e appendice 1 (92 ss.): *Die Kirche als jungfräuliche Mutter und Maria ihr Vorbild*.

12 Su *Gal.*4,4 cfr. A. OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater* (1937) *ad l.* La regina del cielo di *Apoc.*12 come madre del Messia è una figura mitologica.

Altre figure materne sono la madre dei figli di Zebedeo (*Mt.*20,20; 27,56), la Maria che appare in *Mt.*27,56 par. *Mc.* 15,40 (cfr. → I, col. 388, note 4 e 5), Maria la madre Giovanni Marco (*Act.*12,12), la madre presso la figlioletta morta (*Mc.*5,40 par. *Lc.*8,51), la vedova di Naim (*Lc.*7,12.15), Erodiade madre di Salome (*Mt.*14,8 par. *Mc.*6,24; *Mt.*14,11 par. *Mc.*6,28). L'espressione «dal seno della madre» già usata nell'A.T. (ψ 21,11; 70,6 ecc.: ἐκ κοιλίας μητρός) ricorre in *Mt.*19,12; *Lc.*1,15; *Act.*3,2; 14,8; *Gal.*1,15 (cfr. *Io.*3,4: εἰς τὴν κοιλίαν μητρὸς αὐτοῦ, → V, col. 667s., n. 7). Paolo non nomina mai la propria madre (e neppure il padre); ma in *2 Tim.*1,5 si avverte il ricordo riconoscente della madre, che gli ha trasmesso il suo patrimonio religioso. L'atteggiamento riverente verso la madre è espresso in *1 Tim.*5,2 [13] e *Rom.* 16,13 [14]. Lo si sente anche in *Gal.*4,26, dove Paolo – seguendo l'uso linguistico veterotestamentario (→ col. 209) di cui si sente l'eco anche in *Apoc.* 17,5 – dice che la Gerusalemme celeste «è madre di noi (tutti)»: ἥτις ἐστὶν μήτηρ (+ πάντων, codd. Aℜ) ἡμῶν [15].

Nella posizione conferita dal N.T. alla madre non vi è traccia di eccessi sentimentali, di esagerazioni mitologiche; essa non è nemmeno innalzata a simbolo; però la visuale resta aperta sull'importanza della madre e della maternità e sulla sua collocazione nella cornice della creazione [16].

W. MICHAELIS

[13] Certi paralleli antichi, specialmente Plat., *resp.*5,463c (cfr. DIBELIUS, *Past., ad l.*), non annullano questo valore dell'espressione.

[14] Cfr. i paralleli nei papiri in MOULT.-MILL., *s.v.*

[15] Qualcuno ha suggerito che qui sia presente l'idea d'uno sposalizio tra Cristo, come secondo Adamo, e la Chiesa preesistente come Spirito Santo. Anche le altre tesi neotestamentarie di S. HIRSCH, *Die Vorstellung von einem weiblichen* πνεῦμα ἅγιον *im N.T. und in der ältesten christlichen Literatur* (diss.teol., Berlin, 1926) sono esagerate, anche se l'idea dello Spirito Santo come madre di Gesù (→ πνεῦμα), presente nel Vangelo secondo gli Ebrei, lascia vedere che la credenza popolare in divinità materne era ancora viva. Ma sul resto del N.T. essa ha avuto scarsa ripercussione. Né *Mt.*3,9 né *1 Cor.*15,47 stanno in rapporto con la fede nella Madre-Terra; cfr. la discussione in ZNW 9 ss. (1908 ss.) e in DIETERICH, *o.c.*, 116 ss.

[16] Bisognerebbe riflettere anche sugli enunciati relativi ai genitori nei 'codici domestici' e in passi come *Io.* 16,21; *1 Thess.* 2,7; in senso lato rientra in quest'ordine di idee anche il gruppo di immagini sulla nascita, la fanciullezza, ecc. Cfr. *Gal.*4,19, dove Paolo sembra applicare a se stesso l'immagine della madre (→ ὠδίνω). Nei Padri apostolici cfr. *1 Clem.*18,5 (= ψ 50,7); 35,8 (= ψ 49,20); Polyc. 3,3 (*Gal.* 4,26, riferito però alla fede); Herm., *vis.*3,8,5 (la fede come madre di virtù cristiane).

μιαίνω, μίασμα, μιασμός, ἀμίαντος

† μιαίνω

a) In senso neutro: *dipingere a colori*[1], Hom., *Il*.4,141 (φοίνικι). b) Con una connotazione di biasimo: *macchiare, contaminare*, fisicamente, ma specialmente in senso religioso-cultuale. μιαίνειν viene usato soprattutto per indicare il *macchiarsi di un assassinio*[2]. Nel pensiero primitivo era percepito fisicamente, come l'appiccicarsi di sporcizia o di qualcosa di infetto[3]. Ma l'atto non macchia soltanto chi lo compie, giacché questi trasmette la sua contaminazione ai concittadini, alla città, ai templi degli dèi[4]. Una purificazione cultuale con abluzioni o sacrifici deve far scomparire questa macchia[5]. L'atto di accusa della coscienza dapprima non è percepito nella concezione primitiva. In modo particolare macchiano quei fatti ai quali, in origine, si pensava che partecipassero attivamente forze demoniache, (ad es., gli atti sessuali e la putrefazione[6]). Perfino una cattiva notizia contamina l'orecchio[7]. Solo più tardi, in Platone e nei tragici greci, il fatto di macchiarsi fu sentito come una cosa spirituale e morale[8].

Anche nell'A.T. si rispecchiano queste idee primitive e cultuali-religiose. Nei LXX μιαίνω prevalentemente traduce *tm'* nelle forme qal, nif'al, pi'el, pu'al, hitpa'el. È un concetto cultuale,

---

μιαίνω

TRENCH² (originale inglese) 106 s.; E. WILLIGER, *Hagios* = RVV 19,1 (1922) 64 ss.; P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*³ (1920) 155 ss.; TH. WÄCHTER, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* = RVV 9,1 (1910); RGG² IV 1839 ss.: 'Rein und unrein'; J. DÖLLER, *Die Reinheits- und Speisegesetze des A.T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* = Alttestament. Abh. VII 2/3 (1917); → καθαρός IV, coll. 1255 ss.

[1] Secondo WALDE-POK. II 243, μιαίνω si collega etimologicamente con l'antico alto tedesco e il medio alto tedesco *meil, Mal* (macchia); specialmente macchia di sangue; Phot., *lex*. 1, 423, *s.v.* μίασμα = βαφή, immersione.

[2] Hom., *Il*.4,146; Plat., *leg*.6,782c: τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν; 9,868a.871a. 872e; Luc., *Alex*.56.

[3] → STENGEL 156.

[4] Plat., *leg*.9,868a: ὅστις δ'ἂν τῶν ἀποκτεινάντων πάντων μὴ πείθηται τῷ νόμῳ, ἀλλ'ἀκάθαρτος ὢν ἀγοράν τε καὶ ἆθλα καὶ τὰ ἄλλα ἱερὰ μιαίνῃ. Plut., *Sulla* 35,2 (I 474a): τὴν οἰκίαν.

[5] → STENGEL 156 s.; WÄCHTER; ROHDE⁹·¹⁰ I 275, n. 2; II 69 ss.; → ἁγνίζειν; Eur., *Herc. fur*.1324; termine tecnico per espiazione di un assassinio è καθαίρειν.

[6] Gestante (Phot., *lex.*, *s.v.* ῥάμνος; → WÄCHTER 31, n. 1); puerpera (Theophr., *char*.16,9; → WÄCHTER 25 ss.; O. GRUPPE, *Griechische Mythologie* [1906] 858; 1272, n. 7); mestruante (*Geoponica*, ed. H. BECK [1895] 12,25,2; → WÄCHTER 36 ss.); cadavere (Theocr. 23,55 s. [p. 129]; → WÄCHTER 43 ss.); la casa di un morto contamina (L. ZIEHEN, *Leges Graeciae et Insularum, Leges Graecorum Sacrae* II 1 [1906] 93 A vv. 24 ss.); perfino il fuoco è contaminato nella casa del morto (→ WÄCHTER 47). Specialmente i pitagorici dovevano evitare con cura ogni contaminazione (Porphyr., *abst*.4,16: μεμίανται τό τε λεχοῦς ἅψασθαι [il contatto con una puerpera] καὶ τὸ θνησειδίων [mangiare animali morti]; J. HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike* = RVV 24 (1935) 126, n. 1.218.340).

[7] Aesch., *Ag*.636 s.; Eur., *Hipp*.317 (φρήν). Anche qui la concezione è anzitutto fisica.

[8] Plat., *resp*.10,621c: τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα. Aesch., *Sept.c.Theb*.344 (εὐσέβειαν); *Ag*.1669 (τὴν δίκην μιαίνειν); Eur., *Hel*.999 s. (κλέος πατρὸς μιαίνειν). → WILLIGER 63 ss.

e perciò occupa largo spazio nella fonte sacerdoatle (P) e in Ezechiele, che ha un forte interesse per il culto[9]. Un'ampia casistica fissa le regole per stabilire in quali casi avviene una contaminazione e come essa debba essere eliminata. Il giudizio su ciò che contamina dipende per molti versi da sensazioni immediate, in parte stabilite nella più remota antichità, come la nausea, e dall'esperienza, o anche da precedenti situazioni religiose (demonismo)[10]. In particolare ha valore di contaminazione ogni rapporto con un culto straniero[11]. Chi è impuro, a sua volta, mediante il contatto rende altre persone inabili al culto o sconsacra gli oggetti sacri[12]. In tutti questi casi μιαίνω è inteso sotto l'aspetto rituale-cultuale. La differenza tra rituale e morale si fa strada solo con l'A.T. (profezia)[13].

Peculiare dei LXX è l'uso dichiarativo di μιαίνω: *dichiarare impuro* (*Lev.* 13,3). Filone, conforme al suo pensiero di trasformare la religione giudaica in sistema etico, designa spesso con μιαίνω una contaminazione spirituale[14].

Nella Mishna il 6° ordine (*ṭhrwt*) tratta delle varie possibilità di contaminazione e del modo di eliminarle, articolandosi in trattati che si chiamano, ad es., *kljm* (utensili), *'hlwt* (contaminazione con cadaveri), *ng'jm* (lebbra), *ṭhrwt* (contaminazioni leggere, che non durano oltre il tramonto del sole), *mqw'wt* (bagni d'immersione), *ndh* (impurità della donna), *jdjm* (contaminazione delle mani), ecc.[15].

Il N.T. ha superato la mentalità rituale-cultuale, perciò μιαίνω vi è estremamente raro. Vi si legge:

1. nel senso cultuale giudaico in *Io.* 18,28: i Giudei evitano di entrare nella casa del pagano, per non contaminarsi cultualmente;

2. in senso morale-religioso, come designazione della contaminazione della persona in conseguenza del distacco interiore da Dio. *Hebr.*12,15: l'apostata, allontanandosi dalla grazia di Dio, contamina anche gli altri membri della co-

---

[9] μιαίνω ricorre 48 volte nella fonte P, specialmente in *Lev.* e *Num.*, mentre si trova solo 2 volte per *ḥll* nelle fonti J, E (*Gen.*49,4; *Ex.* 20,25), 28 volte in *Ez.*, 7 in *Ier.* ad es., 3,1.2 per *ḥnp*; 2,7.23; 7,30 per *ṭm'*), altrove nell'A. T. solo circa 16 volte, negli apocrifi 9 volte, specialmente nei libri dei Maccabei (ad es. *1 Mach.*1,46.63; 4,45; 7,34; 14,36), 1 volta nella Sapienza (7,25).

[10] Sono considerati contaminanti i fatti sessuali (*Lev.*12.15), la lebbra (*Lev.*13,14), la morte e putrefazione (*Lev.*21,1 ss.); B. STADE-A. BERTHOLET, *Biblische Theologie des A.T.* I (1905) 140 s.; EICHRODT, *Theol. des A.T.* I 61. → DÖLLER I ss.

[11] Una dichiarazione d'impurità di animali (*Lev.*11; *Deut.*14,4 ss.) è prevalentemente motivata dal loro rapporto con culti stranieri o azioni magiche; tali sono, ad es., il maiale (animale domestico e sacrificale cananeo), i topi, i serpenti, la lepre (credenza magica), ecc. STADE-BERTHOLET (→ n. 10) 39. 141 s.; EICHRODT (→ n. 10) 61; RGG² IV 1842 ss.; → DÖLLER 168 ss. L'idolatria contamina il paese (*Num.*35, 34; 4 Βασ. 23,10).

[12] *Lev.*5,3; 15,31; 20,3; *Num.*5,3; *Ag.*2,13 s.; → DÖLLER 5 s.

[13] *Is.* 1,15 ss.; *Os.* 6,6.10; *Ez.* 14,11: ἵνα μὴ μιαίνωνται ἔτι ἐν πᾶσι τοῖς παραπτώμασιν αὐτῶν.

[14] *leg.all.*3,148 (τὴν ψυχὴν πάθει μιαίνειν); *vit. Mos.* 2,196 (μεμιασμένῃ ψυχῇ τε καὶ γλώττῃ); *Deus imm.*89 (τὸν νοῦν μιαίνουσα); Giuseppe lo usa in senso cultuale: *ant.* 11,300; 18,271; *bell.*4,201.215.242; 5,402, ecc.

[15] Cfr. STRACK, *Einl.* 59 ss.; → καθαρός IV, coll. 1267 ss.

munità (accanto a πόρνος e → βέβηλος, v. 16; l'opposto è ἁγιασμός, v. 14); *Tit.*1,15: contaminazione interiore che ha come conseguenza l'attaccamento al libertinismo gnostico. Coloro che seguono questo indirizzo sono detti 'contaminati' (μεμιαμμένοι, accanto a ἄπιστοι, v. 15; βδελυκτοί, ἀπειθεῖς, v. 16); in *Iudae* 8: σάρκα... μιαίνουσιν, «contaminano la carne», è detto non dell'atto sessuale in sé, ma di un comportamento sessuale dissoluto, che disprezza i comandamenti di Dio[16].

† μίασμα

La *contaminazione*, l'*essere contaminato* in conseguenza di un fatto. La parola segue i cambiamenti di significato storico-religiosi di → μιαίνω. Designa specialmente la contaminazione rituale-cultuale, che secondo il pensiero primitivo era concepita come qualcosa che aderisce al corpo. Il μίασμα deriva particolarmente da un delitto di sangue. Colpisce l'autore, ma da questo viene anche trasferito al paese, ai santuari, alle immagini degli dèi del gruppo che lo tollera nel suo seno[1], e anche ai giudici e ai testimoni ingiusti che impediscono l'espiazione[2]. Il μίασμα dev'essere tolto di mezzo con la purificazione (καθαρμός) o con l'espiazione (ἱλασμός)[3]. Più tardi μίασμα indica anche una macchia morale[4].

Nei LXX μίασμα, che non ha un vero e proprio termine rispondente nel T.M., è raro[5]. *Iudith* 9,4 (assassinio); 9,2 (lussuria); *1 Mach.* 13,50 (contaminazione pagana); così anche Ιερ. 39(32),34 (per *šiqqûṣ*); *Ez.*33,31 (per *beṣa'*, ma i LXX sembrano aver letto *'āṣāb*); *Lev.* 7,18 (*piggûl*, carne da non usare nel culto); nel senso di mancanza morale in *Iudith* 13,16 accanto ad αἰσχύνη. In Flavio Giuseppe la parola è frequente nel senso di impurità cultuale[6]. Anche Filone la usa nel senso di impurità rituale, e anche morale[7].

---

16 KNOPF, *Petr.* 226, a causa del collegamento (ὁμοίως) con l'esempio dei Sodomiti (v. 7), pensa che si parli di lussuria contro natura.

μίασμα

→ μιαίνω, nota bibliogr. → STENGEL 155 ss. 165 s.; → WÄCHTER 3.14.28.58.64 s.; E. FEHRLE, *Die kultische Keuschheit* (RVV 6 [1910]); → WILLIGER; B. BRÜNE, *Flavius Josephus* (1913) specialm. 86 ss.

1 Aesch., *Ag.*1645: Clitennestra è χώρας μίασμα καὶ θεῶν ἐγχωρίων. Eur., *Alc.* 22 s.: ἐγὼ δέ, μὴ μίασμά μ' ἐν δόμοις κίχῃ, λείπω μελάθρων τῶνδε φιλτάτην στέγην. Plat., *leg.*6,782c: οὐχ ὅσιον... τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν.

2 Antiphon Or., *tetralogia* 3,1,3.

3 Eur., *Herc.fur.*1324: ἐκεῖ χέρας σὰς ἁγνίσας μιάσματος; *Hipp.*317: χεῖρες μὲν ἁγναί, φρὴν δ' ἔχει μίασμά τι; anche qui la contaminazione è vista ancora in sostanza come qualcosa di corporeo (φρήν = parte del corpo), ma l'immagine tende già allo spirituale; similm. *Hipp.*655; cfr. ROHDE[9.10] I 275, n. 2; II 71 ss.; → WILLIGER 64 ss.

4 Polyb.36,16,6 (vizi domestici).

5 7 volte, di cui 4 negli apocrifi (3 in Giuditta, 1 nei Maccabei).

6 Flav.Ios., *bell.*2,455 (massacro della guarnigione romana sul sacro suolo di Gerusalemme); 2,473 (perciò è da attendersi la ποινὴ ἀξία di Dio); soltanto la κάθαρσις di Dio (per mezzo del fuoco) può purificare la città (6,110; 4,323).

7 Philo, *spec.leg.*3,121 (φόνου); *decal.*93 (καθαρεύει ψυχὴν καὶ σῶμα... τὴν μὲν παρανομίας, τὸ δὲ μιασμάτων); *spec.leg.*1,281 (παθῶν) 1,102 ([πόρνη] σπουδάσασα μιασμάτων καθαρεῦσαι); 3,127; *det.pot.ins.*170.

Nel N.T. ricorre solo in *2 Petr.*2,20, dove indica la *contaminazione* contratta partecipando a qualcosa che contrasta con l'essenza santa di Dio: ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου, «dopo esser sfuggiti alle sozzure del mondo grazie alla conoscenza del Signore». Qui κόσμος è il mondo contrario a Dio, praticamente il paganesimo.

† μιασμός

Contaminazione, come azione o come stato (→ μιαίνω, μίασμα), prima cultuale-rituale (Plut., *Solon* 12 [I 84c]: ἄγη καὶ μιασμοὺς δεομένους καθαρμῶν, «delitti e contaminazioni bisognose di riti espiatori»), poi trasferito nel campo morale, cfr. *test. B.* 8,2, accanto a πορνεία (il contrario è διάνοια καθαρά); *test.L.* 17,8.

Nei LXX solo in *1 Mach.*4,43 (il βωμός pagano sul θυσιαστήριον di Dio) e *Sap.*14,26: ψυχῶν μιασμός, «putrefazione morale delle anime»[1], accanto a dimenticanza della grazia del patto e a peccati di lussuria.

Nel N.T. soltanto in *2 Petr.* 2,10, detto del consenso dei libertini allo stimolo sessuale sfrenato: τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους, Vulg.: *qui post carnem in concupiscentia immunditiae ambulant* (analog. *Iudae* 8: σάρκα μιαίνειν).

† ἀμίαντος

Immacolato, puro, fisicamente (Pind., *fr.* 108b, della luce), poi specialmente della purità cultuale (Plut., *Numa* 9 [I 66b]: castità verginale delle vestali); traslato in senso morale religioso[1]. ἀμίαντος è presente spesso con καθαρός, come rinforzativo, e allora indica la purità assoluta, inviolata (Plut., *Is. et Os.* 79 [II 383b]; *Pyth. or.* 3 [II 395e]). L'essere esente da ogni macchia è il presupposto per avvicinarsi a Dio nel culto[2].

Nei LXX ἀμίαντος, a cui manca un corrispondente ebraico, appare solo 5 volte negli apocrifi, in *2 Mach.*14,36; 15, 34 è detto della purificazione cultuale del tempio; nella Sapienza più volte della integrità sessuale, 3,13: ἡ ἀμίαντος, ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι, Vulg.: *...quae nescivit torum in delicto*; 8,19 s.: ψυχῆς ἀγαθῆς... σῶμα ἀμίαντον; 4,2: ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶνα, detto della vita di chi è rimasto celibe.

Nel N.T. è detto: 1. in senso stretto, per *purezza da mancanze sessuali* (*Hebr.*13,4); 2. in generale della *purezza morale-religiosa* d'un'autentica adorazione di Dio (*Iac.*1,27: accanto a καθαρός), della totale purezza dell'eredità

μιασμός

[1] K. SIEGFRIED, in KAUTZSCH, *Apkr. u. Pseudepigr., ad l.*

ἀμίαντος

→ μιαίνω, nota bibliogr.

[1] Plat., *leg.*6,777e: ἀμίαντος τοῦ τε ἀνοσίου πέρι καὶ ἀδίκου σπείρειν εἰς ἀρετῆς ἔκφυσιν ἱκανώτατος ἂν εἴη; Plut., *Pericl.*39 (I 173c): εὐμενὲς ἦθος καὶ βίον ἐν ἐξουσίᾳ καθαρὸν καὶ ἀμίαντον Ὀλύμπιον προσαγορεύεσθαι; Plut., *Nikias* 9 (I 529a): ἀμίαντον καὶ ἀπόλεμον βίον.

[2] Cfr. WÄCHTER (→ μιαίνω, nota bibliogr.); → STENGEL 156 ss. Nell'ambito giudaico cfr. *test.Ios.* 4,6: τοῖς ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ καὶ στόμασιν ἀμιάντοις αὐτῷ προσερχομένοις. Cfr. *1 Clem.*29,1 (delle mani dell'orante); *2 Clem.* 6,9 (accanto a ἁγνός).

celeste (*1 Petr.*1,4: accanto a ἄφθαρτος e ἀμάραντος), della compiuta purezza del sommo sacerdote Cristo (*Hebr.*7, 26: accanto a ὅσιος e ἄκακος, → IV, coll. 1439 s.).

F. HAUCK

† μικρός, († ἐλάττων, † ἐλάχιστος)

1. In greco μικρός (e σμικρός, con forme secondarie μικκός, μικός) è attestato a partire da Hom.: *Il.*5,801; 17, 757; *Od.*3,296; Hes., *op.*361, ecc. La parola si trova spesso nell'uso linguistico classico, ed anche nel periodo seriore (iscrizioni, papiri)[1], e significa:

a) *piccolo esteriormente, o di corpo*; *Il.* 5,801: Τυδεύς τοι μικρὸς μὲν ἔην δέμας, ἀλλὰ μαχητής, «...piccolo di statura, ma prode combattente»; 17, 757: ὅ τε σμικρῇσι φόνον φέρει ὀρνίθεσσιν, «dà morte agli uccellini». È aggiunto come nomignolo a Κλειγένης (ὁ μικρός) in Aristoph., *ran.*709; a Ἀμύντας (ὁ μικρός), Aristot., *pol.*5,10 (p. 1311b 3)[2]. Cfr. inoltre Plat., *Prot.*323 d: οἷον τοὺς αἰσχροὺς ἢ σμικροὺς ἢ ἀσθενεῖς τίς οὕτως ἀνόητος ὥστε τι τούτων ἐπιχειρεῖν ποιεῖν; ταῦτα μὲν γὰρ οἶμαι ἴσασιν ὅτι φύσει τε καὶ τύχῃ τοῖς ἀνθρώποις γίγνεται, τὰ καλὰ καὶ τἀναντία τούτοις, «non si è così sciocchi da farsi ammonitori (ammaestrando o punendo) di uomini brutti, piccoli e deboli; si sa infatti che simili cose toccano agli uomini per natura o per un caso, tanto gli svantaggi di questo genere quanto i vantaggi ad essi opposti». Aristot., *eth. Nic.* 4,7 (p. 1123 b 6 ss.): ἐν μεγέθει γὰρ ἡ μεγαλοψυχία, ὥσπερ καὶ τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι, οἱ μικροὶ δ' ἀστεῖοι καὶ σύμμετροι, καλοὶ δ' οὔ, «nella prestanza alberga la magnanimità, allo stesso modo che la bellezza sta in un corpo grande; i piccoli sono garbati e proporzionati, ma non sono belli».

b) *Piccolo di dimensioni*; Hes., *op.* 361: εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθεῖο καὶ θαμὰ τοῦτ' ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο, «se poni piccolo su piccolo e fai ciò spesso, quel piccolo potrà tosto diventare grande». Esiodo mette in rilievo il valore delle cose piccole: «Piccolo aggiunto a piccolo diventa grande; se dunque a ciò

μικρός

[1] Cfr. LIDDELL-SCOTT 1132-1134; ivi anche numerosi composti, come μικραδικητής, μικροβασιλεία, μικρόμματος, μικρόμυρτος; anche μικρότης e μικρύνω appartengono alla stessa famiglia.

[2] W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle* IV (1902) 428: «L'aggiunta di ὁ μικρός non è del tutto rispettosa: v. MEINEKE, *Fragm. Com.Gr.* 3,497 e nota a 1335 a,14, e cfr. Plato, *Prot.*323 D». A. MEINEKE, *Fragmenta Poetarum Comoediae Mediae = Fragmenta Comicorum Graecorum* III (1840) 497: ὁ μικρός *haud rarum apud Athenienses sive cognomen sive convicium. Ita* Κλειγένη τὸν μικρὸν *apud Xenoph. Mem.* I 4,2 *et Plato, Symp.* 1,7. Su μικρός = σμικρός cfr. BLASS-DEBRUNNER[6] § 34,4.

che si ha si aggiunge ancora qualcosa, non dite: posso consumare quel che ho, ché non vado in miseria. Bisogna invece conservarlo bene in casa; fuori va facilmente perduto, sia utensili che legna, cereali in covoni. Se si ha una scorta, se ne attinga, ma nel caso che si debba prendere a prestito, non lo si può fare»[3]. Aristoph., *vesp.* 878: Ἀντικυραίου μέλιτος μικρὸν τῷ θυμιδίῳ παραμείξας, «allungando la rabbietta con un pochino di miele di Anticiro».

c) *Piccolo, di poca importanza.* Così Theogn. 323 ammonisce: Μήποτ' ἐπὶ σμικρῇ προφάσει φίλον ἄνδρ' ἀπολέσσαι, πειθόμενος χαλεπῇ, Κύρνε, διαβολίῃ, «non rovinare, o Cirno, un amico per una ragione da poco, persuaso da maligna calunnia»; similmente Soph., *Oed. Col.* 443: ἀλλ' ἔπους σμικροῦ χάριν φυγάς σφιν ἔξω πτωχὸς ἠλώμην ἀέι, «per una parolina esule e misero vado errando»; *Trach.* 361 s.: ἔγκλημα μικρὸν αἰτίαν θ' ἑτοιμάσας ἐπιστρατεύει..., «preparate una lieve accusa e una causa, avanza con l'esercito»; *Oed. Tyr.* 961: σμικρὰ παλαιὰ σώματ' εὐνάζει ῥοπή, «basta un nulla a stendere sul letto di morte i corpi senili». La parola è applicata anche a persone come opposto di μέγας: Pind., *Pith.* 3,107: σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις ἔσσομαι, «sarò piccolo nelle piccole cose, grande nelle grandi»; Soph., *Ai.* 160 s.: μετὰ γὰρ μεγάλων βαιὸς ἄριστ' ἂν καὶ μέγας ὀρθοῖθ' ὑπὸ μικροτέρων, «con l'aiuto di chi è potente l'uomo di poca importanza può reggersi magnificamente e grande divenire». Sembra che Sofocle abbia in mente un proverbio; si pensa anche a Plat., *leg.* 10, 902 d: οὐδενί, χωρὶς τῶν ὀλίγων καὶ σμικρῶν πολλὰ ἢ μεγάλα· οὐδὲ γὰρ ἄνευ σμικρῶν τοὺς μεγάλους φασὶν λιθολόγοι λίθους εὖ κεῖσθαι, «a nessuno è concesso aver cose molte e grandi trascurando le piccole e infrequenti, e i muratori dicono che senza le pietre piccole nemmeno quelle grandi stanno a posto». Cic., *nat. deor.* 2, 66, 167: *magna di curant, parva neglegunt.*

d) Detto del tempo (χρόνος) o dell'età = *breve tempo, età giovane.* Pind., *Olymp.* 12,12: ἐν μικρῷ πεδάμειψαν χρόνῳ, «mutare in breve tempo»; Plat., *resp.* 6,498d: εἰς μικρὸν γ', ἔφη, χρόνον εἴρηκας, «hai parlato, disse, per breve tempo». Numerosi sono gli avverbi: μικρῶς, μικροῦ, μικρόν, ἐπὶ o κατὰ μικρόν, παρὰ e μετὰ μικρόν[4]. Per il periodo seriore[5] cfr. P.Gen. 28,11: ὁ δεῖνα ἐπικαλούμενος μικρός, «quel tale ch'è chiamato piccino»; P. Flor. III 322, 28. 67: κλῆρος μικροῦ Πολύφωνος; P. Eleph. 27,5: Ψινταῆς μικρὸς Ἐστφήνιος; 16,11; 18,1; BGU III 712,2: Πτολεμαῖος μικρός; P. Flor. III 322, 10: δι' Ἀπιανοῦ μικροῦ; 372,4: Ἀπιανὸς μικρός; P. Amh. 155,9: Πέτρου μικροῦ. La parola ricorre spesso come aggiunta ai nomi più diversi; in tali casi significa sempre 'piccolo'. Ma può anche voler dire 'giovane', come in P. Lond. III 897, 30: ἀσπάζου Ἀφροδοῦν τὴν μικράν; P. Oxy. I 131, 7: ὁ μικρότερός μου ἀδελφός; P. Giess. 78, 7. In numerosi altri passi si riallaccia agli usi linguistici già descritti (breve tempo, scarso di misura e quantità, ecc.). μικκός (P. Fay. 127, 12. 13; P.

---

[3] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Hesiodos Erga erklärt* (1928) 84. In generale anche nella grecità la parola μικρός = σμικρός ha un tono svalutativo, μέγας, al contrario, un tono d'eccellenza. Anche Hes., *op.* 361 non si distacca dalla tendenza del proverbio e della saggezza popolari. Cfr. il tedesco «Wer den Pfennig nicht ehrt, ist des Talers nicht wert», cioè: chi non fa conto della moneta piccola, non merita quella grande.

[4] Vedi i lessici.

[5] PREISIGKE, *Wört.* II 105 ss.

Lond. II 239,16; 418,21) = μικρός. ἀπὸ μικρόθεν = dall'infanzia (P. Oxy. IX 1216,5).

2. Nei LXX troviamo μικρός come traduzione di tutta una serie di parole ebraiche, come *zᵉʿîr* (*miẓʿar*), *mîkāl*, *mᵉʿaṭ*, *miṣʿār* (*ṣāʿîr*), *qāṭān*, *qālal* (al nif'al), *šiflat qômâ*, *šeṣef*[6]. Fra queste parole ebraiche fa spicco soprattutto *qāṭān* che, come il greco μικρός, può essere usato in vari significati: in quello, ad es., di 'piccolo per spazio e massa' (*Deut*.25,13: «non avrai nel tuo sacco due pesi, l'uno grande e l'altro piccolo»; *Ez*.43,14: «...e dal cortile piccolo a quello grande quattro cubiti ...»), di 'piccolezza' nel tempo, cioè di gioventù (p. es., *Gen*.9,24: «quando Noè... riseppe quel che gli aveva fatto il figlio suo minore», *bᵉnô haqqāṭān*, LXX: ὁ υἱὸς ὁ νεώτερος). Ma *qāṭān* può anche esprimere il poco valore o la nessuna importanza (*Is*.22,24; 36,9; *Zach*.4,10: «chi dunque ha disprezzato questo giorno di piccoli inizi?», LXX: διότι τίς ἐξουδένωσεν εἰς ἡμέρας μικράς). Assai frequente è l'espressione 'piccolo e grande' nel senso di 'tutti'; ad es. *Num*.22,18; *Ier*.6,13; ψ 103,25; 113,21; *1 Mach*.5,45 (ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου). *Esdr*.8,12 ricorda un Johanan, figlio di Haqqatan (LXX, 2 Εσδρ.8,12: Ἰωαναν υἱὸς Ἀκαταν). Una particolare attenzione merita nell'A.T. l'uso di 'piccolo' come espressione di modestia e di umiltà. In *Iud*.6,15 Gedeone obbietta all'angelo di Jahvé: «Come potrò salvare Israele? Il mio clan è il più debole in Manasse, e io il più piccolo della mia famiglia» (T.M.: *wᵉʾānōkî haṣṣāʿîr bᵉbêt ʾābî*; LXX, cod. A: καὶ ἐγώ εἰμι μικρὸς ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου, cod. B: καὶ ἐγώ εἰμι ὁ μικρότερος ἐν οἴκῳ πατρός μου). Questo tratto di modestia ed umiltà è tipico nel momento dell'elezione e della vocazione, ed è la prova del retto comportamento dell'eletto e del chiamato, ma anche della libertà e sovranità dell'operato di Dio. Analogamente in *1 Sam*.9,21 Saul dice a Samuele: «Ma io sono soltanto di Beniamino, una delle più piccole fra le tribù d'Israele, inoltre il mio clan è il più piccolo di tutti i clan della tribù di Beniamino» (LXX: οὐχὶ ἀνδρὸς υἱὸς Ἰεμιναίου ἐγώ εἰμι... ἐξ ὅλου σκήπτρου Βενιαμείν, καὶ ἵνα τί ἐλάλησας πρὸς ἐμὲ κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο;). *1 Sam*.15,17 si riallaccia a questa professione di umiltà: «Non sei forse, per quanto piccolo per te stesso, il capo delle tribù d'Israele?» (LXX: οὐχὶ μικρὸς σὺ εἶ ἐνώπιον αὐτοῦ ἡγούμενος σκήπτρου φυλῆς Ἰσραήλ;). Similmente Salomone nel colloquio con Jahvé si definisce «un giovane che non sa né entrare né uscire» (*1 Reg*.3,7; LXX: καὶ ἐγώ εἰμι παιδάριον μικρὸν καὶ οὐκ οἶδα τὴν ἔξοδόν μου καὶ τὴν εἴσοδόν μου). Qui abbiamo evidentemente un determinato stile linguistico che, tanto nella preghiera quanto nel colloquio, vuol essere espressione di modestia e di umiltà[7].

3. Lo Strack-Billerbeck[8] afferma a proposito di *Mt*.10,42: «Non abbiamo alcuna attestazione rabbinica che *qāṭān* o *zᵉʿêr*, *zᵉʿêrāʾ*, corrispondente a μικρός, usato in assoluto significhi 'scolaro' o 'discepolo'. Nei passi che eventualmente potrebbero essere presi in considerazione il significato è diverso. *Ab*.4,20: R. Josè b. Jehudà da Kefar ha-Babli (contemporaneo del Rabbi) soleva dire: Quello dei piccoli (*hqṭnjm*) che studia,

---

[6] Vedi HATCH-REDPATH II 926 s.

[7] Che cosa sia λαμπρότης τῆς ψυχῆς e μεγαλοψυχία è spiegato in *ep. Ar.* 15-20, dove alla preghiera di Aristea di liberare più di centomila prigionieri il re risponde con nobiltà e clemenza: μικρόν γε... Ἀριστέας ἡμᾶς ἀξιοῖ πρᾶγμα.

[8] I 591-592.

a chi somiglia? A uno che mangi uva acida e beva vino dal suo torchio. E quello dei vecchi che studia, a chi somiglia? A uno che mangi uva matura o beva vino vecchio». I 'piccoli' qui non sono semplicemente gli scolari dei dotti, ma i giovani studiosi in genere. Altrettanto si dica di *M.Q.j.* 85d,25: «Grandi (importanti studiosi) sono davanti a lui; ma egli interroga i piccoli (= gli insignificanti: *z'jrjj'*)». *Sota b.* 22a Bar.: «Una vergine bigotta e una vedova che va a zonzo sfaccendata e un piccolo (*qṭn*) i cui mesi non sono compiuti (che non è stato portato nel grembo materno per 9 mesi interi): ecco, costoro mandano il mondo in rovina... Chi è il piccolo i cui mesi non sono compiuti? È stato spiegato: è uno scolaro studioso che rifiuta i suoi maestri (cioè è indocile)». R. Abba (intorno al 290) ha detto: «È uno scolaro che non è ancora giunto al momento in cui possa prendere delle decisioni, e che (tuttavia) le prende». Anche qui il 'piccolo' non è semplicemente uno scolaro, ma uno scolaro immaturo[9]. Ma quest'uso linguistico, riscontrabile nei rabbini, di chiamare 'piccoli' in senso dispregiativo dei giovani studiosi (in opposizione ai 'vecchi' e ai 'grandi') si spiega in quanto i bambini sono chiamati anche 'i piccoli'. Così, ad es., *Gen. r.*42, a 14,1: «Se non c'è nessun piccolo, non c'è neanche uno scolaro; se nessuno scolaro, neanche un dotto; se nessun dotto, non c'è nemmeno un anziano; se nessun anziano, nessun profeta; ma se non c'è nessun profeta allora vuol dire che Dio non fa posare su di essi (cioè sugli Israeliti) la sua shekinà». Qui 'i piccoli' sono evidentemente i bambini. Del resto il nome Se'era, Se'ura (cfr. Παῦλος) è portato da diversi Amorei (*Ber.j.*5c 53; *Pes.j.*35d 4)[10].

4. *L'uso neotestamentario* I.

L'uso linguistico neotestamentario corrisponde largamente a quello che appare altrove[11]. Zaccheo è descritto in *Lc.*19,3 come piccolo di statura (ὅτι τῇ ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν). Più difficile da spiegare è, in *Mc.*15,40, l'aggiunta al nome proprio: Ἰακώβου τοῦ μικροῦ. È da intendersi, come in *Lc.*19,3, in rapporto alla statura[12]? In sé, ciò sarebbe altrettanto possibile quanto la distinzione del Giacomo 'più giovane' (latino *minoris*) da un 'più vecchio'. Il breve cenno non consente un accertamento più preciso. Anche la locuzione μικροὶ καὶ μεγάλοι, attestata tanto nell'A.T. quanto nell'ellenismo, non è ignota al N.T., e si trova più volte in citazioni o in accenni a modi di esprimersi vete-

[9] STRACK-BILLERBECK I 591 s.

[10] LEVY, *Wört.* I 547; STRACK-BILLERBECK II 713.

[11] Cfr. O. MICHEL, *«Diese Kleinen» - eine Jüngerbezeichnung Jesu*: ThStKr 108 (1937-1938) 401-415; A. VON HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*: TU 42, 3 (1918) 97-143; SCHLATTER, *Komm. Mt.* 353 s.; BULTMANN, *Trad.*[2] 152 s. 155.

[12] PREUSCHEN-BAUER[5] 864 è incline a interpretare *Mc.* 15,40 secondo *Lc.* 19,3. E. LOHMEYER, *Mk.* (1937) 348, invece, la pensa diversamente (= latino *minor*): «(perché) qui si trova soltanto l'aggiunta di 'il piccolo' al nome di Giacomo, che in tal modo è distinto, come uno più giovane, da un altro più anziano». Che ὁ μικρός sia in relazione con la definizione data da Gesù dei discepoli – οὗτοι οἱ μικροί – non è impossibile, ma non è neppure verosimile.

rotestamentari[13]. Si trova spesso la determinazione μικρὸν χρόνον, oppure l'avverbio neutro μικρόν; ma μικρόν può essere usato in senso vario: temporale, locale, quantitativo[14]. Più importante è il fatto che Gesù, secondo la tradizione sinottica, parla ripetutamente di 'questi piccoli' (οὗτοι οἱ μικροί nel testo greco), cioè accennando a persone presenti, senza che questa espressione abbia un tono dispregiativo o sia riferita a dei bambini. È il caso di *Mt.*10,42: «E chiunque abbia dato da bere a uno di questi piccoli anche un solo bicchiere d'acqua fresca nel nome di discepolo, in verità vi dico, non perderà la sua mercede»; *Mt.*18,6: «Ma chi scandalizzerà uno di questi piccoli che credono in me, meglio sarebbe per lui che gli si appendesse al collo una macina da mulino e lo si sprofondasse nel mare» (le stesse parole in *Mc.*9,42; *Lc.*17,2); *Mt.*18,10: «Badate a non disprezzare nessuno di questi piccoli, perché io vi dico che i loro angeli vedono sempre il volto del Padre mio che è nei cieli»[15]; *Mt.*18,14: «Così non è volere del Padre vostro che è nei cie-

---

[13] *Act.*8,10: ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου; 26,22: μαρτυρόμενος μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ; *Hebr.*8,11 (= citaz. di Ιερ. 38,34 [31,34]) ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν; *Apoc.*11,18: τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις; analogamente 13,16; 19,5; 19,18; 20,12. L'espressione neotestamentaria è abbastanza spesso la ripresa di quella dell'A.T. (cfr. la citazione in *Hebr.*8,11); però non si può ignorare che questo modo di esprimersi è attestato anche altrove: P. Oxy. x 1350: προσαγορεύομαι πάντας ἀπὸ μικρῶν ἕως μεγάλων, ecc. (PREISIGKE, *Wört.* II 105).

[14] Spesso μικρὸν χρόνον (*Apoc.*6,11; 20,3; *Io.*7,33; 12,35), abbreviato in μικρόν (*Io.*13,33; 14,19; 16,16 ss.; *Mc.*14,70; *Mt.*26,73). μικρόν può anche avere un significato locale (ad es. *Mc.*14,35; *Mt.*26,39) o quantitativo (2 *Cor.*11,16; cfr. 11,1: μικρόν τι ἀφροσύνης): SCHLATTER, *Komm. Joh.*300 a *Io.*14,19: «ἔτι μικρὸν καί. *Os.*1,4: *kî 'ôd me'aṭ û...* = LXX: διότι ἔτι μικρὸν καί. *Is.*10,25; *Ier.*51,33. μικρὸν ἔμπροσθεν, poco prima; Flav. Ios. *ant.* 8, 405; 9,79. Vedi *Mt.*26,39.73». κατὰ μικρόν = fra poco: *Barn.*1,5; παρὰ μικρόν, ψ 72,2; *Ez.*16,47; Herm., *sim.* 8,1,14: παρὰ μικρόν ὅλας χλωράς = tranne una piccola parte, quasi; μικρὸν ὅσον ὅσον, *Hebr.*10,37; 1 *Clem.*50,4 (ambedue le volte da *Is.*26,20). Sull'origine dell'uso vedi BLASS-DEBRUNNER[6] § 304 e appendice 308.

[15] Secondo la concezione rabbinica neppure gli angeli possono guardare il volto di Dio (STRACK-BILLERBECK I 783 s.). Una tradizione che si fa risalire a R. Akiba e che è riportata in più forme, afferma che anche gli esseri santi, che sostengono il trono della gloria, non vedono la gloria di Dio. Così *S. Lev.*1,1 (p. 4 a, 23 ss. WEISS) e il passo parallelo di *S. Num.*103, a 12,8. Visto su questo sfondo, *Mt.*18,10 riceve una luce particolare: gli angeli custodi di 'questi piccoli' hanno il privilegio di vedere sempre (διὰ παντός) il volto del 'Padre' di Gesù Cristo nel cielo. *Mt.*18,10 è dunque in forte contrasto con la teologia rabbinica; cfr. J. SCHNIEWIND, *ad l.* (N. T. Deutsch I 2, 193): «Questo governo divino del mondo è però rivolto a ciò che è piccolissimo e ai più piccoli. In tal modo questa concezione riceve nel N.T. un nuovo indirizzo rispetto al giudaismo, e anche all'ellenismo, che conosceva anch'esso delle speculazioni sugli spiriti celesti. La tradizione giudaica dice espressamente che gli angeli non possono vedere Dio; e qui, proprio partendo dal più piccolo, è promesso il contrario. D'altra parte, il giudaismo e l'ellenismo provavano un forte senso di soggezione di fronte a questi esseri celesti; li si doveva venerare per poter giungere a Dio con il loro aiuto. Invece qui i potenti esseri celesti sono al servizio anche dei più piccoli, che appartengono a Cristo».

li, che si perda una sola cosa (ἕν; variante εἷς = uno solo) di questi piccoli». Si tratta di singole affermazioni (promesse, ammonimenti) della predicazione che hanno in comune il fatto che Gesù prende questi 'piccoli' sotto la sua speciale protezione.

In μικρός si avverte anche l'ebraico *qāṭān* e l'aramaico *zᵉʿêr, zᵉʿêrā'*. Il Bultmann annovera questi *logia* fra 'le parole della legge e le regole della comunità', che con certe modifiche furono incorporate nella tradizione comunitaria [16]. Ci dobbiamo chiedere se parole di Gesù, che in origine trattavano del 'fanciullo', nell'uso linguistico della comunità siano diventate parole riguardanti i 'piccoli' (il 'cristiano di poco conto'); se le parole sui 'piccoli' stiano a indicare gli scolari studiosi [17], oppure se Gesù con questo strano uso linguistico voglia dire qualcosa di speciale. In complesso si deve dire che, ad onta di notevoli differenze (cfr. ad es. *Mt.* 10,42 con *Mc.*9,41), questa peculiare espressione οὗτοι οἱ μικροί è fermamente ancorata nel testo e si differenzia chiaramente dalle parole sul 'fanciullo'. Anzi, non si sono avute neppure facili assimilazioni del contesto o dei *logia* in parola nel loro contesto. Abbiamo in *Mt.*10,42 e *Mc.*9,41 due forme diverse dello stesso *logion*, che accampano egual valore. *Mc.*9,42 non ha potuto influire sull'affermazione di 9,41; in *Mt.*10,40 ss., d'altra parte, il discorso oscilla tra l'apostrofe e la promessa a 'questi piccoli'. È tuttavia ovvio supporre che gli evangelisti non abbiano fatto distinzione, quanto al significato, tra i 'discepoli' (*Mt.*10,42: εἰς ὄνομα μαθητοῦ; *Mc.*9,41: ὅτι Χριστοῦ ἐστέ) e 'questi piccoli' (οὗτοι οἱ μικροί) [18].

---

[16] BULTMANN, *Trad.* 152: «Se si considerano insieme *Mc.*9,37.41 e *Mt.*10,40.42, appare chiaro che i παιδία o μικροί, che in *Mc.* si trovano nella prima parte ed in *Mt.* nell'ultima, sono oggetto originariamente della parola, e che dunque avevano originariamente il loro posto in ambedue le parti; mentre gli ὑμεῖς, posti al principio in *Mt.* e alla fine in *Mc.*, sono correzioni secondarie, che consentono di applicare la parola alla comunità cristiana. Originariamente infatti si parlava senza dubbio di παιδία o di μικροί in senso proprio; accogliere e ristorare un piccolo fanciullo è considerato un beneficio reso all'Altissimo. Più tardi i παιδία e i μικροί sono stati intesi in senso traslato, come sinonimo dei (piccoli) cristiani». Su *Mt.* 18, 10 cfr. BULTMANN, *Trad.* 155: «Una parola, che originariamente metteva in guardia dal disprezzare il fanciullo, è stata cristianizzata riferendo mediante il contesto i μικροί ai membri della comunità cristiana. Anche qui è impossibile dire da dove tragga la sua origine il *logion*». Su *Mt.*10,40-42 par. cfr. BULTMANN, *Trad.* 153, n. 2: «Analoghi detti rabbinici sulla ricompensa riservata all'amicizia e all'ospitalità mostrata specialmente agli scolari istruiti (apprezzata quanto l'omaggio reso alla shekinà) in STRACK-BILLERBECK I 589 s. Perciò si potrebbe considerare attentamente l'ipotesi che originariamente si parlasse di 'scolari'. Tuttavia STRACK-BILLERBECK I 591 s., mostra che 'piccoli' (e lo stesso si dica per 'bambini') non veniva usato in assoluto per indicare gli scolari. Ci si dovrà allora rivolgere ai paralleli rabbinici citati in STRACK-BILLERBECK I 774, che trattano della ricompensa per i benefici resi a fanciulli orfani».

[17] STRACK-BILLERBECK sembra escluderlo, → n. 16.

[18] Se confrontiamo i *logia* di *Mt.*10,42 e *Mc.*9, 41, vediamo che, pur divergendo nei particolari, essi concordano in un punto decisivo: 'questi piccoli' sono veramente, secondo ambedue gli evangelisti, discepoli di Gesù: *Mt.* dice: εἰς ὄνομα μαθητοῦ, *Mc.*: ὅτι Χριστοῦ ἐστε. La promessa a 'questi piccoli' di *Mt.*10, 42, in *Mc.*9,41 è fatta ai discepoli, e in *Mc.*9, 42 torna ad esser fatta a 'questi piccoli'. Si vede come originariamente i due *logia* seguissero ognuno la sua strada e quanto poco avessero a che fare con i *logia* di altro tipo riguardanti i παιδία.

Il *logion* di *Mt.*10,42 è interessante anche per un altro motivo. Il versetto comincia in modo diverso dal testo parallelo di *Mc.*, cioè con le parole καὶ ὃς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων. Lutero traduce, basandosi sul cod. D, sull'antica tradizione cristiana e sulla Vulgata: «E chi di questi piccolissimi ne disseterà uno soltanto con un calice d'acqua fredda...» [19]. Ma sembra trattarsi di una lezione difficile resa in forma più facile. In queste parole di Gesù non si ha un confronto reciproco di situazioni ed onori umani, ma una 'piccolezza obbiettiva', una forma di μετάνοια del ταπεινοῦν (o ταπεινὸν εἶναι), l'affinità con πτωχός e ταπεινός, con *'ānî* e *'ānāw*. La protezione dei 'piccolissimi' nella comunità risponde anche al comandamento di Gesù, ma è qualcosa di meno dell'antica e radicale definizione del discepolo da parte di Gesù.

La parola di *Mt.*10,42 è importante anche sotto un altro aspetto. Bisogna leggere *Mt.*10,40-42 nel suo insieme per interpretare rettamente l'evangelista. 'Profeta', 'giusto' e infine 'questi piccoli' sono termini volutamente coordinati tra di loro. Forse la parola di Gesù sui 'piccoli' originariamente stava a sé e l'evangelista vi ha aggiunto, traendole da un altro contesto [20], le due affermazioni relative al profeta e al giusto. Ma è più probabile che si siano sviluppate insieme due diverse tradizioni nella comunità e che 'questi piccoli' – si potrebbe dire paradossale questo fatto – esigano la stessa dignità spirituale di un profeta e di un giusto. Il risveglio di doni pneumatici e carismatici non contraddice alla parola di umiltà accennata in *Mt.*10,42.

Mentre tra i rabbini l'espressione 'i piccoli' è sempre usata in senso svalutativo (= gli immaturi, coloro che non sono ancora 'grandi' e 'vecchi'), e anche nella grecità e nell'ellenismo la parola μέγας ha uno splendore speciale e il μικρός comunemente è poco apprezzato (μικρός, al massimo, è mezzo e via al μέγας), lo stesso termine, invece, in bocca a Gesù sembra accennare paradossalmente a un mistero, a una dignità nascosta interiore o futura. Nel concetto di 'piccolo' (*qāṭān*, μικρός) possono coesistere due idee: la poca importanza per gli uomini e agli occhi degli uomini, con il segno della conversione (*t*ᵉ*šûbâ*, μετάνοια), e la lotta contro la generale aspirazione, presente anche nei giudei, e farisei in particolare, ad essere 'grandi'. Forse il momento sociologico e quello religioso sono reciprocamente uniti (cfr. 'i poveri di spirito' di *Mt.*5,3 e i 'poveri' di *Lc.*6,20). Dio ha chiamato proprio i 'piccoli' e i 'poveri' (*Mt.*11,25.29; *1 Cor.*1,26 s.). Chi è chiamato da Dio è piccolo e povero, si fa e si considera piccolo come un fanciullo (*Mt.* 18,4: ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, «chiunque si farà piccolo come questo fanciullino»). Le parole sui piccoli (οὗτοι οἱ μικροί) sono affini alle parole sui fanciulli (παιδία), perché ambedue i gruppi entrano nella

[19] La Vulg. legge: *et quicumque potum dederit uni ex minimis istis*; *Mt.*18,6: *unum de pusillis istis*, così pure *Mc.*9,42 e *Lc.*17,2; *Mt.*18, 10.14.

[20] È forse una tradizione giudaica? Cfr. BULTMANN, *Trad.* 158.

predicazione della μετάνοια (*tᵉšûbâ*)[21]. Ma si potrebbe anche pensare a un riferimento escatologico: chi è piccolo in questo eone sarà chiamato grande nell'eone futuro (cfr. *Mt.*5,19: ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν; 18,1: τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν; «e chi è più grande nel regno dei cieli?»). Si vede che la parola in ogni caso deve avere una certa larghezza di significato[22]. Forse può fare luce sul testo anche *Mt.* 11,11 = *Lc.*7,28 (= tradizione Q), dove Gesù parlando del Battista dice: «In verità vi dico, tra i nati di donna non è sorto nessuno più grande di Giovanni Battista; ma il più piccolo nel regno dei cieli (?) è più grande di lui».

Bultmann[23] spiega come segue la diversa impressione riportata dalla tradizione: «...mentre alcuni passi fanno apparire il Battista come alleato della causa cristiana, altri mettono in rilievo la sua inferiorità nei confronti di Gesù. Entrambi i punti di vista si giustificavano con la polemica antigiudaica ed antibattista. L'aggiunta restrittiva di *Mt.*11,11ᵇ par. si trovava già in Q e potrebbe dunque provenire dalla prima comunità; in tutti i casi, essa è cristiana come il versetto inserito di *Mt.* 11, 10 par.»[24]. Questo versetto segna veramente la divisione dei due eoni? ed è proprio vero che «il più piccolo nel regno dei cieli» è più grande del Battista[25]? Oppure non è più ovvia l'antica

[21] Nel discorso comunitario di *Mt.*18 l'espressione 'questi piccoli' appare non meno di tre volte (*Mt.* 18,6.10.14). È difficile pensare che questo numero tre sia casuale; si deve ritenere piuttosto che l'abbia voluto l'evangelista stesso. Colpisce il fatto che accanto a queste tre espressioni sui 'piccoli' ce ne siano altre tre sul 'fanciullo' (παιδίον): *Mt.*18,1-3.4.5. Si tratta di una ripetizione che unisce l'una all'altra diverse esigenze della conversione. Anche il ricevere (δέχεσθαι) di *Mt.*18,5 non esce dal contesto della predicazione riguardante la conversione, come insegna anche *Lc.*9,48. I due gruppi di *logia* sono collegati fra di loro anche esternamente dallo stesso concetto ebraico di *haqqᵉṭannîm*. Il paragone del fanciullo fa parte dell'invito a conversione allo stesso modo della definizione dei discepoli come 'i piccoli'. Però non si può stabilire una connessione ancora più stretta fra i due gruppi di *logia*, come fa l'ipotesi della rielaborazione (R. Bultmann). Già la separazione esterna fra i due gruppi depone contro la supposizione che i παιδία, e rispettivamente i μικροί, fossero in origine riferiti al fanciullo, e più tardi siano stati trasferiti ai cristiani (in quanto persone di poco conto).

[22] J. SCHNIEWIND, a *Mt.*18,10: N.T. Deutsch 1 2,193, ha riconosciuto il collegamento tra i *qᵉṭannîm* (μικροί) e gli *'ănāwîm* (= πτωχοὶ τῷ πνεύματι) di *Mt.*5,3: «Ancora una volta i piccoli sono gli insignificanti, nel senso più ampio della parola, i poveri, i non istruiti, coloro che socialmente stanno in basso, certamente anche i fanciulli; ma sarebbe errato dedurre da questa parola (=*Mt.*18,10) «l'idea di un angelo dei fanciulli». Allora l'equiparazione ai μαθηταί di Gesù sarebbe avvenuta soltanto nel contesto della composizione del discorso, però è del tutto possibile che gli evangelisti con la loro equiparazione siano nel giusto.

[23] *Trad.* 177.

[24] *o.c.* 178.

[25] È importante *Iob* 3,19 nell'illustrazione rabbinica (STRACK-BILLERBECK I 598). *Ruth r.* 3, a 1,17: «Là ci sono piccoli e grandi, e il servo è liberato dal suo padrone» (*Iob* 3,19). R. Shim'on (c. 280) ha detto: 'Chi è piccolo in questo mondo può diventare grande, e chi è grande può diventare piccolo; ma chi è piccolo nel mondo futuro non può diventare grande e chi è grande non può diventare piccolo'. In *Pes. r.*, appendice 3 (198 b) R. Jonathan dice, riferendosi a *Iob* 3,19: «Non sanno forse tutti che là ci sono piccoli e grandi? Il passo intende insegnare che in questo

interpretazione, ripresa da F. Dibelius[26], secondo la quale colui che oggi è piccolo, cioè lo stesso Gesù, quando apparirà il regno sarà più grande del 'più grande degli uomini'? In questo caso il Figlio dell'uomo sarebbe rivelato come 'colui che è più grande'. La parola misteriosa 'piccolo', con il suo complementamento escatologico, l'autocoscienza di Gesù, che rivela eppure nasconde, l'alto riconoscimento del Battista, sono tutti fattori che oggi fanno apparire in una nuova luce l'ipotesi di F. Dibelius[27]. Per Schlatter[28] *Mt.*11,11 descrive la lotta di Gesù contro l'ideale giudaico della 'grandezza': «Il discepolo può diventare più grande anche di chi è più grande di tutti. Lo diventerà se è più piccolo di lui; e dato che secondo il giudizio umano è un controsenso che il più piccolo, proprio perché tale, sia il più grande, bisogna aggiungere: ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν». «La lotta di Gesù contro la grandezza umana non si svolse solo sulla base di sentenze e di atti come in 11,25; 18,1; 19,14.30, ma fu la caratteristica continuamente operante e sempre visibile di tutta la sua attività»[29]. «Nell'adempimento del suo servizio e nella sua sofferenza il discepolo si farà ancor più piccolo del Battista, e in tal modo diventerà ancora più grande di quanto non lo sia stato il più grande di tutti». Quando Gesù parla del mistero della piccolezza, lotta dunque contro l'ideale della grandezza[30].

Secondo *Mc.*4,31 e *Mt.*13,32, il granello di senape è il più piccolo di tutti i semi, quando è gettato nella terra; ma una volta seminato diventa 'più grande' di ogni altro ortaggio e fa 'grandi' rami[31]. Il mistero di Dio si nasconde in questa crescita e in questo pas-

mondo non si riconosce chi è piccolo e chi è grande». Cfr. *B.M.b.*85b: «R. Jirmeja (c. 320) disse a R. Zeira (c. 300): Che vuol dire *Iob* 3, 19: Là ci sono piccoli e grandi? Non lo sappiamo, forse, che là ci sono piccoli e grandi? Piuttosto il significato è questo: chi per la Torà si fa piccolo (si umilia) in questo mondo, sarà grande nel mondo futuro, e chi per le parole della Torà si rende pari a uno schiavo in questo mondo, sarà un libero nel mondo futuro». La distinzione fra piccolo e grande, dunque, secondo la concezione rabbinica non viene meno neppure nell'eone futuro.

[26] ZNW 11 (1910) 190.

[27] Si badi alle testimonianze dei Padri della Chiesa. Chrys., *hom in Mt.* 37, 2 (MPG 57, p. 421): περὶ μὲν γὰρ ἑαυτοῦ λέγων, εἰκότως κρύπτει τὸ πρόσωπον διὰ τὴν ἔτι κρατοῦσαν ὑπόνοιαν, καὶ τὸ μὴ δόξαι περὶ ἑαυτοῦ μέγα τι λέγειν, καὶ γὰρ πολλαχοῦ φαίνεται τοῦτο ποιῶν. *Ibid.* (422): μικρότερος τὴν ἡλικίαν, καὶ κατὰ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν· καὶ γὰρ ἔλεγον αὐτὸν φάγον καὶ οἰνοπότην· καί· οὐχ, οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; Hilar. Pictav., *comm. in Mt.* 11,6 (MPL 9, p. 980 s. c ss.): *et quomodo Christum ignorare creditur, qui missus in angeli potestate viam venturo paraverit, et quo ex natis mulierum nullus maior propheta surrexerit; nisi quod qui minor eo est, id est, qui interrogatur, cui non creditur, cui testimonium nec opera sua praestant, hic in regno coelorum maior est?*; Tertull., *Marc.*4,18: *sive enim de quocumque dicit modico sive de semetipso per humilitatem, quia minor Iohanne habebatur.*

[28] Schlatter, *Komm. Mt.* 336 s.

[29] *Ibid.*

[30] J. Schniewind, a *Mt.*11,11: N.T. Deutsch, 139: «Il regno di Dio comporta una nuova esistenza, una nuova nascita». «Lo stesso Battista lo aveva annunciato con il suo battesimo, simbolo di morte e di risurrezione...; ma il Battista nella sua opera è come uno che sta in attesa». «E il più piccolo, che 'vede' il regno dei cieli, che lo vive e vi entra, ha qualcosa che neppure il Battista aveva ancora». «Analogamente l'attesa di allora dice a proposito dei giorni del Messia: Felice il più piccolo che li vive! Come già il più piccolo che aveva vissuto la liberazione dall'Egitto aveva visto più dei grandi profeti».

[31] Cfr. F. Jehle, *Senfkorn und Sauerteig in*

saggio da 'piccolo' a 'grande'. In *Lc.* 12,32 Gesù si rivolge ai discepoli con la promessa: «Non temere, piccolo gregge» (μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον). Egli sa che, perché piccola, la schiera dei suoi è esposta agli attacchi; ma anche qui il μικρόν cela in se stesso il mistero divino: proprio a questa schiera toccherà il regno dei cieli. La parola di *Lc.*9,48: ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας, «quello tra voi tutti che è più piccolo, proprio questo è grande», colpisce nuovamente alla radice l'aspirazione umana ad essere 'grande' e «descrive l'essere piccolo come la via alla grandezza»[32]. L''essere piccolo' corrisponde all''essere umile' (ταπεινοῦν) di *Mt.*18, 4 («chi dunque si umilia come questo fanciullo, è il maggiore nel regno dei cieli»); analogamente *Mt.*23,12: ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται, Vulg.: *qui... se exaltaverit humiliabitur, et qui se humiliaverit exaltabitur* (cfr. *Lc.*14,11; 18,14). Questo ταπεινοῦν ἑαυτόν, «ritenersi davanti a Dio piccolo e di poco conto», è un'espressione dell'umiltà di Gesù simile al μικρὸν εἶναι della tradizione sinottica. Questa umiltà è l'espressione della conversione, non è un'opera artificiosa della giustizia della legge, ma in essa si riassume tutto quel che Gesù è: ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, Vulg.: *quia mitis sum et humilis corde* (*Mt.*11,29)[33]. La promessa che Dio fa al μικρὸν εἶναι è ricordata anche in

---

der Heiligen Schrift: NkZ 34 (1923) 713 ss. SCHLATTER, *Komm. Mt.* 442: «Accanto a un minimo di azione sta la totalità del successo. Colui che si inchina alla piccolezza crea la grandezza, il tutto. Il riferimento di queste parabole alla situazione dei discepoli si riconosce facilmente... in questi piccoli avvenimenti è operante tutta la grandezza di Dio. In essi si radica e incomincia il tutto, che raggiunge infallibilmente la meta».

[32] SCHLATTER, *Komm. Lk.* 108.

[33] SCHLATTER, *Komm. Mt.* 543: «La questione della grandezza acquistò importanza per il fatto che l'aspirazione ad essere 'grande' aveva compenetrato tutta la pietà palestinese. In ogni occasione, nell'adunanza cultuale, nell'amministrazione della giustizia, nel pasto in comune, in ogni rapporto, sorgeva continuamente la questione: chi fosse il primo; e la valutazione dell'onore che spettava a ciascuno era una faccenda di cui ci si occupava di continuo e che era considerata di grande importanza. Gesù, portando i suoi discepoli fuori da questa tradizione, diede alla sua comunità una configurazione totalmente nuova». Su ταπεινοῦν ἑαυτόν nel modo di pensare precristiano cfr. SCHLATTER, *Komm. Mt.* 545. In Flavio Giuseppe ταπεινοῦν sembra collegarsi con l'impotenza e la vergogna. Secondo i rabbini l'autoumiliazione equivaleva a confessarsi colpevole. STRACK-BILLERBECK I 774: *Lev. r.* 1, 5 a 1,1: «Così Hillel (c. 20 a.C.) ha detto: 'La mia (auto)umiliazione è la mia esaltazione, la mia (auto)esaltazione è la mia umiliazione'». Queste parole di Hillel vengono ripetute e discusse in vari modi. *Ex. r.*45,5, a 33,12: R. Tanhumà b. Abbà (c. 380) cominciava la sua lezione con *Prov.*25,7: Perché è meglio sentirti dire: «Sali qua», piuttosto che ti si umili. Hillel diceva: la mia (auto)umiliazione è la mia esaltazione e la mia (auto)esaltazione è la mia umiliazione. È meglio per un uomo che gli si dica «Sali in alto» piuttosto che «Scendi in basso». Davide è considerato nella letteratura rabbinica come il modello e l'esempio dell'autoumiliazione, e quindi anche dell'esaltazione (in base a *Ps.*56,1; 113,5 s.; *1 Par.* 14,17).

Apoc. 3,8: ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν, καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου, «hai poca forza, ma hai custodito la mia parola e non hai rinnegato il mio nome»[34]. Questa è la novità della predicazione di Gesù: egli supera l'aspirazione giudeo-farisaica, ma anche umana, alla 'grandezza', e vince l'assalto a cui è esposta la piccolezza. Egli vede nell'essere piccolo davanti a Dio e nella testimonianza resa da questa condizione, anzi nell'umiliazione e nella sottomissione di sé, la via per guadagnare il cielo ed essere grande nel nuovo eone. Paolo ha ripreso in *Phil.* 2,8 (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, Vulg.: *humiliavit semetipsum*) e in *Phil.*2,3; *Col.*3,12 (ταπεινοφροσύνη) l'annuncio di Gesù, e ha visto Cristo stesso in questa luce e sottomesso se stesso alla sua parola (*Phil.*4,12: οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, Vulg.: *scio et humiliari*).

È bene tuttavia, conforme al comune detto: «piccole cause, grandi effetti», non trascurare piccoli dati o fatti. Paolo ha caro il proverbio: μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοῖ (*1 Cor.* 5,6; *Gal.*5,9)[35] e Giacomo ammonisce parimenti a guardarsi dalla lingua che «è bensì un piccolo membro, ma mena grandi vanterie»: οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα μικρὸν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλα αὐχεῖ[36]. Anche il male può sviluppare una forza sinistra. Più tardi l'uso linguistico viene svuotato del suo significato e adattato al modo di esprimersi generale. In *2 Clem.* 1,1 s. s'incontra l'espressione μικρὰ φρονεῖν περί τινος (μικρὸν φρονεῖν, Soph., *Ai.* 1120; Plut., *quomodo adolescens poetas audire debeat* 9 [II 28c]): «Non dobbiamo tenere in poco conto la nostra salvezza» (καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν). «Perché se facciamo poco conto di lui (*scil.* di Gesù), ci attendiamo anche di ricevere poco; e se stiamo ad ascoltare come se si trattasse di poca cosa, pecchiamo, perché non sappiamo donde siamo chiamati e da chi e a quale luogo, né quante sofferenze Gesù Cristo ha sopportato per noi». *2 Clem.*8,5 cita le se-

---

[34] Hadorn, *Apk.*: 60: «La poca forza si riferisce non solo al numero ridotto dei membri, ma, come in *1 Cor.*1,26, anche alla loro bassa posizione sociale, alla mancanza d'autorità, di stima e d'influenza». Ma questa interpretazione di μικρὰ δύναμις non è sicura.

[35] Joh. Weiss, *1 Kor.* 133: «Con οὐκ οἴδατε l'Apostolo non solo richiama alla memoria le parole che essi conoscono, ma fa appello al loro giudizio: non è veramente così come dice il motto, e non si addice a voi totalmente? L'immagine, che appare anche in *Gal.*5,9, non è necessariamente un'eco della parabola di Gesù (*Mt.*13,33 = *Lc.*13,21), anzi la parola φύραμα (*Rom.*9,21; 11,16) usata in luogo di ἄλευρον suggerisce piuttosto il contrario; si può trattare anche di un proverbio utilizzato da Gesù e da Paolo». Schlatter, *Kor.* 179 s.: «La stessa frase, che con l'esempio del lievito spiega come un fatto apparentemente di poco conto possa acquistare importanza per la collettività, si trova anche in *Gal.*5,9. Essa aveva una diffusione proverbiale; Gesù ha usato la stessa parabola; il parallelo più vicino è *Mt.*16,6 e si trova anche nei rabbini». 'Lievito' per dire la forza traente che è alla base di una dottrina è usato in *Hag. j.* 76c,42 e *Pesk.*121 a: Strack-Billerbeck I 728-729.

[36] Nello stesso contesto forse nell'immagine di *Iac.*3,4: μετάγεται ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου. Tanto in *Iac.*3,4 quanto in 3,5 si tratta della contrapposizione di 'piccolo' e 'grande'. ἐλάχιστος in *Iac.*3,4 non è un superlativo, ma un μικρός rinforzato (come altrove nel greco ellenistico). Bl.-Debrunner[6] § 60,2; Schlatter, *Komm. Jak.* 215 (con esempi tratti da Flavio Giuseppe).

guenti parole come dette dal Signore (λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ): Εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν, «se non avete custodito il poco, chi vi affiderà il molto? Vi dico infatti che chi è fedele nel pochissimo è fedele pure nel molto» (cfr. *Lc.*16,10)[37]. Herm., *sim.*8,10,1 ha l'espressione μικρὰ κατ' ἀλλήλων ἔχειν, «avere delle piccolezze l'uno contro l'altro» e giunge a parlare di «futili desideri» (μικραὶ ἐπιθυμίαι): ἐλάχιστον δὲ (ἐξή)μαρτον διὰ μικρὰς ἐπιθυμίας καὶ μικρὰ κατ' ἀλλήλων ἔχοντες: («sono sempre stati buoni e credenti e in buona stima presso Dio), ma hanno commesso peccati molto piccoli per lieve concupiscenza e hanno avuto piccoli contrasti tra di loro».

5. *L'uso neotestamentario* II: *comparativo e superlativo*

Il comparativo di μικρός, ἐλάττων (*Io.*2,10; *Rom.*9,12; *Hebr.*7,7; *1 Tim.*5,9) e il superlativo ἐλάχιστος (*Eph.*3,8: ἐλαχιστότερος) corrispondono al positivo e confermano le considerazioni fatte sinora[38]. *Mt.*2,6 fa l'elogio di Betlemme nella citazione di *Mich.*5,1.3: καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα. Betlemme era stata sempre considerata «cosa da poco» (*Tg.Mich.*5,1), ma per l'evangelista non è affatto così[39]. Secondo *Mt.*5,19 nessuno può abrogare neppure uno di 'questi piccolissimi comandamenti' né insegnare agli uomini a farlo, altrimenti sarà chiamato minimo nel regno dei cieli (il contrario di ἐλάχιστος κληθήσεται è μέγας κληθήσε-

[37] Su *2 Clem.*8,5 come parola apocrifa del Signore e sulla sua attestazione v. KNOPF, *Did.* 166. Iren. 2,34,3: *et ideo dominus dicebat ingratis exsistentibus in eum: si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis? significans quoniam qui in modica temporali vita ingrati exstiterunt ei qui eam praestitit, iuste non percipient ab eo in saeculum saeculi longitudinem dierum*; cfr. anche Hipp., *ref.* 10,33,7; KNOPF, *l. c.*: «Per *2 Clem.* τὸ μικρὸν τηρεῖν equivale a τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρεῖν, mentre il μέγα è la ζωὴ αἰώνιος».

[38] Sul comparativo ἐλάττων cfr. BL.-DEBR.[6] § 34,1; cfr. anche ἐλαττοῦν e ἐλαττονεῖν. Anche § 61,1 s. (come contrario di κρείσσων in *Io.*2,10; *Hebr.*7,7; di μείζων in *Rom.*9,12); ἔλαττον (avv.), «meno» (*1 Tim.*5,9). Sul superlativo ἐλάχιστος § 60,2 (*perexiguus*); neologismo volgare è ἐλαχιστότερος in *Eph.*3,8; v. § 60,2 e 61,2; su ἐμοὶ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν in *1 Cor.*4,3 cfr. § 145,2; 393,6. ἐλάσσων (ἐλάττων) è attestato a partire da Omero nella grecità classica, e si trova anche in iscrizioni, papiri e nei LXX; ἐλάχιστος si trova negli Inni Omerici (*Merc.*5,73) e in Hdt., in iscrizioni, papiri e nei LXX. ἐλάχιστος è detto di persone che valgono poco: DITT., *Syll.*[3] II 888, 56 ss.: καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀπὸ πολλῶν οἰκοδεσποτῶν εἰς ἐλαχίστους κατεληλύθαμεν. Cfr. anche PREUSCHEN-BAUER[3], 411 s. e LIDDEL-SCOTT, 529 s.

[39] *Tg. Mich.* 5,1: Tu Betlehem di Efrata, come sei poca cosa per essere annoverata tra migliaia della casa di Giuda; da te uscirà davanti a me il Messia, per dominare su Israele, il cui nome è nominato fin dal principio, dai giorni del mondo. STRACK-BILLERBECK I 83; LXX *Mich.*5,1: καὶ σύ, Βηθλεεμ οἶκος τοῦ Εφραθα, ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ιουδα· ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ισραηλ, καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος. Sul rapporto di *Mt.* col testo ebraico cfr. SCHLATTER, *Komm. Mt.*35.

ται, *ibid.*)[40]. Secondo *Mt.* 25,40 (ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε) e 25,45 (ἐφ' ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε), Gesù ha parlato di «questi suoi minimi fratelli»[41]. In questo contesto egli si mette alla pari di «questi minimi». Qui si pone la domanda se intenda parlare degli uomini affamati, malati, carcerati, e indichi il metro secondo il quale egli giudica ognuno (*Mt.*5,3-10), oppure se si identifichi con il destino dei discepoli e faccia propria la loro miseria (*Mt.*10,40-42). Anche *Lc.* ama questo superlativo, con il quale esprime l'impotenza degli uomini in 12,26: εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε... In *Lc.*16,10 esso appare nel noto detto di Gesù: ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν[42]. Similmente *Lc.* 19, 17: εὖ γε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου. «Non soltanto le doti naturali sono qualcosa di piccolo, ma anche ciò che si è ricevuto da Gesù è addirittura ἐλάχιστον. La situazio-

[40] Cfr. F. DIBELIUS, *Die kleinsten Gebote*: ZNW 11 (1910) 188-190: «I 'comandamenti minimi' sono i comandamenti più corti». «Salta subito agli occhi un gruppo di comandamenti che senza dubbio sono i più concisi: non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, frasi che in ebraico sono composte da due parole». Analogamente anche SCHLATTER, *Komm. Mt.* 157 s.: «Questi 'comandamenti minimi' sono la parte centrale, nota a tutti, della legge scritta, il Decalogo». «Dato che la parlata semitica non ha gradi di comparazione degli aggettivi, *Mt.* ricorre assai di rado al superlativo e al comparativo. Oltre a ἐλάχιστος, egli usa soltanto πλεῖστος, e usa il comparativo parlando di misura e di numero: πλείων, μείζων, μικρότερος, περισσότερος. Vanno aggiunti χείρων, πονηρότερος, εὐκοπώτερον, ἀνεκτότερον». J. SCHNIEWIND, a *Mt.* 5,19, N.T. Deutsch, 53 s., fa notare che anche qui si presuppone l'esistenza di 'gradi' nel regno dei cieli, e che il nostro passo esige la radicale obbedienza alla Legge. In tal modo *Mt.*5,19 si riallaccia tanto a discussioni tardo-giudaiche sulla Legge quanto a problemi del cristianesimo delle origini. Forse μέγας si collega con l'uso di definire il maestro come 'il grande' (*rab*).

[41] Oltre ai commentari, che cercano di scoprire il senso di questa pericope, cfr. specialmente A. WIKENHAUSER, *Die Liebeswerke in dem Gerichtsgemälde Mt. 25,31-46*: BZ 20 (1932) 366-377; W. BRANDT, *Die geringsten Brüder. Aus dem Gespräch der Kirche mit Mt.25,31-46*: Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel 8 (1937) 1-28. Inoltre A. GRAFFMANN, *Das Gericht nach den Werken im Mt.-Ev.*, in Barth - Festschrift (1936) 124-135. Secondo BULTMANN, *Trad.*130 s., è possibile che *Mt.*25, 31-46 provenga dalla tradizione giudaica. «Il passo contiene elementi specificamente cristiani forse nelle locuzioni in cui si afferma che le opere buone, o la loro omissione, possono esser viste in riferimento al Figlio dell'uomo» (*o. c.* 130). «Il re-giudice del mondo fa tutt'uno con i suoi minimi fratelli (vv.40.45). Il Cristo glorioso usa lo stesso linguaggio quando soggioga il persecutore Saulo (*Act.*26,14 par.); ma Gesù già sulla terra aveva parlato in tal modo del bene che viene fatto ai suoi» (J. SCHNIEWIND, a *Mt.*25,40.45, N.T. Deutsch, 248).

[42] BULTMANN, *Trad.*79, mette *Lc.*16,10-12 fra i *logia* sapienziali; secondo *o.c.* 90, i vv. 11-12 sono una rielaborazione del v.10. Sul contenuto del passo cfr. SCHLATTER, *Komm. Lk.* 370. K. H. RENGSTORF, *ad l.*, N.T. Deutsch 1 3,175. È esatto dire che anche in questo gruppo di *logia* ἐλάχιστον non è superlativo ma va inteso, come anche altrove, come elativo. Che queste parole di Gesù non siano state dimenticate in seguito, ma siano concresciute con analoghe parole della tradizione, è provato ad es. da 2 *Clem.*8,5.

ne in cui vengono a trovarsi i discepoli in seguito alla morte di Gesù non consente loro una grande attività. Se si pensa al fine messianico, si può dire che ben poco è stato dato loro»[43]. Paolo in *1 Cor.* 15,9 chiama se stesso ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, evidentemente, come spiega nello stesso versetto, perché non merita di essere chiamato apostolo, tanto più che ha perseguitato la comunità di Dio[44]. In un contesto analogo, in *Eph.*3,8, forma il comparativo del superlativo: ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ, «a me, che sono il più piccolo di tutti i santi, è stata concessa questa grazia: di annunciare ai gentili l'imperscrutabile ricchezza di Cristo»[45]. Si vede chiaramente che anche il vocabolo ἐλάχιστος può avere nel N.T. una grande importanza e dev'essere coordinato con μικρός.

In Paolo si trova l'espressione ἐμοὶ δὲ εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν (*1 Cor.* 4,3), «per me è assolutamente indifferente»[46]. εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν deriva dalla fusione e concentrazione di ἐλάχιστόν ἐστιν e εἰς ἐλάχιστον γίγνεται[47]. In *1 Cor.* 6,2 κριτήρια ἐλάχιστα sono i «giudizi più insignificanti»[48].

τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων (*1 Clem.*20, 10), «i più piccoli animaletti»; τὰ ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος (*1 Clem.*37, 5), «le membra più piccole del nostro corpo». Soprattutto il Pastore di Erma predilige questa parola; ad es., *mand.*5,1,5: ἐὰν γὰρ λαβὼν ἀψινθίου μικρὸν λίαν εἰς κεράμιον μέλιτος ἐπιχέῃς, οὐχὶ ὅλον τὸ μέλι ἀφανίζεται, καὶ τοσοῦτον μέλι ὑπὸ τοῦ ἐλαχίστου ἀψινθίου ἀπόλλυται; «se tu prendi un pochino d'assenzio e lo versi in un vaso di miele, non è vero forse che tutto il miele va perduto e che tanto miele viene guastato da quel pochissimo assenzio...?». μικρόν e ὅλον, ἐλάχιστον e τοσοῦτον qui formano due contrapposizioni parallele. Si ricordi il proverbio sinottico sul lievito (ζύμη)[49]. Anche altrove Erma mostra di usare ἐλάχιστον come

[43] SCHLATTER, *Komm.Lk.* 406.

[44] SCHLATTER, *Komm. Lk.* 402: «Egli che per sua colpa è l'ultimo di tutti, con il suo lavoro è diventato il primo». JOH. WEISS, *1 Kor.* (1910) 352: «ἐλάχιστος è perfettamente comprensibile sulla bocca dell'Apostolo in paragone alle assurde esagerazioni sul suo conto» (*Eph.*3,8; *1 Tim.*1,15). Forse *1 Tim.*1,15, con il suo ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ di difficile comprensione, va considerato a parte: Paolo sa di essere un 'peccatore' di un tipo del tutto particolare.

[45] *Eph.*3,8: ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, ricorda *1 Cor.* 15,9 e *1 Tim.*1,15. ἐλαχιστότερος è un volgarismo (BL.-DEBRUNNER⁶ § 60,2 e 61,2). Paolo qui pensa anzitutto al suo particolare peccato, come in *1 Cor.*15,9 e *1 Tim.*1,15; ma è valido anche quanto scrive G.C.A. HARLESS, *Commentar über den Brief Pauli an die Epheser* (1834) 291: «Nell'intimità profonda ognuno vede soltanto per sé; ciò che vede in sé non lo vede in altri. Ma ciò che egli scorge gli dice che il peccato abita in lui». Paolo si è considerato il vero e proprio παράδειγμα del peccatore, e anche in questo senso ha tracciato una linea di separazione tra sé e gli altri.

[46] LIETZMANN, *Kor.*, *ad l.*

[47] Cfr. BL.-DEBR.⁶ § 145,2; 393,6.

[48] LIETZMANN, *Kor.*, *ad l.*

[49] Cfr. DIBELIUS, *Herm.*, 515: «Anche qui alla radice di tutto dovrebbe esserci un prover-

elativo, allo stesso modo di μικρόν. Herm., *mand*.11,20 s. vuole spiegare come certe «cose minuscole che cadono dall'alto sulla terra abbiano una grande forza» (ὅτι τὰ ἄνωθεν ἐλάχιστα πίπτοντα ἐπὶ τὴν γῆν μεγάλην δύναμιν ἔχουσιν). «La grandine è un chicco piccolissimo (ἐλάχιστόν ἐστιν κοκκάριον), eppure quanto male fa se cade in testa!» (corrispondente antitesi: ἐλάχιστος - μέγας). Herm., *sim*.6,4,2: [ἐλάχιστον, φημί, κύριε, βασανίζονται˙] ἔδει γὰρ τοὺς οὕτω τρυφῶντας καὶ ἐπιλανθανομένους τοῦ θεοῦ ἑπταπλασίως βασανίζεσθαι (antitesi: ἐλάχιστον - ἑπταπλασίως), «pochissimo... sono tormentati; sarebbe bene infatti che quanti si danno ai piaceri a codesto modo, dimentichi di Dio, fossero tormentati sette volte tanto»; *sim*. 6,4,4: βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι τῆς τρυφῆς καὶ ἀπάτης ὁ χρόνος ἐλάχιστός ἐστι, τῆς δὲ τιμωρίας καὶ βασάνου πολύς (antitesi: ἐλάχιστος - πολύς), Erma deve riconoscere «che il tempo della voluttà e dell'errore è brevissimo, lungo invece quello della punizione e del tormento». Si vedano ancora *sim*. 8,1,14: ἐλάχιστον δὲ τῶν ῥάβδων αὐτῶν ξηρὸν ἦν, αὐτὸ τὸ ἄκρον; *sim*.8,1,15: ἑτέρων δὲ ἦν ἐλάχιστον χλωρόν; *sim*.8,5,5: ἐλάχιστον δὲ (ξηρὸν) καὶ σχισμὰς ἐχούσας; *sim*.8,5,6: οἱ ἐλάχιστον ἔχοντες χλωρόν, τὰ δὲ λοιπὰ μέρη ξηρά. Con questa similitudine Erma intende parlare di certi gruppi di cristiani la cui fede risultа imperfetta. Cfr. *sim*.8,10,1: ἐλάχιστον δὲ [ἐζή]μαρτον διὰ μικρὰς ἐπιθυμίας καὶ μικρὰ κατ' ἀλλήλων ἔχοντες. *sim*.8,10,1-3: «Coloro che hanno restituito i rami verdi, mentre soltanto le punte erano secche e tutte screpolate..., hanno commesso piccoli peccati per lieve concupiscenza, e hanno avuto tra loro contrasti di poco conto...; ma coloro che hanno riconsegnato i rami tutti secchi e con pochissimo verde, questi son coloro che hanno soltanto creduto, ma poi hanno compiuto le opere dell'iniquità»[50]. *sim*. 9,8,7: ἐκ τούτων ἐλάχιστοι ἐμελάνησαν, καὶ ἀπεβλήθησαν πρὸς τοὺς λοιπούς, delle pietre controllate nella parabola della costruzione della torre, «pochissime si annerirono e furono gettate via con le altre». Erma distingue tra i credenti un gruppo speciale, che per lui costituisce l'ideale di ogni pietà: sono fanciulli innocenti, cui non viene in mente nulla di cattivo, che non hanno imparato che cosa sia il peccato, ma sono rimasti sempre senza colpa. Essi riceveranno certamente una dimora nel regno di Dio, perché in nessun caso hanno macchiato i suoi comandamenti, ma tutti i giorni della loro vita hanno perseverato nell'innocenza (*sim*.9,29,1 s.). «Voi tutti che perseverate così... e sarete come i fanciulli, senza malizia, sarete gloriosi più di tutti gli altri nominati prima; perché tutti i fanciulli sono gloriosi davanti a Dio e sono primi presso di

bio, v. Canone Muratoriano 67 s.: *fel enim cum melle misceri non congruit*. Il detto appartiene alla serie di immagini che provano l'assurdità di mettere insieme cose che non vanno d'accordo». Cfr. Ign., *Tr*. 6,2; Iren. 3, 18,3; Tertull. *Marc*., 1,55 s.; Tertull., *de anima* 3; in modo simile Herm., *mand*.10,3,3: «Come l'aceto e il vino mischiati insieme non hanno più lo stesso buon sapore, così anche la tristezza, mischiata allo spirito santo, non ha più la stessa forza di preghiera».

[50] Su tutta la materia cfr. l'*excursus* in Dibelius, *Herm*. 587 ss.: «L'allegoria del salice»; 589: «Egli ha utilizzato l'immagine dell'esame dei membri del popolo di Dio soltanto per trarne in certo qual modo una seconda immagine: il ristabilimento delle membra corrotte. Il suo principale interesse non è dunque la conferma dei giusti; egli vuol piuttosto mostrare il successo del messaggio di penitenza fra i cristiani e ammonire la comunità mediante la rappresentazione dell'impenitenza di alcuni peccatori».

lui. Beati dunque voi, che avete rifiutato la malizia e vi siete rivestiti d'innocenza; davanti a tutti gli altri avrete vita presso Dio» (*sim.*9,29,3)[51].

Qui si ha un segno anticipatore del pensiero dei Padri, in quanto la predicazione della conversione dei primi tempi cristiani si collega con l'antico motivo dell'innocenza del fanciullo, comune al mondo ellenistico-greco non meno che a quello giudeo-rabbinico. Ma l'essenziale è che proprio questo motivo non sia presente nel cristianesimo primitivo: nel N.T. la parola di Gesù sui 'piccoli' e sui 'fanciulli' aveva una altro significato[52].

O. MICHEL

† μιμέομαι, † μιμητής, † συμμιμητής

SOMMARIO:

1. L'uso linguistico profano;
2. il concetto cosmologico di *mimesis*;
3. LXX e pseudepigrafi;
4. Filone e Flavio Giuseppe;
5. il gruppo di vocaboli nel N.T.;
6. il gruppo di vocaboli nei Padri apostolici.

1. *L'uso linguistico profano*

Il gruppo di parole μιμέομαι ecc., che è ancora assente del tutto in Omero e in Esiodo, appare nel VI sec. e poi diventa d'uso generale in poesia e in prosa. μιμέομαι qui significa *io imito,*

[51] Cfr. DIBELIUS, *Herm.*636 s.; H. WINDISCH, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes* (1908) 359: «ἁπλότης e νηπιότης sono le definizione adatte a questi esseri senza peccato. È la fanciullezza innocente che si realizza in essi» (7° monte). «A tutti coloro che resteranno e diverranno come i fanciulli senza peccato (κακίαν μὴ ἔχοντες) il Pastore promette una gloria eminente» (12° monte). «Così l'immagine, a noi ben nota da scritti anteriori, del fanciullo innocente viene usata per illustrare l'ideale cristiano dell'assenza di peccati. L'autore è dell'opinione che ci siano stati veramente nella comunità dei cristiani senza peccato. La predicazione della penitenza deve far crescere il numero degli uomini-fanciulli senza peccato».

[52] Sull'interpretazione delle parole riguardanti i παιδία in *Mt.*18 da parte dei Padri cfr. MICHEL, *l.c.* (→ n. 11). WINDISCH, *o.c.* 237 ha visto a torto in *1 Petr.*2,2 (ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε) «il carattere innocente, senza malizia e senza peccato della fanciullezza». Giustamente A. SCHLATTER, *Peter und Paulus nach dem 1. Pt.* (1937) 90, dice: «Dato che chi riceve la parola è descritto come uno rinato, la sua brama della parola è paragonata al comportamento del bambino appena nato, che desidera il latte».

μιμέομαι κτλ.

Cfr. CREMER-KÖGEL 703 s., *s.v.*; JOH. WEISS, *1 Kor.* a 4,16; E. EIDEM, *Imitatio Pauli*: Teologiska Studier tillägnade Erik Stave (1922) 67-85; E. G. GULIN, *Die Nachfolge Gottes*: Stud Or 1 (1925) 34-50; IDEM, *Die Freude im N.T.* (= Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, tom. XXVI, 2[1932]) 234 ss.; A. OEPKE, *Nachfolge und Nachahmung Christi im N.T.*: AELKZ 71 (1938) 850-857.866-872; J.M. NIELEN, *Die Kultsprache der Nachfolge u. Nach-*

cioè ciò che vedo fare da un altro lo faccio anch'io[1]. τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστίν, «l'imitare è connaturato agli uomini sin dalla fanciullezza», dice Aristot., *poet.*4 (p. 1448b, 5 s.), e in Democr., fr. 154 (II 173,11 ss., Diels[5]) vengono così spiegati gli inizi della civiltà umana: gli uomini hanno preso a modello gli animali, hanno imparato da essi (μανθάνειν); dai ragni a tessere e a cucire, dalla rondine a costruire la casa, ecc., e tutto questo κατὰ μίμησιν, cioè facendo ciò che avevano veduto fare da quelli. Hippocr., *vict.*1,11 ss. (I 185,25 ss., Diels[5]) rileva che i vari artigiani, i τέκτονες, gli οἰκοδόμοι ecc. avrebbero preso a modello per la loro attività le varie parti del σῶμα umano e le sue funzioni: φύσιν ἀνθρώπων μιμέονται è il pensiero conduttore di queste argomentazioni, nelle quali c'è già una visione cosmologica, in quanto l'uomo è inteso come ἀπομίμησις τοῦ ὅλου, «imitazione (copia) del tutto» (1, 10 = I 185,9 ss., Diels[5]; cfr. 1,22 = I 188,6, Diels[5]). Con particolare frequenza è stata definita imitazione la *creazione artistica*, quale riproduzione cosciente della realtà. Ciò vale non soltanto per il teatro[2], ma anche per la pittura e la scultura, per la musica e la danza, e in modo speciale per la poesia: tutte queste arti sono μιμητικαὶ τέχναι. Già Heracl., *fr.*10 (I 153,1 s., Diels[5]) parla della τέχνη (e cita pittura, musica e arte dello scrivere) τὴν φύσιν μιμουμένη, anche se si riferisce a un fatto isolato (la formazione dell'accordo tra elementi contrapposti e non tra uguali). Aristotele, nella Poetica, fonda le sue argomentazioni intorno all'arte

---

ahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen im neutestamentlichen Schifttum, in Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes... Ildefons Herwegen dargeboten (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Suppl.-Bd., 1938) 59-85; bibliografia di → ἀκολουθέω, I, coll. 567 s.

[1] Cfr. PASSOW e LIDDELL-SCOTT, *s.v.* Il gruppo di vocaboli è raro nelle iscrizioni. DITT., *Syll.*[3] 783 (dopo il 27 a.C.) nella *laudatio* di una coppia di sposi, di cui viene elogiata la ὁμόνοια è detto (righe 39 s.) della donna: ἥ τε σεμνοτάτη καὶ φίλανδρος Ἐπιγόνη μειμησαμένη τὸν γαμήσαντα καὶ αὐτή, essa *non è rimasta indietro* a suo marito, *ha gareggiato* con lui. Cfr. anche DITT., *Or.* 669,14 s. (68 d.C.). Il vocabolo μίμημα (che non appare nel N.T., ma nei LXX e nei Padri apostolici) si trova nel significato di *copia*: DITT., *Or.*383,63 (e nel testo abbreviato della stessa iscrizione, 404,26). I papiri attestano l'uso popolare di μιμέομαι: οὐκ ἐμιμησάμην σε, *non ho fatto come te*, P. Oxy. X 1295,3 (II sec. d.C.); μιμοῦ τὸν πατέρα τὸν φιλότιμον τὸν γέροντα φῶτα, P. Ryl. II 77,34 (192 d.C.). Altre attestazioni in PREISIGKE, *Wört.* II 106 e MOULT.-MILL. 412, *s.v.* μίμησις si trova solo in papiri bizantini nella locuzione stereotipa κατὰ μίμησιν, *corrispondentemente* (questa locuzione anche in *test.Sal.* D 8,5). Dai papiri magici citiamo l'espressione: κύριε, ἀπομιμοῦμαί σε ταῖς ζ' φωναῖς, «Signore, io ti imito con le 7 vocali» (PREISENDANZ, *Zaub.* XIII 700 s. [346 d.C.]). ἀπομιμέομαι, ἀπομίμησις, ἀπομίμημα si trovano di rado, cfr. PASSOW, *s.v.*; questi vocaboli non si trovano negli scritti biblici.

[2] Il sostantivo μῖμος da Eschilo in poi significa soprattutto l'attore, il mimo. Il piacere spensierato dell'imitazione e il motivo allegro e parodistico erano caratteristici dello speciale genere di rappresentazioni teatrali, chiamato anch'esso mimo, molto diffuso fin dai tempi antichi (Platone lo apprezzava altamente, secondo Diog. L. 3,13 [18]) e fiorente negli ultimi secoli precristiani; le sue propaggini giunsero fin oltre il Medioevo. Cfr. E. WÜST, art. 'Mimos': PAULY-W. XV 2 (1932) 1727 ss.; K. KERENYI, *Apollon* (1937) 142 ss. Il mimo «rappresenta la vita di tutti i giorni con crudo realismo, per contenuto e per lingua soddisfa soltanto il bisogno di divertimento del popolo minuto, e perciò è essenzialmente non letterario, monologico, e mette in rilievo soltanto i caratteri e non il dramma» (WÜST, *o.c.* 1730).

poetica, alla sua origine, ai suoi generi ecc., sulla gioia che si prova nell'imitare la realtà; in ciò egli si contrappone al suo maestro Platone, che aveva dato al poeta il nome di μιμητής, ma in senso dispregiativo. Dio, che ha creato l'essenza, l'idea per es. di un letto (questo esempio è scelto da Plat., *resp.* 10,597 d), è il φυτουργός; il falegname che costruisce un letto è il δημιουργός; il pittore, che non sa costruire ma soltanto dipingere un letto, viene solo come terzo, essendo il μιμητής, e sullo stesso suo piano va messo anche lo scrittore di tragedie (597e). Qui si avverte certamente la differenza, tanto caratteristica in Platone, tra idea e apparenza; ma il pittore e il poeta non sono chiamati μιμηταί perché trasformano l'idea in apparenza, ma perché solo copiano la realtà (che in questo contesto non è definita come imitazione dell'idea) in modo insufficiente e addirittura ingannevole (598d: il μιμητής è accomunato al → γόης) perché essi fanno soltanto un → εἴδωλον, una copia della realtà (ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητής, ὁ μιμητής, 601b). Il μιμητής è così ben lontano dalla verità dell'idea (τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόρρω πάνυ ἀφεστῶτα, 605c; cfr. 597 e). Perciò Platone non ammette nel suo stato la poesia epica e tragica, perché essa fa nascere una κακὴ πολιτεία nell'animo degli uomini (605b); cfr. anche, in 3,388c, la critica ad Omero, che ha osato *rappresentare* perfino Zeus così dissimile da quello che è realmente (τολμῆσαι οὕτως ἀνομοίως μιμήσασθαι).

Anche all'infuori di Platone il gruppo di parole talvolta è stato usato *sensu malo*, o sottolineandone l'aspetto di teatralità e di scimmiottatura, o pensando a una copiatura debole e non autonoma[3]. D'altro lato, però, esso è stato ben presto accolto nella sfera dell'etica, dove è stato usato con tutta serietà. Democr., *fr.* 39 (II 155,5, Diels[5]) rileva: ἀγαθὸν ἢ εἶναι χρεὼν ἢ μιμεῖσθαι, «bisogna o essere buoni o imitare chi lo è»; cfr. *fr.* 79 (II 160,5 s., Diels[5]): χαλεπὸν μιμεῖσθαι μὲν τοὺς κακούς, μηδὲ ἐθέλειν δὲ τοὺς ἀγαθούς, «è male imitare i cattivi e non volere imitare i buoni». Anche il legame che nell'educazione e nell'ubbidienza deve unire i genitori e i figli (cfr. Eur., *Hel.* 940 s.: μιμοῦ τρόπους πατρὸς δικαίου, «imita i costumi di un padre giusto»), come pure i maestri e gli scolari, è espresso con μιμέομαι, ecc., ad es. Xenoph., *mem.* 1,6,3: εἰ οὖν ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἔργων οἱ διδάσκαλοι τοὺς μαθητὰς μιμητὰς ἑαυτῶν ἀποδεικνύουσιν, οὕτω καὶ σὺ τοὺς συνόντας διαθήσεις, νόμιζε κακοδαιμονίας διδάσκαλος εἶναι, «se nei riguardi dei tuoi seguaci ti comporterai come i maestri d'altre opere (i quali nei discepoli mostrano i propri imitatori), fa conto di essere un maestro di dissennatezza» (cfr. 1,2,3).

2. *Il concetto cosmologico di mimesis*

Il concetto di *mimesis* ha assunto un significato particolare sotto l'aspetto cosmologico. Fondamentali sono le argomentazioni che fa nel Timeo Platone, che dev'essere considerato il creatore di questa terminologia. La realtà è vista come una 'imitazione' dell'idea: il tempo 'imita' l'eternità (χρόνου... αἰῶνα μιμουμένου, *Tim.* 38a); il visibile è un μίμημα dell'invisibile (48e; μίμημα è qui e altrove quasi sinonimo di

[3] Così μίμησις fu la parola d'ordine (dapprincipio presa sul serio) di quella estetica letteraria classicheggiante che, per quanto non creativa, guidata com'era da un grande amore per il suo oggetto considerava arte soltanto la fedele imitazione dei modelli classici. Cfr. W. SCHMID: W. VON CHRIST, *Geschichte der griechischen Literatur*[6] II 1 (1920) 21.462.

→ εἰκών, III, coll. 161 ss.). Nel mito della creazione del mondo gli ὁρατοὶ θεοί nella creazione degli ζῷα mortali imitano il divino creatore del mondo (ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας, 41 a): essi debbono, in base all'incarico che egli dà loro, agire μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν, «a imitazione della potenza da me mostrata nel generare voi» (41c.; cfr. μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, 42e). Anche gli uomini debbono praticare la *mímesis*; Dio ha inventato la facoltà della vista e ce l'ha data ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὔσας, ...μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα (47 b-c), «affinché, contemplando nel cielo i giri dell'intelligenza, ce ne giovassimo per i giri della nostra mente, che sono affini a quelli... e così, imitando i giri della divinità che sono regolari, potessimo correggere l'irregolarità dei nostri» (trad. C. Giarratano). È chiaro come queste argomentazioni siano dominate dal modo di pensare per analogia; quanto più ciò avviene, tanto più il concetto di *mímesis* si allontana dall'autentica imitazione quale atto di libera decisione, e diventa un concetto schematico di rapporto, che intende la relazione tra il mondo inferiore delle apparenze e quello superiore delle idee come una corrispondenza (peraltro imperfetta); con ciò è posta la premessa della loro originaria → συγγένεια. Quando, ad es., Platone nel mito di Cronos (*leg.* 4,713e) dice: μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἴεται πάσῃ μηχανῇ τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον, καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους κτλ., «ritiene che dobbiamo con ogni mezzo imitare la vita che si racconta dei tempi di Crono e dobbiamo obbedire a quanto c'è in noi di immortalità», queste parole pongono, sì, un'esigenza da soddisfare, ma in esse appare anche che l'obbedienza è concepita come lo svolgimento (più o meno ineluttabile) di una disposizione preesistente. Per conseguenza, anche quando si dice che gli adoratori di un dio lo 'imitano' (μιμούμενοι, *Phaedr.* 253b; cfr. 252c-d) e che cercano di portare i giovani (παιδικά) alla ὁμοιότης, alla somiglianza con il dio (ποιοῦσιν ὡς δυνατὸν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ, 253a), si aggiunge pure esplicitamente che tutto ciò altro non è che ricordo dell'immagine del dio fissata nella memoria (μνήμη), realizzazione di una disposizione orientata verso la corrispondenza tra idea e apparenza. In altre parole: quanto più strettamente il concetto di *mímesis* è legato allo schema cosmologico archetipo-copia, tanto più passa in seconda linea l'idea della sequela obbediente sostenuta dalla responsabilità morale.

Le idee platoniche a cui abbiamo accennato hanno avuto grande influenza sulla concezione del mondo. Ne troviamo riflessi nei neopitagorici, i quali naturalmente, quando concepiscono il mondo terrestre come μίμησις del mondo superiore, elaborano anche antiche idee pitagoriche; cfr. Diels[5] I 454,15; Aristot., *metaph.* I, 6, p. 987b, 11 ss.; Iambl., *vit.Pyth.* 69 (p. 39,21 s., Deubner). 33 (229) (p. 123,20 s., Deubner). Vanno ricordati anche gli stoici, come Muson., *fr.* 17 (p. 90,4 s. 13 s., Hense); Epict., *diss.* 2,14,12 ss. Filone è fortemente influenzato dalla dottrina platonica della *mímesis* (→ coll. 268 ss.). Anche la teologia ellenistica del sovrano ha tratti affini (→ n. 8). Del periodo seriore va ricordato, ad es., Plotino. Per questo filosofo il sensibile (τὰ αἰσθητῶς ὄντα), grazie alla sua partecipazione (μετοχή) all'intelligibile (τὰ νοητῶς ὄντα), ottiene la capacità di esistere eternamente (εἶναι εἰς ἀεί), perché 'imita' per quanto può la natura intelligi-

bile (μιμούμενα τὴν νοητὴν καθ' ὅσον δύναται φύσιν, *enn.*4,8,6). La relazione tra gli dèi inferi e quelli superni è descritta come un μιμεῖσθαι in Procl., *in rem publ.*1,138,18; 2,7,14.225,2, ecc. (cfr. anche Plot., *enn.*5,5,3).

Questi esempi bastano a mostrare che il concetto cosmologico di *mímesis* ha esercitato notevoli influssi. Sarebbe certo lodevole uno studio più approfondito; ma esorbiterebbe dal quadro di un articolo per un dizionario teologico[4]. Una speciale difficoltà presenteranno quegli enunciati in cui le idee cosmologiche non costituiscono il vero e proprio tema, ma al massimo si può supporre che facciano da sfondo. Ad es., ci si può domandare se anche Platone, quando dice (*Menex.*238a): οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μεμίμηται κυήσει καὶ γεννήσει, ἀλλὰ γυνὴ γῆν, «nella gravidanza e nella generazione non è la terra che imita la donna, bensì la donna la terra», si riferisca proprio a nessi cosmologico-antropologici. Una spiegazione precisa esige soprattutto questo problema: l'imitazione di Dio da parte dell'uomo, dove appare come esigenza etica, può venire ancora intesa come espressione dell'idea cosmologica di archetipo e copia, oppure come eticizzazione del concetto di μίμησις (intesa in senso assai simile a quello di → ὁμοίωσις)? e in quale misura, allora, comporta un allontanamento da contesti cosmologici? Si veda, ad es., Plut., *Alex. fort. virt.*10 (II 322a): Ἡρακλέα μιμοῦμαι καὶ Περσέα ζηλῶ, καὶ τὰ Διονύσου μετιὼν ἴχνη, «imito Eracle ed emulo Perseo, seguendo anche le orme di Dioniso». È notevole in questo passo l'uso parallelo (che si trova anche in Plut., *aud.*6 [II 40b]) di μιμέομαι e ζηλόω, come pure l'impiego di ἴχνος (cfr. → IV, coll. 1229 s.). Anche in Plut., *ser. num. pun.* 5 (II 550 e) sembra presente una eticizzazione del concetto: οὐ γὰρ ἔστιν ὅ τι μεῖζον ἄνθρωπος ἀπολαύειν θεοῦ πέφυκεν ἢ τὸ μιμήσει καὶ διώξει τῶν ἐν ἐκείνῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν εἰς ἀρετὴν καθίστασθαι, «il maggior frutto che l'uomo può trarre dalla divinità sta nel far proprie virtuosamente, mediante l'imitazione e la sequela, le cose buone e belle insite nella divinità stessa»; però il contesto, in cui è fatto riferimento a Platone, lascia vedere che qui non s'intende parlare della *mímesis* in senso esclusivamente etico. È possibile che l'idea dell'imitazione di Dio originariamente fosse solo un caso particolare del grande e prevalente rapporto tra mondo e ciò che è sopra il mondo, che consiste essenzialmente nella imitazione del mondo superiore da parte di quello inferiore. Resta comunque da chiedersi in quale misura questi rapporti persistano ancora scientemente nelle affermazioni orientate in senso etico. Ciò vale in modo particolare per la formula classicamente concisa di Sen., *ep.* 95,50: *vis deos propitiare? bonus esto. satis illos coluit quisquis imitatus est*; cfr. *ep.*95,47: *deum colit qui novit*, e *de ira*, 2,16,2: l'uomo dovrebbe, invece di prendere a modello gli animali, pensare a Dio, *quem ex omnibus animalibus, ut solus imitetur, solus intelligit*. Qui si sente Plat., *Thaet.* 176b: φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, «fuga è assomigliarsi a Dio, per quanto è possibile; e assomigliarsi significa divenire giusto e santo con assennatezza». In affermazioni del genere, come è evidente, la

---

[4] Già J. Kroll, *Die Lehren des Herm. Trism.* (1914), che prova l'esistenza dell'idea di *mimesis* anche nel Corp. Herm. (cfr. Indice *s.v.* 'Nachahmung'), desidererebbe che si facesse un'indagine in questo senso (114).

imitatio dei non può andare troppo strettamente unita all'idea cosmologica della *mímesis*[5].

L'antico concetto cosmologico di *mímesis* non ha alcun rapporto con le affermazioni neotestamentarie sulla 'imitazione' di Dio e di Cristo, dato che esse, secondo il contesto in cui si trova-

[5] Su Sen., *ep.*95,50, cfr. W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (1930) specialm. 106 ss. Sul problema generale della *mímesis* cfr. inoltre: H. WILLMS, *Eikon*, 1. Teil: *Philon von Alexandrien* (1935); W. KRANZ, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums*: NGG, phil.-hist. Klasse, Fachgruppe I: Altertumswissenschaft, N.F. 2,7 (1938) 122 ss. La dissertazione tenuta all'Università di Göttingen da G. ABEKEN, *De* Μιμήσεως *apud Platonem et Aristotelem notione* (1836) si occupa quasi esclusivamente della poesia e dell'arte come μίμησις. Per → questa sez. 2, KLEINKNECHT ha messo a disposizione le sue schede sulla questione della *mímesis*; esse sono state in parte utilizzate, ma spesso non secondo l'interpretazione preferita dal Kleinknecht. Egli è dell'opinione che la *mímesis* del divino dominò fin dagli inizi, in una misura ancora più forte, la storia delle religioni. A suo giudizio il punto di partenza dev'essere rappresentato dalla concezione dell'azione cultuale come *mímesis* di una corrispondente azione mitica degli dèi. Rinvia a Plut., *Numa* 14 (I 69 s.): ἡ δὲ περιστροφὴ τῶν προσκυνούντων λέγεται μὲν ἀπομίμησις εἶναι τῆς τοῦ κόσμου περιφορᾶς, e sostiene, richiamandosi a Hes., *theog.* 535 ss., che anche il sacrificio originariamente altro non era che l'imitazione, la *mímesis*, del pasto degli dèi. Esiodo racconta come, essendo dèi e uomini riuniti a Mecone, Prometeo avesse fatto in pezzi un toro, in modo che agli uomini toccasse la carne che aveva nascosto sotto una pelle, e invece a Zeus soltanto le bianche ossa, che aveva abilmente coperto di grasso; ma Zeus aveva subito notato l'inganno. Da allora, così continua nei vv. 556 s. (forse interpolati, secondo la tradizione testuale), si vedono gli uomini bruciare sugli altari delle ossa bianche per gli dèi. Però questo passo sembra una base troppo debole per una tesi di così vasta portata. Per la vastità dell'idea di *mímesis* il Kleinknecht rinvia alle affermazioni, da attribuirsi a Posidonio, contenute in Strabo 10,9 (467): ἥ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον, μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν; e subito dopo si aggiunge: εὖ μὲν γὰρ εἴρηται καὶ τοῦτο τοὺς ἀνθρώπους τότε μάλιστα μιμεῖσθαι τοὺς θεοὺς ὅταν εὐεργετῶσιν · ἄμεινον δ' ἂν λέγοι τις ὅταν εὐδαιμονῶσι· τοιοῦτον δὲ τὸ χαίρειν καὶ τὸ ἑορτάζειν καὶ τὸ φιλοσοφεῖν καὶ μουσικῆς ἅπτεσθαι. Qui il culto, la filosofia, la musica ecc. non vengono giudicate direttamente come imitazione, ma come forze che possono unire al divino (πρὸς τὸ θεῖον ἡμᾶς συνάπτει, oppure τρέπει πρὸς τὸ θεῖον), e ciò perché derivano «da un entusiasmo originario, quale naturale e innato rapporto della umanità con la divinità (REINHARDT, *Poseidonios über Ursprung und Entartung*: 1928, 50). L'applicazione del concetto di *mímesis* nella teoria antica della *techne* e dell'arte umane (cfr. Aristot., *poet.*) è vista dal Kleinknecht come un aspetto secondario del concetto di *mímesis*, nel quale secondo lui l'uso cosmologico e antropologico precede la concezione etica. Si noti che → GULIN, *Nachfolge* 46, riferendosi a passi di Platone che usano ἕπεσθαι τῷ θεῷ, sostiene che la sequela di Dio orientata in senso etico si sarebbe sviluppata da un'originaria imitazione di Dio intesa in senso cultuale e mimico. «Nel culto si imitava Dio, e si aveva così la sensazione di diventare come un dio. Platone ha soltanto spiritualizzato ed eticizzato questa idea»; 45: «La sequela degli dèi sembra aver significato originariamente in Grecia proprio questo culto mimico». Anche nelle espressioni degli stoici, particolarmente di Epitteto, circa la sequela di Dio, il Gulin (47) vede il riflesso di una sequela originariamente cultuale, «per quanto Epitteto l'abbia interpretata in senso puramente etico». Non dovrebbe trattarsi d'un'interpretazione in senso etico, ma del superamento dell'aspetto cultuale-mimico mediante quello etico. Al contrario nei culti misterici il mimico-drammatico ha conservato il suo posto. Così, ad es., in Pseud.-Luc., *Syr.dea* 15, è detto dei misti di Atti: Ῥέῃ δὲ τέμνονται καὶ Ἄττεα μιμέονται. Altri esempi in G. P. WETTER, *Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium* (= FRL, N.F. 13) (1921) 67.

no, non sono inserite in uno schema cosmologico-antropologico di archetipo e copia, e inoltre lasciano chiaramente trasparire una tensione etica[6].

3. *LXX e pseudepigrafi*

Nei LXX μιμέομαι e μίμημα sono assai rari, e compaiono solo negli apocrifi, giacché non si deve tener conto dell'errore di scrittura di ψ 30,7 cod. B: ἐμίμησας (invece di ἐμίσησας). In *Sap.*9,8 c'è μίμημα per riproduzione: il tempio come μίμημα σκηνῆς ἁγίας ἣν προητοίμασας, «imitazione della tenda santa che hai preparato in anticipo»; inoltre Aquila, in *Ez.*23,14, ha ἀνδρῶν μίμημα, in luogo di ἄνδρας ἐζωγραφημένους, «uomini effigiati» (T.M.: *'anšê meḥuqqeh*; in *Ez.*16,61 Aquila legge ἐν τῷ μιμήσασθαι, mentre i LXX hanno ἐν τῷ ἀναλαβεῖν: evidentemente Aquila in luogo di *beqaḥtēk*, «quando riceverai», ha letto *baḥăqqōtēk*, da *ḥqh*, *incidere*, *disegnare*, *dipingere*, neoebraico *imitare*. μιμέομαι si trova in *Sap.*4, 2: παροῦσάν τε μιμοῦνται (cod. A: τιμῶσιν) αὐτήν (*scil.* ἀρετήν), e 15,19: χαλκοπλάστας τε μιμεῖται, *egli fa come i lavoranti in bronzo*. Si legge inoltre in passi di *4 Mach.*; in 9,23 il fratello maggiore fra i tormenti grida agli altri: μιμήσασθέ με, ἀδελφοί, *prendete esempio da me, fate come me*, e lasciatevi martirizzare piuttosto che trasgredire la legge; in 13,9 i sette giovani esclamano: μιμησώμεθα τοὺς τρεῖς τοὺς ἐπὶ τῆς 'Ασσυρίας νεανίσκους, οἳ τῆς ἰσοπολίτιδος καμίνου κατεφρόνησαν, «imitiamo i tre giovinetti dell'Assiria, i quali sprezzarono la fornace che li accomunava nello stesso destino» (cfr. *Dan.*3,17 ss.). Anche se in *4 Mach.* si tratta del martirio, non per questo μιμέομαι deve esser considerato come termine tecnico di una certa concezione dei martiri. Ad ogni modo, in complesso il concetto di imitazione è del tutto estraneo all'A.T.; soprattutto ne è assente l'idea che si debba imitare Dio[7].

Diversamente stanno le cose nei pseudepigrafi, quando incitano a imitare uomini esemplari (*test. B.*4,1: μιμήσασθε ... τὴν εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ, «imitate la misericordia di lui», *scil.* di Giuseppe, τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρός; specialmente 3,1: μιμούμενοι τὸν ἀγαθὸν καὶ ὅσιον ἄνδρα 'Ιωσήφ, nell'amore di Dio e nell'osservanza dei suoi comandamenti). Fa capolino anche l'idea della *imitazione di Dio*; secondo *test.A.*4,3 lo ἀγαθὸς ἄνθρωπος, anche se pecca, è considerato giusto davanti a Dio perché vale il prin-

---

[6] Cfr. anche quanto è detto su → εἰκών, III, coll. 179 ss.; 183 s. L'antica idea di *mimesis* riappare chiaramente nella Chiesa antica soltanto con Clemente Alessandrino (→ n. 43).

[7] Nell'A.T. Dio è inconfrontabile e inimitabile nell'essere e nell'agire: *Is.*46,5: *lemî tedammejûnî wetašwû wetamšilûnî wenidmeh*, «a chi mi potete paragonare e rassomigliare, uguagliare e paragonare?». Il versetto contiene i tre verbi *dmh, šwh* e *mšl*, importanti in questo contesto. I LXX hanno reso liberamente: τίνι με ὡμοιώσατε; ἴδετε τεχνάσασθε, οἱ πλανώμενοι, interpretando il passo sotto l'impressione di quello successivo (forse interpolato) riguardante le immagini degli idoli. Per l'uomo il tentativo di rendersi uguale a Dio è segno di malvagia presunzione, quale si mostra nell'idea orientale del re-dio (*Is.*14,14) [BERTRAM]. Soltanto il rabbinismo porta nell'A.T. l'idea dell'imitazione di Dio; cfr. I, coll. 571 s. M. BUBER, *Nachahmung Gottes*, in: Kampf um Israel (1933) 68 ss. (= Der Morgen 1 [1926] 638 ss.) prova come questa imitazione sia intesa quale sviluppo della somiglianza dell'uomo con Dio. Il Buber, naturalmente, sovrappone l'esegesi rabbinica al dato veterotestamentario, e dal ricorso che egli fa a passi del N.T. è chiaro che non fa differenza tra sequela e imitazione. Del resto il materiale rabbinico non è molto abbondante; cfr. STRACK-BILLERBECK I 372 s.; III 605.

cipio che «tutta l'opera è buona»: egli imita il Signore (μιμεῖται κύριον), che non accomuna ciò che sembra buono a ciò che è veramente cattivo. Con questo testo è da confrontare la conclusione di 4,5, dove si dice che i buoni ἐν ζήλῳ θεοῦ πορεύονται, ἀπεχόμενοι ὧν καὶ ὁ θεὸς διὰ τῶν ἐντολῶν μισῶν ἀπαλορεύει κτλ., «camminano nell'emulazione di Dio, astenendosi da quelle cose che anche Dio ha in odio e proibisce con i precetti...». Emulare Dio è lo stesso che imitarlo, cioè attenersi ai suoi comandamenti. Nella Lettera di Aristea μιμέομαι si trova in quattro passi dello 'specchio dei principi', e indica l'imitazione di certe qualità di Dio: μιμούμενος τὸ τοῦ θεοῦ διὰ παντὸς ἐπιεικές, «imitando la bontà di Dio sempre» (188), «la sua condotta» (τὴν → ἀγωγὴν αὐτοῦ), 280; cfr. anche, in 210. 281, la richiesta che il re prenda a modello lo εὐεργετεῖν di Dio nel modo di trattare i sudditi[8]. Forse dipende dalla circostanza che il colloquio si svolge a tavola tra il re pagano e i suoi ospiti giudei, se non risalta il carattere impegnativo dei comandamenti di Dio e se l'imitazione di Dio non è orientata verso di essi. Inoltre cfr. *Bar.syr.*18,1 (cfr. 17,4).

4. *Filone e Flavio Giuseppe*

In Filone il gruppo di parole è frequente. L'uso di μίμημα, che si trova in più di 60 passi, spesso parallelamente ad ἀπεικόνισμα (contrario: ἀρχέτυπος e παράδειγμα), attesta fino a che punto Filone ha ripreso da Platone l'idea che mondo celeste e mondo terrestre si corrispondono (→ coll. 258 ss.). Nelle argomentazioni del *de opificio mundi* sulla relazione intercorrente tra il mondo intelligibile (κόσμος νοητός) e il mondo sensibile (κόσμος αἰσθητός, → V, coll. 902 ss.) si sottolinea che μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, «una bella imitazione non potrebbe mai nascere senza un bel modello e non c'è, nel sensibile, nulla di irreprensibile che non sia modellato sull'idea archetipa e intelleggibile» (16); *ibid.*25 si afferma il principio che σύμπας οὗτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος ... μίμημα θείας εἰκόνος, «tut-

[8] H.G. MEECHAM, *The Letter of Aristeas. A linguistic study with special reference to the Greek Bible* (1935), non fa nessuna annotazione a questo passo. Kleinknecht giudica che qui siano presenti idee tipiche della teologia ellenistica del sovrano. Effettivamente l'idea di *mimesis* è stata applicata anche alla relazione del re terreno con l'eterna sovranità degli dèi o col Dio altissimo. Cfr. ad es. Themist., *or.* 2 (p. 41,13, DINDORF): τὸν μὲν γὰρ τοῦδε τοῦ ξύμπαντος βασιλέα ὁ μὲν ἐπίσταται μόνον, ὁ δὲ καὶ μιμεῖται; Stenida di Locri, in Stob., *ecl.*4,7,63 (270,14 ss.): οὗτος (il divino re del mondo) γὰρ καὶ φύσει ἐντὶ καὶ πρᾶτος βασιλεύς τε καὶ δυνάστας, ὁ δὲ (il re terreno) γενέσει καὶ μιμάσει; Diothogenes Pyth., *ibid.* 4,7,62.270,10 s.: θεόμιμός ἐντι πρᾶγμα βασιλῆα. Il re è dunque visto come il μιμητής di Dio; ma ciò va inteso secondo lo schema archetipo-copia; come portatore di rivelazione divina, il re è μίμημα di Dio sulla terra. Come μίμημα in Plut., *princip. inerudit.* 3 (II 780 s.) è paragonato al sole, che Dio nel cielo come περικαλλὲς εἴδωλον ἑαυτοῦ... ἐνίδρυσε. Cfr. E. R. GOODENOUGH, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*: Yale Classical Studies 1 (1928) 55 ss. (specialmente dedicato alla spiegazione della designazione del re come νόμος ἔμψυχος); qui è chiaro che anche «l'imitazione del re» da parte dei sudditi non è intesa in senso etico, ma come conseguenza della «personale e dinamica rivelazione della divinità» loro comunicata dal re in grazia della sua «relazione con la divinità» (90 s.). Dato però che gli enunciati della Lettera di Aristea hanno una forma etico-imperativa, si differenziano chiaramente dall'idea di *mimesis* della teologia ellenistica del sovrano.

to questo mondo sensibile... è imitazione dell'immagine divina».

Filone, mentre da un lato usa di frequente μίμημα come termine tecnico della concezione cosmologica impostata sul rapporto archetipo-copia, dall'altro impiega raramente μιμέομαι (e μιμητής). μιμέομαι si trova in più di 40 passi[9], ma non sempre per indicare la imitazione cosciente di un modello. μιμέομαι può essere usato anche solo per un paragone, ad es. quando (*spec. leg.* 4,83) si dice che la concupiscenza (ἐπιθυμία) s'impossessa con violenza dell'anima e non lascia illesa alcuna parte, esattamente come il fuoco, che si propaga quando trova abbondante materiale infiammabile (μιμουμένη τὴν ἐν ἀφθόνῳ ὕλῃ πυρὸς δύναμιν; cfr. *aet.mund.* 135: τὸ πυρὸς σχῆμα μιμουμένη). Ma per lo più significa l'*imitazione di un modello*; ad es., *sacr.A.C.*123: nell'assistenza a uomini che vanno in rovina senza speranza a motivo dei vizi bisogna seguire l'esempio dei medici capaci, che anche in casi disperati tentano tutto quanto è umanamente possibile (μιμουμένους τοὺς ἀγαθοὺς τῶν ἰατρῶν); *vit.Mos.*1,158: Mosè ha posto se stesso e la sua vita a modello del mondo, per tutti coloro che lo vogliono imitare (παράδειγμα τοῖς ἐθέλουσι μιμεῖσθαι); cfr. l'uso di τύπος nella frase successiva (159); anche altrove μιμέομαι è spesso collegato con παράδειγμα (ad es., *spec.leg.*4,173.182) e a ἀρχέτυπος (*vit.cont.*29). È degno di nota *sacr.A.C.*68: i figli obbedienti, quando imitano ciò che costituisce l'essenza del padre, non possono fare che il bene (δεόντως οὖν μιμούμενοι τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν οἱ ὑπήκοοι παῖδες... τὰ καλὰ δρῶσιν); trattandosi di obbedienza, imitare equivale a seguire gli ordini del padre. Anche in *migr.Abr.*149 non manca questo motivo: Lot si rifiutò di imitare il migliore (di seguire il consiglio di Abramo) e di diventare così egli stesso migliore (οὐχ ἕνεκα τοῦ μιμησάμενον τὸν ἀμείνω βελτιωθῆναι). Particolare importanza assume la comparsa di questo aspetto là dove Filone parla dell'imitazione di Dio, nonostante il rapporto di questo enunciato con la concezione di archetipo e copia. Una volta si parla dell'imitazione di Dio da parte del Logos: subito dopo la nascita, il Logos ha imitato le vie del Padre e, lo sguardo rivolto ai modelli creati da lui, ha formato le specie degli esseri, μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδούς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἴδη (*conf. ling.*63; anche qui, nell'uso di→ ὁδοί, è forse presente l'idea che il Logos è stato obbediente?). Che gli uomini debbano imitare Dio è da Filone affermato più volte: *decal.*111; *leg.all.*1,48: μιμεῖσθαι θεοῦ τὰ ἔργα; *virt.*168; *spec.leg.*4, 73: τί δ' ἂν εἴη κρεῖττον ἀγαθὸν ἢ μιμεῖσθαι θεὸν γενητοῖς τὸν ἀΐδιον. In *op.mund.*79 il motivo per cui Dio ha creato l'uomo per ultimo sta nel fatto che l'uomo doveva trovare già pronti i ricchi tesori della natura per poterne godere; poi si afferma che gli uomini, se avessero imitato il creatore del genere umano (μιμούμενοι τὸν ἀρχηγέτην τοῦ γένους), ancora oggi vivrebbero nell'abbondanza, senza fatica e preoccupazioni; imitare Dio, dunque, vuol dire aderire al piano divino della creazione, invece che perdere colpevolmente i suoi doni trasgredendo i suoi co-

[9] Inoltre si ritrova, in *fug.*74; *mut.nom.*208, con lo stesso significato il verbo (attestato solo in Filone) μιμηλάζω o μιμηλίζω, derivato dall'aggettivo μιμηλός. μίμησις si trova 9 volte, di cui 3 nella costruzione κατὰ μίμησιν (in *Abr.*38 vengono contrapposte μίμησις e ἐναντίωσις). In *migr.Abr.*167 c'è l'aggettivo (raro anche altrove) μιμητικός (μιμητικαὶ τέχναι).

mandamenti. Imitazione di Dio in Filone è più volte la procreazione di figli (*decal.*51.120; *spec.leg.*2,225). Egli non insiste nel dire che questa sia una dote concessa da Dio (fa piuttosto un paragone), ma in *decal.*120 si oppone a che (come nella Stoa) i genitori siano considerati divinità visibili (μιμούμενοι τὸν ἀγένητον ἐν τῷ ζωοπλαστεῖν) e in *spec.leg.* 2,225 precisa: μιμούμενοι καθ' ὅσον οἷόν τε (per quanto è possibile) τὴν ἐκείνου δύναμιν (per καθ' ὅσου οἷόν τε cfr. *virt.*168). I limiti entro i quali soltanto si può parlare di imitazione di Dio non sono dunque stati trascurati da Filone[10].

μιμητής si trova in 4 passi. Gli uomini, in maggioranza ingrati, dovrebbero per lo meno prendere esempio dagli animali, dei quali alcuni si mostrano riconoscenti ai loro benefattori: μιμηταὶ θηρίων ἐνίων, ἄνθρωποι, γίνεσθε (*decal.*114). Giosuè, in quanto discepolo (φοιτητής) di Mosè e imitatore del suo carattere amabile, è detto μιμητὴς τῶν ἀξιεράστων ἠθῶν (*virt.* 66); non vuol dire che egli imitasse coscientemente il maestro, ma che gli rassomigliò. In *congr.*70, si adduce *Gen.*28,7 (εἰσήκουσεν [LXX: ἤκουσεν] Ἰακὼβ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ), e lo si interpreta così: οὐ τῆς φωνῆς οὐδὲ τῶν λόγων ... τοῦ γὰρ βίου μιμητὴν ἔδει τὸν ἀσκητήν, οὐκ ἀκροατὴν λόγων εἶναι κτλ., «non della voce né delle parole..., poiché l'asceta doveva essere imitatore della vita, non auditore di parole». Dunque il μιμητής è contrapposto all'ascoltatore (ἀκροατής): un ἀκροατής, o μανθάνων, si attiene alla singola parola, il μιμητής invece al βίος, all'*habitus* di colui al quale rende obbedienza (κατὰ τὸν λέγοντα e non κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον). Si veda ancora *migr.Abr.*26.

In Giuseppe l'impiego dei termini resta nell'ambito dell'uso linguistico corrente. Si trovano μίμημα (*ant.*12,75; *bell.*7,142) e μίμησις (3,111; 12,77) in descrizioni di opere artigianali; in 3,123 la disposizione del tabernabolo è chiamata μίμησις τῆς τῶν ὅλων φύσεως, «imitazione della natura di tutte le cose». μιμέομαι ad es., in *ant.*12,241; 18,291; *bell.*4,562; *Ap.*1,165; 2,283, come pure μιμητής (ad es., *ant.*8,315; 12,203; 17,97; cfr. anche μίμησις, 5,98) vengono per lo più usati per esprimere una voluta imitazione di qualità o di azioni altrui, nel bene o nel male. A volte però si tratta solo di un paragone (ad es., 8,315; 9,44; 17,97). Di imitazione di Dio Giuseppe non fa parola. In *ant.*1, 19 è il creato nel suo ordine e nella sua regolarità (non Dio, cfr. *Ap.*2,191) che viene additato a modello della vita e dell'opera dell'uomo. Dio, come risulta

[10] A conclusioni analoghe giunge W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* (= TU 49, 1[1938]), dimostrando che al centro dell'etica di Filone stanno le esigenze veterotestamentarie, mentre le formulazioni platoniche, stoiche, ecc. vanno considerate soltanto alla stregua di «costruzioni ausiliarie» che «per mezzo della struttura temporale» devono servire a interpretare le immutabili idee bibliche (57). Secondo il Völker ciò vale anche per l'idea di *mimesis*. In lui (sotto l'influenza di BUBER → n. 7) i dati veterotestamentari possono essere alquanto distorti (206 s.); ma è importante quel che egli dice, quando afferma che solo la terminologia ricorda Platone (207.216.333), mentre il contenuto è orientato verso l'A.T.: prima viene l'obbedienza al volere divino (cfr. a pp. 220.327 s. le argomentazioni su πείθεσθαι o ἕπεσθαι θεῷ; *leg.all.*3,209: τὸ γὰρ ἕνεκα θεοῦ μόνου πάντα πράττειν εὐσεβές); l'idea di *mimesis* è collegata al motivo della riconoscenza (278); «per μίμησις θεοῦ Filone intende nel senso più ampio della parola la consacrazione di tutta la vita, che viene offerta a Dio» (333). Anche WILLMS (→ n. 5) 86 s. sottolinea che l'idea di *mimesis* riceve in Filone un'impronta etica.

ben chiaro da *ant.*1,20, è oggetto di ἕπεσθαι, 'seguire' (cfr. 8,337; → I, coll. 567 ss). Naturalmente si può 'imitare' la teologia (*Ap.*1,225).

5. *Il gruppo di vocaboli nel N.T.*

Nel N.T. il gruppo di vocaboli rappresentato da μιμέομαι e μιμητής (e συμμιμητής) è piuttosto raro. Ricorre, oltre che nella Lettera agli Ebrei e nella terza di Giovanni, soltanto nelle lettere di Paolo (*1/2 Thess.*, *1 Cor.*, *Eph.*, *Phil.*). La lezione di 𝔎: (τοῦ ἀγαθοῦ) μιμηταί, invece che ζηλωταί, in *1 Petr.* 3,13 (→ III, col.1516) va considerata secondaria. Pur riconoscendo l'affinità dei due vocaboli (→ coll.261; 267; 297), essa ha un significato più debole. È difficile pensare che su questa lezione abbia influito *3 Io.*11, magari in occasione di una sistemazione delle Lettere Cattoliche, nella quale la *3 Io.* sarebbe venuta prima della *1 Petr.*

Tuttavia l'esortazione di *3 Io.*11: μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν, «non imitare il male, ma il bene», pur nella sua forma generica, è in stretto rapporto con quel che precede e quel che segue: Gaio non deve lasciarsi irretire dal reprobo Diotrefe (vv. 9 s), ma imitare Demetrio, che è lodato nel v. 12.

La Lettera agli Ebrei offre ai suoi lettori tanti paradigmi della fede (11, 4 ss.; 12, 1 ss.), senza però sottolineare sempre il dovere di imitare questi modelli (tuttavia cfr. 12,2 s.); in *Hebr.*13, 7 si legge: ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν, «di essi (*scil.* dei capi), considerando l'esito della loro condotta, imitate la fede». Ciò che in questo caso rende esemplare la fede è la conferma che essa ha avuto anche nella morte. Qui la fede non è l'oggetto che si crede, ma l'atteggiamento di fede. Non essendo la fede una virtù umana, ma un essere afferrati da Gesù Cristo, nel concetto di μιμεῖσθαι, oltre lo sforzo per raggiungere il modello, è necessariamente compresa, e non come ultima, la volontà di lasciarsi guidare sulla stessa via. Nello stesso tempo 'imitazione' non significa la rinuncia a un'impronta individuale; il modello non è uno schema, ma un appello a confermare la fede nella vita e nella morte. In *Hebr.*6,12 (ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε, μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας, «sicché non siate pigri, bensì imitatori di quanti, nella fede e nella pazienza, ereditano le promesse»), dal contrasto con νωθροί deriva una colorazione fortemente attivistica di μιμηταί (cfr. 6,11); ma si può anche pensare che con questa frase s'intenda già il superamento dell'accidia, per cui si avrebbe una semplice comparazione: affinché *anche voi* un giorno otteniate la promessa eredità, come coloro che – ne siamo convinti – già la possiedono.

Una comparazione si trova anche in *1 Thess.*2,14: ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χρι-

στῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, «voi, fratelli, vi siete fatti imitatori delle chiese di Dio che sono nella Giudea, in Cristo Gesù, poiché voi pure avete subito le medesime sofferenze da parte dei vostri connazionali, come quelli da parte dei Giudei». Anche se in πάσχειν non è assente del tutto il momento attivo ('resistere soffrendo' = ὑπομένειν), questo non è in primo piano [11], come prova la costruzione con ὑπό; perciò, anche se i Tessalonicesi avevano notizie più precise delle persecuzioni dei cristiani in Palestina [12], ciò non può significare che essi ne avessero volutamente preso a modello il destino (non il comportamento). Piuttosto il senso è il seguente: vi ha colpito (senza che vi abbiate contribuito) lo stesso loro destino, avete dovuto patire le stesse cose che essi già hanno patito. Non siete i primi a cui sono capitate queste cose; la vostra non è un'eccezione, ma la regola da sempre, come vi può insegnare l'esempio delle prime comunità cristiane. È importante che tra le attestazioni di Paolo si trovi anche questa, perché essa prova chiaramente che il concetto di μιμητής nell'Apostolo non va inteso in senso ristretto, e che di μιμέομαι non si deve prendere in considerazione un solo significato.

In tutta una serie di passi Paolo pone se stesso a modello delle sue comunità, un modello che esse devono 'imitare'. Quest'idea, a quanto pare (il δεῖ lo fa supporre), ha già avuto posto nella predicazione missionaria: αὐτοὶ γὰρ οἴδατε πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς, «voi sapete come è necessario imitare noi» (*2 Thess.* 3,7). Il πῶς è spiegato nella frase successiva introdotta da ὅτι (3,7 s.): il comportamento dell'Apostolo in questo caso era esemplare perché egli si era guadagnato il pane col lavoro delle mani e non era stato a carico di nessuno nella comunità: ciò doveva essere di esempio ai neghittosi (ἄτακτοι) e alle comunità doveva insegnare come trattare costoro. In 3,9 Paolo sottolinea (a differenza di *1 Cor.* 9,12, dove fa valere un altro punto di vista) che l'ha indotto a ciò il proposito di dare un esempio, così che lo possano imitare (ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς). Che con → τύπος s'intenda dire non tanto il campione che dev'essere copiato, quanto il modello che dev'essere

---

[11] Di opinione contraria è DOBSCHÜTZ, *Thess.*, *ad l.*: è una petizione di principio non fondata sull'uso linguistico generale dire che «dev'essere un comportamento morale per cui si può diventare imitatori». Invece, Dobschütz è giustamente contrario a WOHLENBERG, *Thess.*, *ad l.*, che vuole riferire ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ a μιμηταὶ ἐγενήθητε.

[12] Si deve però prendere in considerazione anche l'ipotesi che l'Apostolo (ove *1 Thess.* risalga ai tempi del terzo viaggio missionario) si riferisca a certi avvenimenti del recente passato, di cui egli è venuto a conoscenza (forse anche come testimonio oculare) al tempo di *Act.* 18,22, che gli danno ancora molto da fare e di cui i Tessalonicesi hanno qui notizia per la prima volta.

seguito, e che per conseguenza il vocabolo μιμεῖσθαι implichi il riconoscimento d'una autorità, lo si deduce dal parallelismo con la tradizione (παράδοσις) di cui è parola in 3,6, che dev'essere anch'essa seguita.

Anche in *Phil.* 3,17 appare il concetto di τύπος: συμμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς, «siate, o fratelli, imitatori miei e badate a quanti si comportano secondo il modello che avete in noi». È vero che Paolo è τύπος in quanto i Filippesi devono giudicare in base a lui, come τύπος, quelli che son detti οὕτω περιπατοῦντες, ma esiste un ampio parallelismo tra i due enunciati: dato che i Filippesi diventano συμμιμηταί[13] dell'Apostolo, lo prendono come τύπος anche per il loro cammino, e in quanto considerano gli οὕτω περιπατοῦντες ne diventano anche μιμηταί. È vero che la successione e la scelta delle parole mantengono una certa distanza tra l'Apostolo e gli οὕτω περιπατοῦντες, per cui, forse, non si possono equiparare del tutto συμμιμηταὶ γίνεσθε con il genitivo e σκοπεῖτε con l'accusativo; d'altra parte però non è consigliabile isolare del tutto l'esemplarità dell'Apostolo e staccarla dall'esemplarità degli οὕτω περιπατοῦντες[14]. La posizione speciale che ciononostante assume l'Apostolo dovrebbe dipendere dalla sua autorità apostolica (ma anche gli οὕτω περιπατοῦντες, forse, si dedicano all'attività missionaria, come i cristiani osteggiati di 3,18 s.). Perciò anche qui il concetto di imitazione (sia che l'esortazione vada collegata con 3,16 o che introduca a quel che segue) ha un significato più vasto di quello di cercar di prendere un modello precedente come tipo da copiare: quantunque la condotta dell'Apostolo abbia un tale carattere esemplare (egli lo afferma chiaramente, e non per vanagloria, per minacciata che sia questa sua esemplarità; cfr. *1 Cor.* 9,27), non si tratta della sua persona e della sua 'perfezione' (*Phil.* 3,12 ss.), ma dell'autorità che gli è stata data; è in forza di questa che egli esige che si dia ascolto alla sua predicazione; è in rapporto a questa che chiede anche che si imiti la sua condotta. συμμιμηταί μου γίνεσθε significa certamente: «comportatevi come io mi comporto!», ma significa anche e per prima cosa: «riconoscete la mia autorità, seguite quello che vi dico, siate obbedienti!». 'Imitazione', dunque, non come ripetizione del modello, ma come

[13] Solo qui si incontra questo sostantivo, derivato da συμμιμέομαι, che si legge in Plat., *polit.* 274d. συν- non può significare, nel contesto, 'insieme con me' ma al massimo 'voi tutti insieme'. Ma probabilmente συμμιμητής è una forma tautologica (cfr. ad es. συνέπομαι): =μιμητής (cfr. n. 39).

[14] Di parere contrario è LOHMEYER, *Phil.*, *ad l.*, che inoltre negli οὕτω περιπατοῦντες vede i «perfetti, che subiscono il martirio» (e, corrispondentemente, in quelli nominati in 3,18 s. ravvisa i *lapsi*), e qui trova espressa l'esigenza dell'esemplarità dei martiri.

espressione dell'obbedienza.

Il motivo dell'obbedienza appare in modo particolarmente chiaro in *I Cor.* 4,16: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε, «vi prego: siate miei imitatori». Infatti in 4,17 Paolo scrive che proprio per facilitare l'adempimento di questa esortazione (sempre valida) ha inviato a Corinto Timoteo, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω, «il quale vi rammenterà le mie vie in Cristo, come insegno dappertutto, in ogni chiesa». Evidentemente qui le vie (→ ὁδοί), che i Corinzî avevano quasi dimenticato e che Timoteo deve richiamar loro alla memoria, non possono designare la condotta personale dell'Apostolo[15], perché esse fanno parte del patrimonio intangibile del suo διδάσκειν, e quindi sono istruzioni per una condotta di vita cristiana. Diventare μιμηταί di Paolo qui significa chiaramente seguire le sue vie, accettare la sua διδαχή, nella misura in cui ha carattere imperativo, eseguire i suoi ordini[16]. Cfr. anche *Phil.*4,9, con la precedenza data ad ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε, «ciò che avete appreso e accolto».

Quando più avanti, in *I Cor.*11,1, ritorna esattamente la stessa locuzione μιμηταί μου γίνεσθε, essa non può essere compresa senza far riferimento a 4,16. È vero che subito prima Paolo parla di sé come di un esempio: all'ammonimento ai cristiani di Corinto (10,32) egli aggiunge le parole di 10,33, con la breve espressione καθὼς κἀγώ, «come anch'io» (cerco di piacere sempre a tutti), che ricordano quelle di 9,19 ss., accennando a se stesso per mostrare che egli ha eretto anche a norma della propria vita ciò che si attende dai suoi lettori; perciò il successivo μιμηταί μου γίνεσθε potrebbe essere solo una ripetizione di questa idea e un incitamento a seguire il suo esempio[17]. Tuttavia, sotto l'impressione di 4,16, questa interpretazione non può risultare sufficiente. μιμηταί μου γίνεσθε deve significare: lasciatevelo dire, prendetevelo a cuore e attenetevi a ciò, *siate obbedienti*! In altre parole, la locuzione non dovrebbe riferirsi soltanto a 10,33, ma anche e soprattutto all'esortazione di 10,32; i Corinzî si dimostreranno μιμηταί dell'Apostolo se seguiranno il suo invito, che è sostenuto anche dall'accenno al suo proprio comportamento. Ma ora l'Apostolo aggiunge: καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ, «come anch'io (sono imitatore) di Cristo»: egli, cioè, ricorda come lui stesso sia un μιμη-

[15] Le difficoltà di rilevare in 4,16 delle qualità esemplari del 'padre', proposte all'imitazione dei 'figli', sono illustrate da BACHMANN, *Kommentar, ad l.* Anche l'immagine del padre e dei figli indica piuttosto che al centro di tutto si trova il problema dell'obbedienza.

[16] Cfr. → JOH. WEISS, *I Kor.*

[17] Se 10,32 è un'esortazione, l'accenno di 10,33 acquista il valore di un esempio che serve da incoraggiamento. Ma prima di tutto καθὼς καί stabilisce soltanto un paragone; cfr. *I Thess.*2,14; *Rom.*15,7; *Col.*3,13.

τῆς Χριστοῦ, o si sforzi di esserlo. Se prima si fosse inteso parlare di esemplarità, 11,1 dovrebbe significare: prendetemi a modello, come io prendo a modello Cristo. Ma in questo caso sarebbe difficile spiegare perché Paolo non indichi ai Corinzî direttamente Cristo come modello. Inoltre non potrebbe non stupire che Paolo non spieghi meglio sotto quale aspetto egli prenda Cristo a modello. Certamente è facile il rinvio al passo di *Rom.*15,1-3, che indubbiamente è molto affine a *1 Cor.*10,33 (anche a *Phil.*2,4 ss.), e del resto sarebbe evidente che 10,33 di fatto si potrebbe applicare anche a Cristo; però con l'importante riserva che ἵνα σωθῶσιν, inteso, in questa applicazione, come scopo dell'opera salvifica di Cristo, indicherebbe un certo distacco tra Paolo e Cristo, tale da escludere ogni imitazione. Ma proprio qui manca un'utilizzazione corrispondente a *Rom.*15,1-3, che non si ha neppure in *1 Cor.*10,24, e anche nelle precedenti analoghe affermazioni non si accenna mai a un rapporto con Cristo in quanto modello. Se veramente Paolo, in *1 Cor.*11,1, intendesse cennare al modello di Cristo, lo spazio che dedica a questo argomento sarebbe sproporzionato all'ampiezza dell'argomentazione di 9,1, per non parlare di 8,1. È da tener conto anche della seguente considerazione: di norma soltanto idee correnti di un autore vengono esposte nella forma dell'aggiunta in parola; ma l'esemplarità di Cristo non è una delle idee correnti dell'Apostolo. Neppure in *Rom.* 15,1-3 è espressa con chiare parole l'esemplarità di Cristo, o il dovere di seguire il suo esempio; ciò che si attende dalla comunità, e che Dio potrebbe donarle, è definito τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν, «avere vicendevolmente gli stessi sentimenti secondo Cristo Gesù» (15,5)[18]; anche in *Phil.*2,4 ss. non è assolutamente sicuro che al centro si trovi l'idea della esemplarità di Cristo[19]. Appare dunque assolutamente necessario cercare un'altra spiegazione delle parole καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ. Eccola: essere il μιμητής di qualcuno significa lasciarsi guidare dai suoi ordini, essergli obbedienti. L'Apostolo vuol dire: io ve l'ho ordinato, ma Cristo l'ha ordinato a me; diventate dunque i miei μιμηταί, obbedendo alla mia esortazione (10, 32), come io sono μιμητής di Cristo in quanto concepisco il mio servizio apostolico come egli lo vuole (10,33). Ne conseguirebbe che le frasi di 10,32 s. e 11,1, le sole in cui ricorre l'espressione καθὼς κἀγώ, sono costruite nello stesso modo e che le loro parti si corrispondono. Ma allora l'incarico di Cristo, con l'adempimento

[18] κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν (cfr. κατὰ Χριστόν, *Col.*2,8; κατὰ κύριον, *2 Cor.*11,17; κατὰ θεόν, *Eph.*4,24) non significa «secondo l'esempio», ma «secondo la volontà» (così traduce anche E. Brunner, *Der Römerbrief* [Bibelhilfe für die Gemeinde, nt.liche Reihe, Band 6] *ad l*).

[19] Cfr. Michaelis, *Phil.*, *ad l.*

del quale Paolo mostra di essere il suo μιμητής, può anche riferirsi direttamente all'esortazione di 10,32; in questo caso Paolo non fonderebbe questa sua esortazione soltanto sulla sua autorità di apostolo, ma anche sull'autorità di Cristo, a cui egli obbedisce trasmettendone l'esortazione. Proprio in *1 Cor.* Paolo fa spesso riferimento alla superiore autorità di Cristo: qui, posto a conclusione della diffusa trattazione di un tema, il testo di 11,1 ricorda la posizione che occupa 7,40[b] alla fine del cap.7; posto alla fine di un crescendo non di modelli, ma di autorità, 11,1 richiama i momenti della tradizione indicati in 11, 23[20]. Non ne conseguirebbe allora che 11,2 (menzione delle παραδόσεις = ὁδοί 4,17) dovrebbe essere unito a 11,1 più di quanto solitamente si faccia, e che Paolo soltanto in 11,3 passa a trattare il nuovo tema, come mostra il carattere introduttivo dell'espressione θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι (cfr. l'analogo οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν di 10,1, ecc., che sta sempre all'inizio di un capitolo)? Ad ogni modo in 11,1 non si fa parola di modelli ai quali si debba diventare simili o uguali con l'imitazione, ma di autorità delle quali si devono eseguire gli ordini e seguire le esortazioni[21].

In *1 Thess.*1,6 è detto: καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, «voi pure vi siete fatti imitatori nostri e del Signore». Il collegamento tra Paolo e il Signore non toglie che καὶ τοῦ κυρίου sia un rafforzativo, tanto se si tratta di una specie di autocorrezione (cfr. *1 Cor.*15,10)[22], quanto se si intende approfondire ed estendere il riconoscimento tributato alla comunità. La aggiunta δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου, «avendo accolto la parola tra grandi tribolazioni con la gioia dello Spirito Santo», – possiamo supporre – non dovrebbe indicare il momento in cui i cristiani di Tessalonica sono diventati μιμηταί, ma trattare della misura in cui lo sono diventati. Può darsi che sia presente l'idea di *seguire l'esempio* dato da Paolo e dal Signore: naturalmente, in tal caso l'accento cadrebbe su ἐν θλίψει πολλῇ κτλ. e non su δεξάμενοι τὸν λόγον. Infatti, nel caso di Paolo non si può pensare alla sua conver-

[20] Anche qui (→ n. 17) καθὼς κἀγώ porta prima di tutto ad un confronto. Solo per il fatto che Paolo appare in tutt'e due le parti, si ha un crescendo (cfr. 11,3, e d'altra parte *Eph.*5,23). La posizione dell'Apostolo tra Cristo e la comunità non è perciò esplicitamente quella di un intermediario. Anche se 11,1 fosse riferito all'esemplarità, Paolo non andrebbe considerato un intermediario che in rappresentanza di Cristo debba servire da modello (di opinione opposta è → GULIN, *Freude* 254, n. 3; analogamente G. BERTRAM, *Paulus Christophoros*: Stromata [1930] 32). Cfr. anche *1 Thess.*1,6.

[21] Se qui non si tratta dell'esemplarità, perde ogni senso anche la questione discussa da JOH. WEISS, *1 Kor., ad l.*, cioè se Χριστός designi il Gesù terreno (cfr. *Rom.*15,3) o il Cristo celeste. Non può non essere l'autorità del Signore nei cieli quella a cui si inchina l'Apostolo.

[22] Così DOBSCHÜTZ, *Thess.*, e DIBELIUS, *Thess., ad l.*, anche → GULIN, *Freude* 232. Similmente → EIDEM, 75, a *1 Cor.*11,1.

sione come al momento in cui egli accolse la parola; quanto al Signore, poi, non si può certo dire che egli abbia mai accolto la parola. Ma di Paolo si potrebbe ben dire che a Tessalonica ha annunciato il vangelo ἐν θλίψει πολλῇ (cfr. 2,2: ἐν πολλῷ ἀγῶνι), ma anche μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου (cfr. 1,5; 2,2). Anche per il Signore potrebbe dirsi che, specialmente nella sua passione, ha sofferto una grande θλῖψις, ma che con tutto ciò la χαρά non l'ha mai abbandonato (cfr. *Hebr.* 5,7). La difficoltà di poter applicare tale e quale la locuzione μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου potrebbe essere attenuata dalla considerazione che la locuzione participiale si riferisca primariamente ai Tessalonicesi, e che καὶ τοῦ κυρίου sia stato aggiunto come appendice al primario ἡμῶν. Si può comunque dubitare che, considerando Paolo e Cristo in questa guisa come modelli, si voglia parlare di un'imitazione cosciente. Se non si tratta di ciò, l'espressione si avvicina molto a un paragone (cfr. anche 2,14). Tuttavia in 1,7 appare anche il concetto di τύπος (cfr. *2 Thess.* 3,9; *Phil.* 3,17), là dove l'Apostolo prosegue: ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ, «sicché voi siete divenuti modello di tutti i credenti in Macedonia e in Acaia». Qui μιμηταί e τύπος sembrano stare in rapporto reciproco: coloro che finora erano soltanto μιμηταί, ora diventano essi stessi τύπος (naturalmente, non si tratta della presentazione intenzionale di un τύπος, come in *2 Thess.* 3,9 [23]). Ma i Tessalonicesi sono diventati genericamente tale τύπος, come mostra 1,8 s., in quanto sono divenuti credenti e si sono convertiti a Dio. Per questo motivo, dato che la connessione tra μιμηταί e τύπος non si può allentare, l'accento in 1,6 [b] può forse cadere su δεξάμενοι τὸν λόγον e non su ἐν θλίψει πολλῇ? Ma se i Tessalonicesi sono diventati μιμηταί di Paolo e del Signore con l'accoglimento della parola, l'idea del seguire un modello viene a mancare (→ sopra)[24]. In tal caso il contesto può voler dire soltanto che, accettando la parola, i Tessalonicesi fecero quanto Paolo si attendeva da loro, giacché proprio a tal fine, per incarico del Signore, aveva predicato la parola. Il passo è affine a *1 Cor.* 11,1, con la differenza che qui si tratta della prima sottomissione all'autorità apostolica, dell'unione a Paolo e al Signore, dell'inizio di una

[23] Del resto non si può neppure intendere che la comunità di Tessalonica, in quanto prima comunità, sia stata il τύπος delle successive fondazioni, perché già prima in Macedonia era sorta la comunità di Filippi.

[24] Non si può dire, con DOBSCHÜTZ, *Thess.*, *ad l.*: «Così Paolo deve aver pensato qui in prima linea più all'accoglienza dell'evangelo che non a ciò in cui appare la somiglianza». Proprio per quel che riguarda l'accoglimento della parola non si può parlare di «una somiglianza di comportamento» tra Gesù, Paolo e i lettori.

vita di discepoli e seguaci[25].

Rimane ancora *Eph.* 5,1: γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά, «siate dunque imitatori di Dio, come figlioli diletti». La particella οὖν rimanda a 4,32: γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν, «siate amorevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi perdonandovi a vicenda, come anche Dio, in Cristo, ha perdonato a voi». In 4,32 abbiamo un confronto, ma di un carattere esplicitamente obbligante. Ma siamo autorizzati a intendere l'accenno a Dio come se Dio si fosse in tal modo posto a modello? O non s'intende piuttosto dire che chi ha sperimentato il perdono di Dio non deve restare in debito di perdono col tuo prossimo?[26] 4,32 ha il suo chiaro parallelo in 5,2: καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, «camminate nell'amore, a quel modo che anche il Cristo vi ha amati e ha offerto se stesso per noi, oblazione e vittima, a Dio in soave profumo». Tra 4,32 e 5,2 c'è l'invito di 5,1: γίνεσγθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, «fatevi dunque imitatori di Dio». Se ciò volesse significare l'imitazione di Dio come di un modello, allora anche 5,2 dovrebbe essere riferito all'imitazione dell'esempio di Cristo. Questa interpretazione di 5,2 lascia perplessi per più d'un verso[27]. L'accenno a Cristo è piuttosto da valutare come un motivo etico, che non necessariamente comprende anche l'idea dell'imitazione di un modello. Ma allora anche l'accenno a Dio di 4,32 va inteso nello stesso senso (cfr. anche *Col.* 3, 13) e la spiegazione di 5,1 va anch'essa orientata in tale senso. E non è neppure a caso che in 5,1, allo scopo di dare maggior forza all'esortazione, si aggiunge ὡς τέκνα ἀγαπητά: in quanto i lettori, nella loro qualità di figli diletti di Dio, devono divenire suoi μιμηταί, viene messa con forza in primo piano l'idea dell'adempimento obbediente della volontà del Padre e nello stesso tempo è sottolineato che i lettori stessi, an-

[25] Di *sequela* in senso proprio Paolo non parla mai, perché, come scrive G. KITTEL → I, col. 579, questo concetto nel N.T. è rimasto limitato al rapporto con il Gesù storico. Ma qui non si tratta del Gesù storico, e neppure «dell'immagine storica del Gesù sofferente» (di parere contrario è DIBELIUS, *Thess.*, *ad l.*). Ciò che nei vangeli è la sequela come condizione di discepolo o come inizio di questa, qui è espresso con μιμηταὶ τοῦ κυρίου. Forse è questo anche il vero motivo della necessità di aggiungere καὶ τοῦ κυρίου.

[26] Cfr. *Mt.* 18,33: οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς κἀγὼ σε ἠλέησα; Anche qui non si vuol dire che il servo disonesto avrebbe trascurato di prendere a modello il suo signore, ma che la misericordia di cui era stato oggetto avrebbe dovuto essere per lui motivo per essere a sua volta misericordioso. Cfr. W. MICHAELIS, *Das hochzeitliche Kleid. Eine Einfürung in die Gleichnisse Jesu über die rechte Jüngerschaft* (1939) 166. 282, n. 21.

[27] Cfr. EWALD, *Gefbr.*, *ad l.*

che se μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, non cessano di essere i suoi figli, anzi proprio in quanto imitatori si mantengono suoi τέκνα. In 5,1 la distanza esistente tra Dio e l'uomo è mantenuta, e perciò non si può assolutamente trattare di imitazione con la quale si cerchi di diventare simili o eguali al modello. Prendere Dio a modello significa, in questo contesto, ricordarsi sempre che in quanto figli suoi si vive interamente del suo amore e del suo perdono. Il passo, in tal modo, non va oltre ciò che l'Apostolo dice altrove, e perciò non fa l'impressione di non essere paolino.

Se riconsideriamo i passi delle lettere di Paolo di cui abbiam discorso fin qua, vediamo che si devono distinguere tre tipi nell'uso di μιμέομαι e μιμητής. Talora può trattarsi di un semplice paragone (l'esempio più antico appare 'imitato', ma non in maniera deliberata): è il caso di *1 Thess.*2,14 e, forse, anche di *1 Thess.*1,6. In secondo luogo può trattarsi di seguire un modello[28]; è il caso di *2 Thess.*3,7.9 e *Phil.*3,17, dove il modello da imitare è Paolo[29]. In questi passi si pone chiaramente anche il riconoscimento dell'autorità dell'Apostolo, per cui seguire il suo esempio comporta anche l'obbedienza ai suoi comandi. In un terzo gruppo di passi l'obbedienza è addirittura messa in primo piano: in *1 Cor.* 4,16, in modo così esclusivo, che l'idea del modello scompare del tutto, ma anche in *1 Cor.*11,1; *1 Thess.*1,6 e *Eph.* 5,1 il motivo dell'obbedienza appare prevalente. Soltanto in questo terzo gruppo vengono nominati come autorità, oltre a Paolo, anche Cristo e Dio, dei quali il fedele deve farsi μιμητής[30].

---

[28] Si può discutere in quale misura qui sia consigliabile parlare di imitazione di un modello. È vero che, con A. FISCHER, *Nachahmung und Nachfolge*: ARPs 1 (1914) 68-116, si può distinguere tra imitazione esteriore, che consiste nell'assumere un comportamento esterno d'altri (78 ss.) e imitazione interiore che può dare origine alla condizione spirituale che è alla base del comportamento (83 ss.). Ma proprio il confronto fatto da FISCHER 89 ss. tra questi due tipi di imitazione e la sequela (nella quale si cerca di vivere la propria vita in modo autonomo, conforme ai principi che si sono resi visibili nel modello, perché si spera di giungere così ad essere se stessi) mostra che anche la cosiddetta imitazione interiore, quantunque sia a un livello più alto di quella esteriore, è ancora una 'dipendenza', una specie di copia. A ciò corrisponde anche il nostro uso linguistico, secondo il quale per 'imitazione', sia pure nelle sue forme più serie, intendiamo sempre un farsi dipendenti, con l'imitatore che rinuncia a determinarsi da se stesso. Nei passi paolini non si ha certamente una terminologia di imitazione esteriore, ma neppure di imitazione interiore (i termini indicano piuttosto la sequela → n. 25). Perciò la miglior cosa sarebbe forse di evitare di tradurre con 'imitare', 'imitatore'. → EIDEM, 83 s., fa confusione tra sequela e imitazione, quando riferisce la prima all'esemplarità in generale, mentre l'imitazione sarebbe il seguire un esempio speciale.

[29] Si noti che il passo di *Gal.*4,12: γίνεσθε ὡς ἐγώ, che spesso viene citato come un'attestazione ulteriore di questa idea, non costituisce un parallelo; infatti Paolo continua: ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς. → EIDEM, 77, vuole sottintendere γέγονα o ἐγενόμην; cfr. A. OEPKE, *Gal.* (1937) *ad l.*

[30] L'uso paolino dei vocaboli non è senza rapporti con l'uso linguistico al di fuori del N.T.

Quanto al significato neotestamentario dell'idea di modello, i passi con μιμέομαι ecc. sono particolarmente importanti perché proprio in essi – se si parte dall'accezione di base dei nostri vocaboli – l'accento sembra cadere sull'imitazione di un modello; in particolare le affermazioni paoline sono state interpretate in questo senso [31]. Ma dall'esame di esse è risultato che questa interpretazione dev'essere, a dir poco, rigorosamente limitata. Quando le comunità vengono definite μιμηταί dell'Apostolo, ciò significa che esse gli devono essere obbedienti e son tenute ad agire secondo le sue istruzioni [32]. Quando Paolo definisce se stesso come μιμητὴς Χριστοῦ o conferma ai Tessalonicesi che essi hanno dato prova di essere μιμηταὶ τοῦ κυρίου, vuol dire che sia lui che i suoi destinatari sono seguaci del loro Signore celeste. Va quindi esclusa l'idea di un'imitazione della vita terrena di Gesù nei singoli tratti o nella sua espressione globale, e non ha importanza chiedersi se una tale imitazione vada intesa in senso esteriore o interiore [33]. La richiesta di una *imitatio Christi* non ha alcun sostegno nelle affermazioni paoline. Ma è da escludere anche l'i-

(cfr. → i punti 1-4); ma CREMER-KÖGEL, *s.v.*, hanno ragione di sottolineare che qui il gruppo semantico «ha ricevuto il suo significato più profondo».

[31] Merita di esser rilevata la giusta definizione di CREMER-KÖGEL, *s.v.*: «seguire, unirsi a qualcuno, entrare con qualcuno in una comunione che si manifesta nell'eguaglianza di sentimenti e di modi di agire». → OEPKE è del parere che l'idea di modello, «l'acquisizione della figura del maestro da parte dei discepoli» (853), non è trascurata neppure nei passi che parlano di sequela; anzi, egli trova nelle espressioni paoline che usano μιμέομαι ecc. l'idea dell'esemplarità. Oepke sottolinea che, nella misura in cui Cristo è indicato come modello, queste espressioni avrebbero un carattere cristologico, dato che le argomentazioni di Paolo prendono sempre le mosse dalla comunione di vita con il Signore glorioso (868). «Imitare Cristo, perciò, significa sempre tendere tanto al Cristo terreno quanto al Cristo celeste, in indissolubile unione. Una mitologizzazione ed una storicizzazione del modello sono in pari modo, anche se in diverse direzioni, non paoline» (869). Ma come si deve 'tendere' al Cristo celeste? Oepke non tratta dell'importanza dell'obbedienza, che pure qui andrebbe menzionata.

[32] Perciò qui non può volersi dire che Paolo, magari in quanto apostolo (o martire), sia modello, cioè oggetto d'imitazione.

[33] Ciò vale anche per un giudizio come quello che si trova in M. DIBELIUS, art. 'Nachfolge Christi I: Im N.T.', in RGG² IV 395: «L'Apostolo dunque ha davanti agli occhi non l'uomo ma il Figlio di Dio venuto dal cielo, non il corso della storia ma il mito, di cui la vita storica di Gesù costituisce soltanto un periodo; le qualità raccomandate alla 'imitazione' non sono le virtù di una persona umana, ma le qualità di una persona divina». Cfr. invece R. BULTMANN, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*: ThBl 8 (1929) 147: «Cristo non è un modello. Naturalmente può diventare modello del mutuo servizio, della ταπεινοφροσύνη... Ma modello è soprattutto il preesistente; ma ciò equivale a dire che soltanto colui che è già stato riconosciuto come Signore può essere modello, e non che l'eventuale esemplarità del Gesù storico fa di lui il Signore». H. J. EBELING, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten* (= ZNW Beiheft 19) (1939) 166: «non *imitatio*, ma *conformitas*». «Cristo non è puramente un modello, ma fondamento della possibilità e nello stesso tempo del dovere di condurre tale vita».

dea di una imitazione come relazione mistica con il Signore glorioso[34]. Anche se la comunione con Cristo comporta che si assuma la «stessa sua forma» (→ III, coll. 181 ss.), i passi qui considerati mostrano chiaramente che μιμητής Χριστοῦ si diventa nella concreta osservanza dell'obbedienza alla parola ed alla volontà del Signore. Risulta così che Paolo non conosce una vera e propria imitazione di Cristo (e di Dio), ma solo una sequela obbediente, espressione della comunione di vita e di volontà: il → μαθητής (questa parola manca in Paolo) e il μιμητής sono una cosa sola[35].

Quanto abbiam detto finora, anche se si limita a quei passi in cui appaiono μιμέομαι ecc., coincide però con osservazioni che si possono fare su altri passi, e si inserisce così in un quadro unitario. Cfr. I, coll. 578; 1180; II, coll. 685; 824; IV, col. 1233.

6. Nei Padri apostolici lo stesso accentuarsi dell'uso dei nostri vocaboli mostra come questi acquistino un'importanza maggiore che non nel N.T., Paolo compreso. *1 Clem.* 17,1, dopo aver descritto l'esemplarità della ταπεινοφροσύνη di Cristo (16,17; ὑπογραμμός → II, coll. 685 s.), dice: μιμηταὶ γενώμεθα κἀκείνων οἵτινες ... περιεπάτησαν κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ, «facciamoci imitatori anche di coloro che... camminarono predicando la venuta del Cristo»; anche qui si tratta del modello offerto da una condotta umile e modesta (τὸ ταπεινόφρον καὶ τὸ ὑποδεές, 19,1); ma va rilevato che, secondo 19,1, l'imitazione (d'accordo con le affermazioni paoline) avviene nell'obbedienza (διὰ τῆς ὑπακοῆς) e corre parallela all'accoglimento (καταδέχεσθαι) dei λόγια di Dio[36]. *Diogn.* 10,4-6 dice che l'uomo dev'essere un μιμητής della bontà (χρηστότης) di Dio; è degna di nota la riflessione di 10,4: μὴ θαυμάσῃς, εἰ δύναται μιμητὴς ἄνθρωπος γενέσθαι θεοῦ· δύναται θέλοντος αὐτοῦ, «non ti meravigliare che l'uomo possa farsi imitatore di Dio; lo può, se Dio lo vuole».

In Ignazio μιμητής e μιμέομαι sono abbastanza frequenti, ma l'uso linguistico non è fisso, anzi mostra una certa mobilità. In *Sm.* 12,1 alla menzione di Burro, latore della lettera, si aggiunge: καὶ ὄφελον πάντες αὐτὸν ἐμιμοῦντο, ὄντα ἐξεμπλάριον θεοῦ διακονίας, «e volesse il cielo che tutti lo imitassero, modello qual è del servizio di Dio». In *Mg.* 10,1 si legge: ἐὰν γὰρ ἡμᾶς μιμήσεται, καθὰ πράσσομεν, οὐκέτι ἐσμέν, «se egli (Gesù Cristo) volesse agire come noi»[37] (cioè, in base al contesto: se non fosse così buono com'è, e come,

[34] Di parere contrario sono J. SCHNEIDER, *Die Passionsmystik des Paulus* (UNT 15 [1929]) 130 e H. WINDISCH, *Paulus und Christus* (UNT 24 [1934]) 251 ss.

[35] Nell'articolo di → NIELEN si sente la mancanza di una acuta formulazione dei concetti di sequela e di imitazione; manca anche una più precisa ricerca sui passi del N.T. con μιμέομαι ecc., che non può essere sostituita dal ricorso a numerosi termini cultuali (l'A. si sofferma un po' più a lungo soltanto su *1 Cor.* 11,1, ma senza grandi risultati).

[36] Il passo non può essere riferito all'esempio dei martiri (diversamente da LOHMEYER, *Phil.* 151, n. 2); infatti Elia ed Eliseo, che qui sono nominati, non sono morti martiri, e la loro umiltà è fondata sul fatto che, nonostante la loro alta missione, essi si sono presentati ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς.

[37] Questa traduzione di PREUSCHEN-BAUER[3], *s.v.*, è migliore di quella di BAUER, *Ign.*, *ad l.*: «se egli ci imiterà nel nostro operato».

purtroppo, non siamo noi). In *Eph.*1,1 e *Tr.*1,2 (nelle frasi introduttive e dunque con un significato generico) Ignazio chiama le comunità μιμηταὶ θεοῦ[38], espressione in cui sarà da vedere un riflesso del passo paolino *Eph.*5,1. Così pure in *Phld.* 7,2 (μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ) dovrà scorgersi l'influenza degli enunciati paolini (cfr. il crescendo di *1 Cor.*11,1), quantunque sia nuova l'idea che Gesù a sua volta era un μιμητὴς θεοῦ; ma si direbbe che Ignazio abbia voluto spiegare che l'idea dell'obbedienza non può mancare nel concetto di μιμητής[39]. In *Eph.*10,2 i lettori vengono messi in guardia dal ripagare gli avversari dell'evangelo con la stessa moneta (μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς)[40]. Subito dopo (10,3) si dice che noi piuttosto dobbiamo tendere ad essere μιμηταὶ τοῦ κυρίου: τίς πλέον ἀδικηθείς, τίς ἀποστερηθείς, τίς ἀθετηθείς, «chi più di lui ha patito ingiustizia, è stato spogliato, ripudiato?». Quello che il Signore dovette sopportare è certamente ed eminentemente la sua passione; quindi nei dolori che i suoi discepoli e μιμηταί devono prendere su di sé va compreso anche il martirio; però questo aspetto non è messo in particolare rilievo e l'esortazione finale dice genericamente: (ἵνα) ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ καὶ σωφροσύνῃ μένητε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς, «(affinché) in tutta purità e sobrietà rimaniate in Gesù Cristo, in carne e spirito». L'unico passo in cui il concetto di μιμητής è chiaramente ed esclusivamente riferito al martirio è *Rom.*6,3, dove Ignazio così prega la comunità: ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου, «consentitemi di essere imitatore della passione del mio Dio», cioè di Cristo. Non si sopravvaluterà mai l'importanza che ha per Ignazio l'idea della comunione nel dolore, perché nelle sue lettere se ne trovano attestazioni ad ogni piè sospinto. Ma ci si può domandare se non si sopravvaluti l'idea di μιμητής, quando la si utilizza anche come chiave per l'interpretazione di altre espressioni, come συμπαθεῖν αὐτῷ (*Sm.* 4,2), ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος (*Mg.*5,2)[41]. Il solo passo di *Rom.*6,3 è una base troppo fragile, e inoltre non è sicuro che qui sia presente l'idea di una *imitatio* in senso stretto[42].

[38] In *Eph.*1,1, nel caso che la locuzione non abbia un carattere convenzionale, si dovrebbe vedere se il contesto non richieda che «con θεός si designi Gesù Cristo» (BAUER, *Ign.*, *ad l.*); cfr. subito dopo, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι, e *Rom.*6,3.

[39] Perciò è dubbio se proprio in questi passi sia determinante una concezione prevalentemente ellenistica di imitazione (→ GULIN, *Nachfolge* 47, n. 5; 49, n. 2). Quanto a ciò che scrive Gulin su *Phld.*7,2: «Da qui si deve spiegare anche il titolo del famoso libro di Tomaso da Kempis *De imitatione Christi*, quantunque la Vulgata usi sempre e soltanto il verbo *sequi*», v'è da osservare che la Vulgata nel N.T. rende sempre μιμεῖσθαι e μιμητής con *imitari* e *imitator* (anche in *Phil.*3,17 non usa il composto).

[40] ἀντιμιμέομαι, ἀντιμίμησις e l'aggettivo ἀντίμιμος sono molto rari; cfr. PASSOW e LIDDELL-SCOTT, *s.v.*

[41] Questo dubbio permane anche nei confronti di H. SCHLIER, *Religionsgeschitliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (ZNW Beiheft 8 [1929]) specialm. 158 ss. Cfr. anche l'interrogativo posto da A. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (1936) 76 ss.

[42] → GULIN, *Freude* 241, n. 1; 237, n. 3, considera ellenistici i passi ignaziani; egli distingue (→ GULIN, *Nachfolge*) il tipo della sequela semitica nell'obbedienza e il tipo dell'imitazione ellenistica, che «ha un'impronta mimica» (→ n. 5). In Ignazio si può certamente rilevare una certa enfasi nelle affermazioni relative alla sequela nella passione, ma non è ne-

Un po' diverso è peraltro il quadro nel Martirio di Policarpo, in quanto tutti e tre i passi da considerare si riferiscono al martirio. In 17,3 la posizione verso i martiri (evidentemente per far fronte alla tendenza a farli oggetto di adorazione come Cristo) è fissata come segue: τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν, «i martiri poi li amiamo come discepoli e imitatori del Signore» (cfr. la definizione dei martiri nel racconto delle comunità di Vienne e Lione in *Eus., hist.eccl.*5,2, 2: ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ); l'esposizione conclude: ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς κοινωνούς τε καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι, «e voglia il cielo che pure noi diveniamo loro compagni e condiscepoli». Se qui non è ripetuto il termine μιμητής, esso però in 1,2 è applicato a «tutti i fratelli»: ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα. In 19,1 si dice che Policarpo è diventato μάρτυς ἔξοχος, οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσιν μιμεῖσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γενόμενον, «un testimone eminente, la cui testimonianza tutti bramano imitare, essendo essa stata data conforme al vangelo di Cristo». Qui non sembra da escludere un'imitazione esteriore, tanto più che la descrizione del martirio di Policarpo è fortemente modellata sul racconto della passione di Gesù. Infine, in Polyc.8,2 si trova l'esortazione: μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς (αὐτοῦ), «facciamoci dunque imitatori della pazienza di lui»; cfr. la motivazione susseguente: τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ, «questo è infatti il modello che egli stesso ci ha dato», e Ign., *Eph.*10,3. In Polyc.1,1 i fratelli di fede imprigionati, di cui la comunità si era presa cura, sono definiti μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης (l'espressione non è chiara: Cristo dev'essere definito il vero amore, ma essi hanno imitato Cristo, o piuttosto non sono essi diventati dei modelli da imitare?)[43].

W. MICHAELIS

cessario trovare per questo la presenza di una *imitatio* che oltrepassi la linea paolino-biblica.

[43] Va ancora ricordato che in Clemente Aless. lo gnostico è spesso designato quale μιμούμενος τὸν θεόν. Cfr., ad es., *strom.*2,97,1: οὗτός ἐστιν ὁ 'κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν', ὁ γνωστικὸς ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν καθ' ὅσον οἷόν τε, μηδὲν παραλιπὼν τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ὁμοίωσιν, ἐγκρατευόμενος, ὑπομένων, δικαίως βιούς, βασιλεύων τῶν παθῶν... οὗτος 'μέγιστος ἐν τῇ βασιλείᾳ' ...μιμούμενος τὸν θεόν; 4,171,3: θεὸν χρὴ μιμεῖσθαι εἰς ὅσον δύναμις τῷ γνωστικῷ; 7,16,3: ὁ γνωστικὸς... τὴν θείαν προαίρεσιν μιμούμενος εὖ ποιεῖ τοὺς ἐθέλοντας τῶν ἀνθρώπων κατὰ δύναμιν. Qui sono evidentemente riprodotte idee stoiche, come anche, ad es., *prot.* 117,1: οὐ γὰρ μιμεῖσθαί τις δυνήσεται τὸν θεὸν ἢ δι' ὧν ὁσίως θεραπεύει οὐδ' αὖ θεραπεύειν καὶ σέβειν ἢ μιμούμενος, ricorda molto Sen., *ep.*95,50 (→ col. 262). Anche l'influenza di Platone si fa sentire; cfr. in *prot.*122,4 la citazione di *Theaet.*176b e THEILER (→ n. 5) 106. Però la locuzione è chiaramente usata in senso etico. Cfr. anche WETTER (→ n. 5) su *prot.*111 ss.

μιμνῄσκομαι, μνεία, μνήνη, μνῆμα, μνημεῖον, μνημονεύω

μιμνῄσκομαι

μιμνῄσκομαι (con i frequenti composti ἀναμιμνῄσκω e ὑπομιμνῄσκω) a partire da Omero è attestato spesso nella grecità classica e nell'ellenismo[1], e appare anche sovente in iscrizioni e papiri[2]. Il deponente significa *ricordarsi di, pensare a*.

1. Questo concetto è diventato, soprattutto nei LXX, centrale per l'idea biblica di Dio, ma corrisponde quasi esclusivamente a *zākar* del T.M. Dio *pensa* a determinate persone, e accorda loro la sua grazia e misericordia (*Gen.* 8, 1; 19,29; 30,22; *Ex.* 32,13; *I Sam.* 1, 11.19; 25,31). Per il fatto che Dio *si ricorda* degli uomini sorge una situazione nuova, e l'uomo riceve un aiuto efficace nel bisogno. Il ricordarsi da parte di Dio è, così, un evento attivo e creatore. Soprattutto, Dio pensa alla alleanza che ha stretto con i padri, con Noè, Abramo, Isacco e Giacobbe, e si impegna nuovamente a donare la grazia promessa in quell'alleanza (*Gen.* 9,15-16; *Ex.* 2,24; 6,5; *Lev.* 16,42; ψ 104,8; 105,45; 110,5; *Ez.* 16,60; *2 Mach.* 1,2)[3]. Dio si ricorda dei patriarchi, e allora usa misericordia a Israele (*Ex.* 32,13; *Deut.* 9,27). Per converso, uno dei fondamenti della pietà veterotestamentaria è che l'uomo *si ricordi* degli atti passati di Dio, dei suoi comandamenti e delle sue inesauste virtualità (*Num.* 15,39-40; *Deut.* 8,2; 18). È specialmente il Deuteronomio che sviluppa una vera teologia del ricordo (*Deut.* 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7; 15,15; 16,3.12; 24,18.20. 22; 32,7). Proprio le gravi tribolazioni sofferte in Egitto devono restare nella memoria d'Israele (μνησθήσῃ ὅτι οἰκέτης ἦσθα, «ricordati che fosti servo», *Deut.* 15,15; 16,12; 24,18.20.22) e servirgli a rinnovare obbedienza e fiducia e ad evitare la disobbedienza e l'arroganza. L'insieme dei ricordi serve a mantenere pura la fede. Certamente esiste anche un *ricordo* carnale, che si contrappone al μιμνῄσκομαι voluto da Dio (*Num.* 11, 5); questo *ricordarsi* carnale non fa la volontà di Dio, anzi si rivolta contro di lui. Perciò per una salutare educazione nella fede occorre anche che l'uomo si ricordi pure delle colpe commesse contro Dio (*Deut.* 9,7). Poiché il ricordo di Dio è un avvenimento, invisibile sì ma concreto e reale, la fede può rivolgersi a lui pregandolo di ricordar-

μιμνῄσκομαι

1 Liddell-Scott 1135; Preuschen-Bauer[3] 865 s., cfr. 96 s. e 1402 s.

2 Preisigke, *Wört.* II 106 s.

3 Cfr. anche l'uso linguistico affine di μεταμέλομαι. In ψ 105,45 è detto: καὶ ἐμνήσθη τῆς διαθήκης αὐτοῦ καὶ μετεμελήθη κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους αὐτοῦ.

si: μνήσθητι (*Iud.*16,28; *2 Reg.* 20,3; *2 Chron.*6,42; *Iob* 7,7; 10,9; ψ 73,2; 18, 22; 88,51; 102,14; 105,4; 118,49; 131, 1; 137,7; *Is.*38,3). Anzi è proprio dello stile della preghiera veterotestamentaria in momenti di grave tentazione e bisogno dire a Dio: μνήσθητι e confidare nella parola di Dio. Se Dio si ricorda del suo servo, si verifica una svolta nella situazione e la preghiera è esaudita (ψ 77,35.39). Non sempre il ricordo di Dio arreca grazia e misericordia. Dio può ricordarsi anche degli atti malvagi dei nemici d'Israele e farne vendetta (ψ 24,6.7; 136,7; *1 Mach.* 7,38). Questa domanda di una rappresaglia è rivolta contro il nemico del popolo, perché esso è in pari tempo nemico di Dio. Perciò è possibile, ad es. nella tradizione di Neemia, che nel μνήσθητι rivolto a Dio si trovino insieme la coscienza della propria colpa e la speranza nella divina misericordia, l'attesa del riconoscimento della propria giustizia e della punizione degli avversari di Dio (*Neem.* 1,8; 5,19; 6,14; 13,14.22.29. 31). In questo confuso intreccio sta il limite del μνήσθητι dell'A.T.[4] Non è in contraddizione con la dignità di Dio richiamare assiduamente il suo popolo alla penitenza con l'ammonimento a rammentarsi (μνήσθητι, *Mich.*6,5; *Is.* 43,26; 44,21; 48,8-9; *Ecclus* 7,16.28; 14,12; 18,24-25; 23,14; 28,6-7; 38,22; 41,3)[5]. Anche nel rapporto tra uomo e uomo ricorre la preghiera: μνήσθητί μου (*Gen.*40,14), quando qualcuno desidera un determinato favore e cerca di farlo ricordare.

2. Nella tradizione neotestamentaria si trovano l'una accanto all'altra le locuzioni (ἀνα)μιμνήσκεσθαι, μνημονεύειν e μνείαν ἔχειν o ποιεῖσθαι, che significano *ricordarsi, pensare a*, ma non in un senso esclusivamente spirituale; anche una parola o un'azione può servire alla memoria e diventare un ricordo (εἰς ἀνάμνησιν, εἰς μνημόσυνον)[6]. Il ricordo può 'venire' improvvisamente agli uomini (*Mt.*5,23) oppure accompagnarli di continuo (*1 Cor.*11,2). Nei salmi, a forte coloritura veterotestamentaria, della storia lucana della natività ricorre più volte il collegamento tra l'opera salvifica di Dio e il ricordo efficace: 1,54: ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ μνησθῆναι ἐλέους, «accol-

---

[4] Anche Neemia, nel suo operare giusto e ingiusto, ha coscienza di trovarsi sotto il giudizio e la misericordia divina; però non sa liberarsi da un certo 'riguardo' umano (*Neem.* 13,22).

[5] Lo stretto legame dell'intimazione divina μνήσθητι con l'appello alla penitenza è particolarmente chiaro in *Is.*46,8: μνήσθητε ταῦτα καὶ στενάξατε, μετανοήσατε, οἱ πεπλανημένοι, ἐπιστρέψατε τῇ καρδίᾳ. L'esortazione 'ricordati' fa parte anche dello stile rabbinico.

[6] λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον (*zikkārôn*) αὐτῆς (*Mc.*14,9; *Mt.*26,13); αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ (*Act.*10,4); τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (*1 Cor.*11, 24); ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν (*Hebr.*10,3). Il ricordo ha luogo nella parola e nell'opera.

se Israele, suo servo, ricordandosi della misericordia»; 1,72: ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ, «per usar misericordia ai nostri padri e rammentarsi del patto suo santo». In ambedue questi casi μνησθῆναι, messo in seconda posizione, appare come una spiegazione teologica dell'evento messianico: ora diventa riconoscibile l'intenzione clemente di Dio[7]. Anche nella Lettera agli Ebrei è viva la memoria di Dio, che può ricordarsi dell'uomo, ma può anche sottrarsi a lui (2,5-8 = *Ps.*8,5-7), che nella nuova alleanza non vuol più ricordare i peccati del suo popolo (8,12; 10,17 = *Ier.* 31,31-34); in *Hebr.* come in *Lc.* quest'uso linguistico appare attraverso le citazioni dell'A.T.[8]. Di stampo antico sono le espressioni che si leggono nella conversione di Cornelio: αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ, «le tue preghiere e le tue elemosine sono salite in ricordanza innanzi a Dio» (*Act.*10,4); αἱ ἐλεημοσύναι σου ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, «le tue elemosine han trovato ricordo davanti a Dio» (10,31). Preghiere ed elemosine salgono al cospetto di Dio e preparano il suo intervento. Forse anche qui confluiscono il ricordare e il far ricordare[9]. Ma il 'ricordo' di Dio porta anche alla condanna di Babilonia (*Apoc.*16,19: καὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ; 18,5: καὶ ἐμνημόσευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς). Ogni avvenimento sulla terra ha dunque il suo 'effetto' su Dio, come anche nell'azione di clemenza o di punizione di Dio si nascondono il suo pensare e ricordarsi. Che Dio si sia ricordato, è quanto rivelan le parole dei suoi messaggeri. Come nell'A.T. si chiede riflessione, ricordo, così *Lc.*16,25 dice: τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες

[7] La costruzione di *Lc.*1,54 consente varie interpretazioni: si può collegare μνησθῆναι ἐλέους a τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα? Oppure bisogna associare i costrutti (in conformità all'ebraico *lizkōr*): in quanto egli si ricorda? Se Dio si interessa nel presente del suo popolo, si ha una nuova prova di grazia per l'antenato. Nel seme è incluso dunque anche il patriarca (*Lc.*1,54.72), e viceversa nel patriarca è contenuta la sua posterità (*Hebr.*7,9-10).

[8] È possibile che in *Hebr.*2,6 si faccia già parola dell'abbandono dell'«uomo» e «Figlio dell'uomo» Gesù Cristo da parte di Dio (in 2,9, allora, si dovrebbe adottare la lezione χωρὶς θεοῦ?); per il fatto che Dio non si *ricorda* dei suoi e non se ne interessa, anche sulla morte di Gesù incombe una particolare oscurità. Però il contesto esegetico non è del tutto chiarito, e accanto a χωρὶς θεοῦ merita d'essere considerato χάριτι θεοῦ. Cfr. A. v. HARNACK, *Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebr.*: SAB (1929).

[9] *Tg.* II *Esth.*: «In questa notte (dal 14 al 15 di Nisan) il ricordo di Abramo, Isacco e Giacobbe si affacciò al loro Padre nel cielo, per cui dall'alto fu mandato un angelo, Michele, il principe degli eserciti d'Israele». Si pensi anche al culto angelico descritto in *Apoc.*8,3-5. L'espressione ἐνώπιον τοῦ θεοῦ descrive la presenza di Dio e la sua corte celeste (*Apoc.* 8,3-4). Del tutto corrispondente è la formula ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (*Lc.*12,16). In certi casi questo ἐνώπιον si semplifica in ὑπό (PREUSCHEN-BAUER[4], *s.v.* μιμνήσκομαι).

τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά, «figlio, ricordati che in vita hai ricevuto il tuo bene, così come Lazzaro il male». Il buon ladrone sulla croce intuisce il futuro regno di Gesù Cristo e mette il suo destino nelle sue mani: Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς εἰς τὴν βασιλείαν σου, «Gesù, ricordati di me quando verrai nel tuo regno» (*Lc.*23, 42). Anche lo stile della preghiera dell'antica alleanza continua nella Chiesa antica, nella preghiera di *Did.* 10,5: μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, «o Signore, rammentati della tua Chiesa, di strapparla da ogni male e renderla perfetta nel tuo amore». Come perfino la parola di Dio possa diventare una specie di 'ricordo', si vede in *Barn.*13,7: εἰ οὖν ἔτι καὶ διὰ τοῦ Ἀβραὰμ ἐμνήσθη, ἀπέχομεν τὸ τέλειον τῆς γνώσεως ἡμῶν, «se dunque esso è ricordato persino per mezzo di Abramo, abbiamo conseguito la perfezione della nostra conoscenza».

La parola di Gesù dimostra la sua forza in quanto è viva nel discepolo con il ricordo (*Mc.*14,72; *Mt.*26,75; *Lc.*22, 61)[10]. In una tradizione evangelica si racconta che i discepoli dopo la risurrezione si ricordano delle parole di Gesù e soltanto allora le comprendono. Già Luca sottolinea esplicitamente questo tratto, quando parla delle donne al sepolcro (μνήσθητε, ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν, «ricordate quel che vi ha detto», 24,6; καὶ ἐμνήσθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ, «si ricordarono delle sue parole» 24,8). Il ricordo della parola di Gesù fa dunque parte del messaggio pasquale, e la risurrezione dà alla sua parola una nuova potenza. Anche il quarto Vangelo dice che parole e avvenimenti precedenti la risurrezione non furono capiti (ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, «queste cose dapprima i suoi discepoli non le capirono», 12,16); soltanto dopo essi 'si ricordano', riconoscono e credono alla Scrittura e alle parole che Gesù ha detto (2,22; 12,16). Questo *ricordo* giovanneo è addirittura una nuova e vera *conoscenza*, fa parte dunque dell'insegnamento dello Spirito di Dio (14,26: ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ, «quello vi insegnerà ogni cosa e vi farà ricordare tutto quello che io vi ho detto»)[11]. Lo Spirito Santo conserva, rafforza e chiarisce l'opera di Gesù e porta in tal modo un ricordo definitivo, conclusivo. Che il rapporto continuo con Gesù in-

---

10 Nella scena del rinnegamento è detto esplicitamente: καὶ ἐμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος Ἰησοῦ εἰρηκότος... (*Mt.*26,75); analogo significato hanno i composti usati dagli altri evangelisti: καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς (*Mc.*14.72); καὶ ὑπεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ λόγου τοῦ κυρίου (*Lc.*22,61). L'espressione è premessa alla μετάνοια.

11 Cfr. *Io.*16,12-15.

segna ai discepoli a capire l'A.T., è quanto dice anche la pericope della cacciata dei venditori dal tempio (*Io.*2,17 = *Ps.* 69,10); anche qui il *ricordo* (ἐμνήσθησαν) è un'espressione che sintetizza la nuova comprensione della Scrittura, la conoscenza del suo compimento messianico.

La predicazione apostolica non soltanto è ricordo, ma esige anche il ricordo. Timoteo riceve l'istruzione, secondo *1 Cor.* 4,17, di rammentare le 'vie' che Paolo insegna in ogni chiesa[12]; la comunità deve ricordarsi dell'Apostolo e delle sue 'tradizioni' (*1 Cor.*11, 2). Una tradizione ben stabilita è trasmessa, conservata e richiamata alla memoria. Uno stile preciso si forma specialmente in tempi seriori; cfr. ad es. *2 Petr.* 1,12; 1,13 (διεγείρειν ἐν ὑπομνήσει, «risvegliare nella memoria»); 3,2; *Iudae* 5,17; *2 Tim.* 2,14; *Tit.* 3,1 (ὑπομίμνησκε). Da ciò deriva un'interpretazione fissa, antieretica, della tradizione apostolica e di solito nel ricordo è trasmesso un antico materiale kerygmatico. Come potrebbe mostrare l'esegesi di *2 Petr.*3,1-3, il μιμνήσκεσθαι non va inteso né storicisticamente né intellettualisticamente, quantunque sia facile cadere nell'equivoco. Non si tratta né di richiamare in vita una tradizione passata, né di conservare mnemonicamente le verità religiose, ma di comprendere la parola di Dio in un modo determinato, che appare specialmente in epoca successiva. *Chi ravviva una memoria* alla comunità attesta l'evangelo, chi la *richiama a se stesso* si pone sotto la parola di Gesù. Anche qui si tratta di cogliere l'uomo nella sua integralità.

Il *ricordo* della parola di Gesù è stato alla base di ogni autentica decisione della Chiesa (*Act.*11,16: ἐμνήσθην δὲ τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου) ed ha avuto anche una parte non trascurabile nella formazione di quella particolare testimonianza che sono gli scritti neotestamentari (*2 Petr.*3,1)[13]. In nessun modo il biblico μιμνήσκομαι può essere interpretato erroneamente in senso storicistico o intellettualistico; esso infatti comprende la dedizione totale a Dio, l'assistenza ai fratelli e un retto giudizio su se stessi (*Hebr.*13,3): si tratta di una conoscenza storico-salvifica e comunitaria, richiesta da tutta la Sacra Scrittura.

---

12 ὁδούς non significa il modo di vivere dell'Apostolo, ricordato nei vv. 11.12, perché in tal caso καθώς ecc. non avrebbe alcun rapporto con esso; significa invece più genericamente 'princìpi', un significato di per sé ovvio e che potrebbe ampliarsi fino a riferirsi all'immagine delle due vie (*Did.*1,1; cfr. W. BOUSSET, *Religion des Judentums*² [1906] 317), come pure a riprodurre l'ebraico *hălākôt* (BOUSSET), cfr. anche 12,31 (LIETZMANN, *Kor.* ²[1923] 22).

13 WINDISCH, *Kath. Br.*99: il redattore ha soltanto il compito di tenere desti i ricordi delle antiche tradizioni (le profezie veterotestamentarie e l'ammaestramento di Gesù [*Mt.*28, 19b; *Io.*13,34] trasmesso dagli apostoli).

μνεία

μνεία è attestato abbastanza spesso nell'uso linguistico greco (cfr. Soph., *El.*) ed ellenistico (iscrizioni, papiri, LXX): *ricordo, menzione*. Frequenti sono le varie locuzioni, preferite anche dal N.T., come μνείαν ποιεῖσθαι (in Paolo 'menzione' nella preghiera: *Rom.*1,9; *Eph.*1,16; *1 Thess.*1,2; *Philm.*4; *Phil.* 1,3); μνείαν ἔχειν (*1 Thess.*3,6; *2 Tim.* 1,3). I LXX hanno anche μνείᾳ μιμνήσκεσθαι (*Deut.*7,18; *Ier.*38,20); ἐστὶ μνεία (*Zach.*13,2); μνεία γίνεται (*Is.* 23,16; *Ez.*21,37; 25,10). μνείαν ποιεῖσθαι significa *ricordarsi di qualcuno, menzionare qualcuno* (cfr. ψ 110,4: μνείαν ἐποιήσατο τῶν θαυμασίων αὐτοῦ), μνείαν ἔχειν, *avere in mente* (τινός). Sempre si avverte l'eco del veterotestamentario *zākar* o *zēker*.

Come la comprensione neotestamentaria della ἀνάμνησις è collegata a una data predicazione e azione (*Lc.*22,19; *1 Cor.*11,24.25; *Hebr.*10,3), così anche in *Ps.*111,4 («egli *ha stabilito un memoriale* dei suoi prodigi») si pensa a una determinata predicazione e celebrazione della comunità alla festa di Pasqua. Questa memoria (*zēker*) è un preciso riconoscimento dell'opera salvifica di Dio. Quando Paolo pensa e intercede per la sua comunità e i suoi fratelli, ne fa il nome al cospetto di Dio e fa del loro bene l'intenzione delle sue preghiere; questa 'menzione' rientra nel suo ministero apostolico e pone tutte le relazioni umane sotto la grazia di Dio. Secondo *1 Thess.*3,6 la sua comunità ha un buon ricordo di lui (ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε), e ciò lascia intendere che i loro rapporti non sono minimamente turbati[1].

In *1 Clem.*56,1 si prega per i fratelli macchiatisi di colpe e si augura che questa menzione (μνεία) fatta davanti a Dio e ai santi sia fruttuosa. Qui non si ha più la purezza dell'intercessione paolina. Invece *Barn.*21,7 non esprime la speranza che ci si ricordi 'in bene' dell'autore, ma che *ci sia un ricordo del bene* (εἰ δέ τίς ἐστιν ἀγαθοῦ μνεία, μνημονεύετέ μου μελετῶντες ταῦτα, «...prendendovi cura di ciò»). In Herm., *vis.*3,7,3 appare la locuzione εἰς μνείαν ἔρχεταί τινι = *in mentem venit alicui*): «se ad essi viene in mente che la verità esige castità, allora muteranno i loro propositi...».

μνήμη

Nella grecità μνήμη, μνεία e μνημοσύνη hanno uno speciale ruolo antropologico, filosofico e mitologico, mentre μνήμη nel N.T. si trova una sola volta (*2 Petr.*1,15), nella locuzione μνήμην ποιεῖσθαι (cfr. μνείαν ποιεῖσθαι). Specialmente la filosofia platonica dà una grande importanza alla capacità umana e poetica della μνήμη[1], che ap-

μνεία

[1] È degna di nota la lezione ταῖς μνείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες (*Rom.*12,13, codd. D* G it vg^{cod}Chr). Scrive in proposito KLOSTERMANN, *Röm.*427: «μνείαις è una lezione occidentale degna di considerazione (cfr. l'abile difesa che ne fa Zahn) per χρείαις, la cui origine non si può spiegare dicendo che in tal modo si sarebbe introdotta di soppiatto la venerazione dei martiri (Weiss); infatti di per sé non è necessario spiegare la parola nel senso di celebrazioni commemorative dei martiri».

μνήμη

[1] Cfr. *Crat.*437b: ἔπειτα δὲ ἡ μνήμη παντί που μηνύει, ὅτι μονή ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ.

pare come la madre delle muse (secondo Plat., *Euthyd*.275d) o come musa essa stessa, che sarebbe perfino stata sacrificata in Beozia (Paus. 9,29,2). μνήμη, μνεία e μνημοσύνη hanno il loro culto[2]: «come la μνήμη conserva in modo speciale nel ricordo dei viventi i cari defunti, così la μνημοσύνη nell'epopea tratteneva i grandi del passato e i loro morti dal cadere nell'oblio»[3]. Mentre 2 *Petr*.1,15 usa soltanto una locuzione ellenistica comune (cfr. P. Fay. 19, 10: τῶν πραγμάτων μνήμην ποιεῖσθαι), Herm., *sim*.6,5,3 ha un legame più profondo con il pensiero greco (ἡ γὰρ τρυφὴ καὶ ἀπάτη μνήμας οὐκ ἔχει διὰ τὴν ἀφροσύνην, ἣν ἐνδέδυται...; μνήμας γὰρ μεγάλας ἔχει ἡ τιμωρία, «il piacere e l'errore non hanno memoria, a motivo della stoltezza di cui si sono rivestiti...; la punizione ha memoria lunga»)[4]. Cfr. anche *mart.Polyc*. 18,3: εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν, «in memoria di quanti hanno combattuto prima di noi e per la preparazione e formazione di quelli che combatteranno in avvenire»[5].

μνῆμα

μνῆμα significa letteralmente *segno del ricordo* (riferito in particolare alla memoria dei morti, fin da Omero), e anche *la tomba* (Erodoto e Platone, Ditt., *Syll*.³ e BGU, spesso nei LXX come equivalente di *qeber e qᵉbûrâ*); μνῆμα e μνημεῖον possono essere usati indifferentemente (cfr. le locuzioni [κατα]τιθέναι ἐν μνήμασι, εἰς μνῆμα, ἐν μνημείῳ, εἰς μνημεῖον). La tomba nell'antichità è un luogo solitario nel quale ci si può ritirare e che in certo qual modo può servire anche da dimora (Luc., *vit.auct*.9). Ciò vale particolarmente delle tombe della Palestina scavate nella

---

ἀλλ' οὐ φορά; *Phaedr*.253a: καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ (*scil*. τοῦ θεοῦ) τῇ μνήμῃ; *resp*. 5,490c.: ὅτι ξυνέβη προσῆκον τούτοις ἀνδρεία, μεγαλοπρέπεια, εὐμάθεια, μνήμη. Cfr. inoltre AST, *Lexicon Platonicum*.

[2] ROSCHER 3075-3080; PAULY-W. XV 2 (1932) 2257-2258; 2265-2269.

[3] PAULY-W., *ibid*. 2265.

[4] L'autore di 2 *Petr*.1,12 ss. pone il suo compito speciale nel tener desto nella comunità il ricordo dell'evento di Cristo anche dopo la propria morte. Accanto a ὑπομιμνήσκειν e ὑπόμνησις (→ ἀνάμνησις) nel v. 15 usa μνήμη (ἅπαξ λεγόμενον nel N.T.). Forse l'autore è stato influenzato dal 'testamento di Mosè' in Flav. Ios., *ant*.4,177 ss. (cfr. WINDISCH, *Kath. Br*. 87 s.).

[5] Nei LXX μνήμη rende regolarmente la radice *zākar*. È usato per parlare del ricordo delle azioni di Dio (ψ 29,5; 144,7; ψ 6,6 [Aquila]). In particolare sta per la memoria di uomini pii oltre la morte: *Prov*.10,7: μνήμη δικαίων μετ' ἐγκωμίων (Aquila: εἰς εὐλογίαν). Questo detto è stato usato spesso, soprattutto nella formulazione di Aquila, in iscrizioni sepolcrali (cfr. A. DEISSMANN, in N. MÜLLER-N. BEES, *Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom* [1919] nr. 118). Similmente *Sap*.4,1: ἀθανασία γάρ ἐστιν ἐν μνήμῃ αὐτῆς (ἀρετῆς). Donde la congettura: καὶ μνήμη ἐν αὐτῇ, perché l'autore pensa sicuramente, secondo quanto dice altrove e secondo lo stesso contesto, all'immortalità e non soltanto alla memoria che si conserva nei posteri (cfr. K. SIEGFRIED in KAUTZSCH, *ad l*.). In *Sap*.8,13 si legge: μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ' ἐμὲ ἀπολείψω; in 2 *Macb*.7,20 la madre dei fratelli martiri è μνήμης ἀγαθῆς ἀξία. In *Prov*.1,12 si parla del vano tentativo degli empi di cancellare la memoria dei loro pari (diversamente il T.M.). L'Ecclesiaste in 1,11 (bis); 2,16; 9,5 parla dello sparire della memoria di tutti gli uomini. In *Sap*.4,19, cfr. anche Simmaco *Is*. 26,14, ciò è detto degli empi. Come ricordo storico μνήμη è usato in *Sap*.10,8 (τῆς ἀφροσύνης ἀπέλιπον τῷ βίῳ μνήμην, «lasciarono ai vivi una memoria della loro stoltezza») e in 2 *Macb*.2,25. Cfr. anche Simmaco 2 Βασ. 8,16.

roccia, che effettivamente avrebbero potuto servire da rifugio. Ma secondo una diffusa credenza popolare un sepolcreto è un luogo sinistro perché vi errano le anime dei morti (*vulgus existimat mortuorum animas circa tumulos oberrare*, Lact., *inst.*2,2,6). Proprio nel giudaismo, per il quale l'impurità e gli spiriti immondi regnano sulla morte, è proibito abitare nei sepolcri. Può essere un segno di pazzia passarvi la notte (*Ter. j.*1,40b, 23; *Hag.b.*3b, Bar.); si teme anche che chi lo fa sacrifichi ai demoni oppure voglia attirare su di sé lo spirito dell'impurità (*Samh.b.*65b, Bar.; *Niddà b.*17). In questo caso «egli si rende colpevole verso la sua anima, e il suo sangue è sul suo capo» (cioè ne è responsabile).

Secondo *Mc.*5,3 (*Lc.*8,27) l'indemoniato nella regione dei Geraseni abita fra le tombe e di là viene incontro a Gesù. Gli evangeli riferiscono che il sepolcro di Gesù era scavato nella roccia (*Mc.*15,46; cfr. *Is.*22,16), che una pietra venne rotolata davanti all'ingresso (*Mc.*15,46; *Mt.*27,60) e che non era mai stato usato prima (*Mt.*27,60; *Lc.* 23,53; *Io.*19,41); secondo la tradizione giovannea esso era situato in un giardino (κῆπος, *Io.* 19,41; *ev.Petr.* κῆπος Ἰωσήφ)[1]. Una tradizione pasquale è imperniata attorno a questo sepolcro (μνῆμα, *Mc.*16,2; *Lc.*24,1); anche il racconto del sepolcro vuoto fu sin dal principio inteso come attestazione e conferma del messaggio pasquale (ἠγέρθη). Tradizioni sepolcrali del genere si formano ben presto e restano a lungo come concreto ricordo. Secondo *Act.* 2,29 nei primi tempi della Chiesa si mostrava ancora il sepolcro di David, e *Act.*7,16 nota che anche i sepolcri degli altri patriarchi avevano una loro ben precisa storia (*Gen.*23,16 ss.; 50,13; *Ios.*24,32). I sepolcri sono proprio 'segni di ricordo' (μνῆμα) per i posteri. I due grandi 'testimoni' di Dio sono odiati e disonorati fin oltre la morte, per questo sono lasciati insepolti (*Apoc.*11,9; *Ps.*79,3)[2]. I tre giorni e mezzo corrispondono ai tre anni e mezzo della loro attività.

μνημεῖον

μνημεῖον, analogamente a μνῆμα, originariamente è *segno di ricordo, monumento in memoria* (a partire da Pindaro), spesso viene anche riferito ai morti (Eur., *Iph. Taur.*702.821; Thuc. 1,138,5; Xenoph., *hist.Graec.*2,4,17; 3, 2,15; Plat., *resp.*3,414a). Assai di frequente, poi, con questo vocabolo s'intende lo stesso *sepolcro*, come confermano le iscrizioni e i papiri (Ditt., *Syll.*[3] 1229,4; 1232; 1234; 1242; P. Flor. 9, 10) e l'uso linguistico dei LXX (μνημεῖον = *qeber* e *q^e bûrâ*); tuttavia si avverte anche, ad es. in *Sap.*10,7, il significato originario della parola (ἀπιστούσης ψυ-

μνῆμα

[1] Cfr. JOACH. JEREMIAS, *Golgotha* (1926) 3. Anche questa indicazione locale della tradizione giovannea risulta per sé del tutto attendibile.

[2] «Nella loro malvagità, essi giunsero al punto di buttare da un lato i corpi inanimati senza dar loro sepoltura; eppure i Giudei si preoccupano tanto di seppellire i loro morti, che essi ritirano perfino le salme dei condannati alla croce prima del tramonto e le seppelliscono» (Flav.Ios., *bell.*4,317; Soph., *Ant.*).

χῆς μνημεῖον ἑστηκυῖα στήλη ἁλός, «a ricordo d'un'anima incredula sta una statua di sale»). La tradizione sinottica attesta che si adornavano le tombe (μνημεῖα) dei giusti (*Mt.*23,29) e che su di essi si elevavano dei monumenti (*Mt.*23,29; *Lc.*11,47)[1]. Gesù rinfaccia agli scribi e ai farisei di onorare nelle loro tombe i profeti e i giusti (*Mt.*10,41; 13,17; 23,29) e di professar fede in loro, ma di fare poi come i loro padri, sottraendosi alla parola che giunge loro attraverso i messaggeri di Dio. Come nei vangeli μνῆμα e μνημεῖον sono usati nello stesso significato, così la stessa tradizione (cfr. *Mt.*23,27 e *Lc.*11,44; *Mt.*23,29 e *Lc.*11,47)[2] sottostà a τάφος, che è termine piuttosto raro (al contrario dei LXX, dove rende *qeber* e *qᵉbûrâ*).

In un'invettiva, Gesù paragona i suoi avversari a sepolcri invisibili (secondo *Lc.*11,44) o imbiancati (secondo *Mt.*23,27); in ambedue i casi si rimprovera ad essi di nascondere il loro vero essere, che è morte e impurità[3]. Secon-

μνημεῖον

[1] Della costruzione di un grandioso monumento sepolcrale con piramidi e colonne (στῦλοι) riferisce *1 Mach.*13,27 ss. Erode il Grande fece erigere all'ingresso dei sepolcri di Davide e di Salomone un monumento (μνῆμα), ma dopo averli saccheggiati (Flav.Ios., *ant.*16, 182). Giuseppe inoltre cita le tombe (τὰ μνημεῖα) dei padri in Hebron, costruite in marmi pregiati, che si potevano ancora vedere ai suoi tempi (*bell.*4,532), la tomba di Aronne (*ant.*4,83 s.), del sommo sacerdote Eleazaro (*ant.*5,119), di Erode Agrippa (*bell.*5,108). Nella forma queste costruzioni sepolcrali potevano essere anche molto differenti (blocchi di pietra massicci, colonne, piramidi); ma di fatto esse servono sempre a ricordare i morti e i loro nomi (*1 Mach.*13,29: εἰς ὄνομα αἰώνιον). Proprio questa branca dell'architettura dev'essere stata molto cara alla pietà tardo-giudaica. Tanto più, perciò, colpisce il distacco del detto rabbinico (*Gen.r.*82, a 35, 20) da questa pietà popolare: Rabban Shimon b. Gamliel (c. 149) diceva: Ai giusti non si erigono monumenti (*nᵉfāšôt*), le loro parole (detti) sono il loro ricordo (*zikrônām*). Cfr. STRACK-BILLERBECK I 938. SCHLATTER, *Komm. Mt.* 684-685: «L'erezione dei sepolcri dei profeti e i pellegrinaggi che ne conseguivano, costituivano un fatto pericoloso, non solo perché facevan sì che certe leggende si sviluppassero incontrollatamente, ma anche perché erano un tentativo di dar forza alla preghiera con mezzi errati, quasicché si potesse giungere per vie proprie alla grazia e all'aiuto divino».

[2] Il racconto di *Mc.*5,1 ss. alterna μνημεῖον (v. 2) e μνῆμα (vv. 3.5); il racconto del sepolcro vuoto in *Mt.*27,60 ss. parla di μνημεῖον (v. 60) e τάφος (vv. 61.64.66). Anche *Gen.* 23 usa μνημεῖον (vv. 6.9) accanto a τάφος (vv. 4.20). τάφος è prima di tutto il luogo della sepoltura, μνημεῖον e μνῆμα, invece, la tomba, il segno del ricordo e il monumento. Si amava costruire tombe di famiglia, fuori di Gerusalemme, in cavità o in spaccature della roccia, perché l'uomo potesse «riposare accanto ai suoi padri» (STRACK-BILLERBECK I 1049 s.). La Mishna descrive il tipo normale di una tomba in caverna, con le misure e il numero delle nicchie (*B.B.*6,8); però, oltre alle tombe a nicchie, si avevano anche sepolcri a banchi o a strati. La tomba veniva chiusa con una grossa pietra (*gôlēl*), a cui ne veniva applicata un'altra (*dôfēq*) più piccola (STRACK-BILLERBECK I 1051).

[3] Si tratta dunque, in *Lc.*11,44 e *Mt.*23,27, di due diverse espressioni della stessa idea: *Lc.* 11,44 sottolinea di più la pericolosità, *Mt.*23, 27 l'abbiezione della finzione religiosa (ὑποκριτής!). KLOSTERMANN, *Mt.* a 23,27 s., pensa che si tratti di due spiegazioni di un'originaria parola di Gesù: «Il vostro vero essere è poco riconoscibile, come quello delle tombe»; in ogni caso si tratta di una immagine determinata della predicazione di Gesù. Anche qui sapere che Gesù è e dona la vita (ζωή, ζωὴ αἰώνιος, ὕδωρ ζῶν) è il necessario complemento e il riscontro dell'immagine sinottica della tomba (sinottici e Giovanni!).

do *Io.*5,28 tutti coloro che riposano nelle tombe udiranno la voce del Figlio dell'uomo e risorgeranno per la vita o per il giudizio. La storia di Lazzaro, in *Io.*11,1-44, è una provvisoria conferma e realizzazione di questa promessa escatologica; anche questo racconto parla di una grotta chiusa con una pietra (11,38)[4]. Anche secondo *Mt.* la risurrezione futura proietta la sua ombra sul presente; alla morte di Gesù si aprono le tombe, i morti ne escono, vanno nella città santa e appaiono a molti (27,52-53). Anche questi fatti servono a testimoniare ciò che è accaduto. L'apertura (ἀνοίγειν) di ciò che è chiuso e il risveglio di ciò che era morto è soprattutto opera di Dio (cfr. la promessa di *Ez.*37,13 e l'immagine del 'potere delle chiavi' di Dio: *Tg.J.* I *Deut.* 28,12; *Tg.J.* II *Gen.* 30,22; *Taan.* 2a; *Sanh.*113a; *Apoc.*1,18)[5].

Mentre *Mc.* e *Lc.* usano promiscuamente μνῆμα e μνημεῖον (*Mc.*5,2 e 3; *Lc.*23,53 e 55), *Mt.* e *Io.* preferiscono μνημεῖον. A volte *Mt.* alterna μνημεῖον a τάφος, *Io.* invece usa esclusivamente μνημεῖον.

μνημονεύω

μνημονεύω è, fin da Erodoto, una parola usata spesso e attestata in iscrizioni, papiri e nei LXX, e significa *ricordarsi di, pensare a, menzionare*; nei LXX corrisponde pure al masoretico *zākar* (*zēker*). Per la fede, è un dovere di riconoscenza pensare alla passata opera salvifica di Dio, alle sue opere e ai suoi miracoli; in questo senso ricorre più volte l'esortazione μνημόνευε, «ricordati» (*Tob.*4,5.19) e μνημονεύετε, «ricordatevi» (*Ex.* 13,3; *I Chron.* 16,12). Questo *ricordare* è ad un tempo lode e confessione; perciò ricorrono uniti, ad es., μνημονεύειν e ἐξομολογεῖσθαι (ψ 6,6; *I Chron.*16,8). Anche le feste d'Israele, in special modo quelle della Pasqua e dei Tabernacoli, sono destinate alla commemorazione del passato (μνημονεύετε, *Ex.* 13,3; μνημόσυνον, *Ex.*12,4; 13,9). Soprattutto in questo contesto va inserito il concetto di (τὸ) μνημόσυνον, che è divenuto centrale nei LXX (= *zēker, zikkārôn, 'azkārâ*)[1]. Dio stesso promette, e la fede proclama, che la sua *memoria* sarà tramandata di generazione in generazione (*Ex.*3,15; ψ 101,12; 134,13). I comandamenti di Dio e i sacrifici, le sue feste e gli utensili del culto servono a tener desta questa memoria; si narra anche come a parole e a racconti fu data forma scritta per servire alla *memoria* della comunità (*Ex.*17,

---

[4] Secondo BAUER, *Joh.*[2] a 11,38, la tomba può essere o una grotta nella roccia o una fossa nella terra. Può darsi che dietro al racconto di Lazzaro stia una ben precisa tradizione sepolcrale.

[5] *Mt.*27,52-53 collega questa risurrezione dei santi tanto alla morte quanto alla risurrezione di Gesù (μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ). La questione è se si debba vedere in queste parole una correzione successiva, in conformità a *I Cor.* 15,20 e *Col.* 1,18, oppure se originariamente si sia inteso dire «dopo la loro risurrezione». L' 'apertura' delle tombe, come in generale l' 'aprire' e il 'chiudere' (cfr. la concordanza), è opera di Dio. Si tratta di una tradizione speciale (forse gerosolimitana) del primo Vangelo, e non di un ampliamento leggendario della storia della passione. Che Dio apra le tombe, è promesso esplicitamente in *Ez.*37,13.

μνημονεύω

[1] Su *'azkārâ* si noti che questo concetto per i rabbini significa nominare Dio, e poi il nome stesso, il 'tetragramma' (→ V, coll. 1187 ss.).

14; *Esth*.9,32). La memoria (μνημόσυνον) dell'uomo pio è sotto la protezione divina (ψ 111,6), mentre Dio cancella la memoria dei peccatori (ψ 9,6 s.; 33,17).

Sulla base di questi precedenti veterotestamentari del gruppo di vocaboli μνημονεύω / μνημόσυνον, si riconosce facilmente il loro senso storico-salvifico nella tradizione evangelica. Gesù esorta in forza di uno speciale potere; non si limita a rievocare importanti avvenimenti del passato (*Lc*. 17,32), ma richiama l'attenzione sulle sue parole e i suoi miracoli (*Io*.15,20; 16,4; Mt.16, 9; *Mc*.8,19). Ciò che Gesù ha detto e fatto è avvenuto dunque per servire da memoria per la comunità; così pure è in forza d'uno speciale potere che egli ha benedetto l'unzione di Betania *a memoria* della donna che l'aveva compiuta (λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς, *Mc*.14,9; *Mt*.26,13 = *zikkārôn*). Sotto questo aspetto anche le parole dell'ultima cena: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, «fate questo in mia memoria» (*1 Cor*.11,24.25; *Lc*.22,19), sono una conferma della tradizione, ma dicono anche che una nuova azione cultuale deve servire alla *commemorazione* (*zikkārôn*) di Gesù. Parole e atti della comunità servono a ricordare Gesù (ἀνάμνησις, μνημόσυνον). Così Paolo sa che è doveroso ricordare le parole di Gesù (*Act*.20,35: ὅτι... δεῖ... μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) e cita una parola di lui che non è attestata in nessun altro scritto (*ibid.*). *2 Tim*.2,8 espressamente ingiunge a Timoteo di trasmettere la memoria di Gesù come Paolo gliel'ha predicata. Ma l'esortazione μνημονεύετε si estende anche alle parole e opere, alla vita e alle sofferenze dello stesso Apostolo (*1 Thess*.2,9; *2 Thess*. 2,5; *Col*. 4,18), come in generale è dovere delle comunità ricordare i loro predicatori, i loro capi e maestri (*Hebr*.13,7). Perché il Cristo resta nella memoria della comunità, per questo deve restarvi anche il suo apostolo e messaggero. Del resto vale il principio generale che ci si deve ricordare di coloro dai quali si è ricevuta la parola. Perciò Paolo parla (*Gal*.2,10) dell'obbligo di *ricordarsi* (ἵνα μνημονεύωμεν) dei poveri di Gerusalemme. Anche la colletta per Gerusalemme vale dunque come ricordo e riconoscimento. Se di uno ci si ricorda, allora lo si riconosce, ci si pone al suo fianco. L'esortazione μνημόνευε (μνημονεύετε) inoltre richiama a pensare a se stessi: una volta si era come incirconcisi fuori del Cristo (*Eph*. 2,11-12); anche la comunità era particolarmente benedetta (*Apoc*.2,5; 3,3). Anche questo ricordo deve portare al riconoscimento della verità, alla professione di fede, alla penitenza; così il comandamento μνημόνευε (μνημονεύετε) obbliga alla riconoscenza verso Dio, ma esprime anche la serietà dell'esigenza della penitenza (= μετανόησον). Che tutto il ricordo dell'opera salvifica di

Dio sia riconoscimento, confessione e dedizione a lui, appare anche dall'uso linguistico di *Hebr.* 11,15.22. Con la fede è dato anche il ricordo e il memoriale. Così anche il N.T. è un tentativo di servire nella comunità alla 'memoria' di Gesù Cristo e dei suoi apostoli.

Anche nel periodo postapostolico μνημονεύω abbraccia tutti i più diversi significati di *ricordarsi* (Ign., *Eph.* 12, 2; 21,1; *Mg.* 14,1; *Sm.* 5,3; *Tr.* 13,1; *Rom.* 9,1; inoltre *Barn.* 21,7; Polyc. 2, 3; *mart. Polyc.* 8,1; *2 Clem.* 17,3; Herm., *vis.* 1,3,3 e 2,1,3 [= *memoria tenere*]; *vis.* 4,3,6; *sim.* 1,7; 6,5,4; *mand.* 4,1,1). Ci si ricorda dei comandamenti di Dio e delle parole di Gesù Cristo; lo scrittore della lettera domanda che ci si ricordi di lui; ma è importante anche la intercessione nella preghiera (particolarmente in Ignazio)[2]. Per μνημόσυνον si noti *1 Clem.* 22,6; 45,8; la locuzione πρὸς ἀνάμνησιν γράφομεν (*1 Clem.* 53, 1) rientra del resto in egual contesto. Cristo e i suoi inviati si ricordano della comunità; perciò la comunità deve ricordarsi di loro (Ign., *Eph.* 21,1).

O. MICHEL

† μισέω

SOMMARIO:

1. L'uso nel greco profano;
2. A.T. e LXX:
   a) avversione e inimicizia degli uomini fra di loro,
   b) l'odio di Dio,
   c) l'odio verso Dio e gli uomini pii,
   d) l'odio verso i fratelli;
3. giudaismo palestinese;
4. Filone;
5. odio e odiare nel N.T.:
   a) l'avversione reciproca degli uomini,
   b) l'odio verso la comunità di Dio,
   c) l'odio quale condizione per la sequela di Gesù,
   d) l'odio riprovante di Dio,
   e) amare e odiare in Giovanni,
   f) *Rom.* 7,15,
   g) la multilateralità del concetto,
   h) l'originalità del concetto;
6. L'età postapostolica.

1. *L'uso nel greco profano*

Il verbo μισέω nel greco profano ricorre a partire da Omero, ma solo in *Il.* 17,272, riferito a Zeus: μίσησεν δ' ἄρα μιν δηΐων κυσὶ κύρμα γενέσθαι Τρῳῇσιν. Zeus aborrì (dunque μισεῖν senza oggetto di persona) che Patroclo divenisse preda dei cani dei nemici. Pind., *Pyth.* 4,284 (Schroeder, p. 125): ἔμαθε δ' ὑβρίζοντα μισεῖν, «apprese a odiare ogni tracotante». Il gruppo di vocaboli μισεῖν-μῖσος si trova anche altrove nei classici. In Menand., *epit.* 216: θεῖον δὲ μισεῖ μῖσος ἄνθρωπ[ό]ς μέ τι è in contrapposizione al precedente ἐρᾶσται μὲν ἐδόκουν. L'arpista Habroton dice: «Sembrava che mi amasse: ma

[2] Sull'intercessione e sul *ricordo* (μνημονεύειν) nella preghiera si veda A. DEISSMANN, *Die LXX Pap.-Veröffentlichungen aus der Heidelberger Pap.-Sammlung* 1 (1905) 6,15: παρακαλῶ οὖν δέσποτα, ἵνα μνημονεύῃς μοι [μου?] εἰς τὰς ἁγίας σου εὐχάς.

mi odiava di un odio divino»[1]. Il verbo μισεῖν si incontra qualche volta anche in iscrizioni (Ditt., *Syll.*[3] 1268, 2,2) e papiri (Soc.41,22; P.Oxy. VI 902,17; VIII 1151,2). Troviamo il composto μισόθεος in Aesch., *Ag.*1090: μισόθεον μὲν οὖν, πολλὰ συνίστορα αὐτόφονα κακὰ καρατόμα, «invisa agli dei, conscia di stragi domestiche» (parole di Cassandra sulla casa degli Atridi); μισόθεος anche in Luc., *Tim.*35: καὶ μὴν εἰκὸς ἦν μισάνθρωπον μὲν εἶναί σε τοσαῦτα ὑπ' αὐτῶν δεινὰ πεπονθότα, μισόθεον δὲ μηδαμῶς, οὕτως ἐπιμελουμένων σου τῶν θεῶν, «che tu aborrissi gli uomini, era giusto, avendo sofferto per colpa loro cose tanto tremende; ma che aborrissi gli dèi, no, dal momento che essi si prendono in tal modo cura di te»[2]. Numerosi sono i composti con la radice μισ-[3]: μισόκαλος è ellenistico (Filone), μισοπόνηρος si trova a partire da Demostene e poi è attestato spesso. Molto antica è l'idea che si è odiati da Dio. Eolo respinge Ulisse dalla sua isola perché è un uomo ὅς κε θεοῖσιν ἀπέχθηται μακάρεσσιν. ἔρρ', ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπεχθόμενος τόδ' ἱκάνεις, «che gli dei beati odiano. Vattene, poiché qui pervenisti odiato dagli immortali» (Hom., *Od.*10,74 s.). Similmente ὤ μοι ἐγὼ σέο, τέκνον, ἀμήχανος· ἦ σε περὶ Ζεὺς ἀνθρώπων ἔχθαιρε θεουδέα θυμὸν ἔχοντα, «ahimé, figlio, nulla io ho potuto fare per te! Zeus odiò te più di tutti gli uomini; eppure avevi un cuore rispettoso degli dèi» (19,363 s.). L'idea che Zeus dona felicità al giusto e castigo all'ingiusto (Esiodo) è generale, ma ha in Eschilo un'impronta particolarmente severa. La esecrazione, il rifiuto, l'odio da parte della divinità sono da lui descritte in numerose espressioni (θεοστύγητος, *Coeph.*6,35; θεόπτυστος, *Sept. c. Theb.* 604; θεῶν στύγος, *Sept. c. Theb.*653; μίσημα θεῶν, *Eum.*73). All'odio divino si contrappone la θεοφιλία e l'aggettivo θεοφιλής (*Eum.* 869; *fr.* 350, 3). Prometeo è θεοῖς ἔχθιστος (*Prom.*37), Διὸς ἐχθρός (*Prom.*120, il suo contrario è διίφιλος), Clitemnestra è θεῶν στύγος (*Coeph.* 1028). La schiatta di Laio è Φοίβῳ στυγηθέν (*Sept. c. Theb.* 691). «Nella severa religione di Eschilo domina la δίκη (anche 'Zeus', potremmo dire) e, sullo sfondo di questa δίκη che signoreggia su tutto, spiccano i fatti oscuri dei tempi remoti, tramandati dalla storia sacra: sono uno στύγος, e le persone che li compiono sono nemici di Dio»[4].

In Sofocle il fondamento religioso della *dike* dominatrice non è così accentuato come in Eschilo, tuttavia, non è assente l'idea dell'essere odiati da Dio (*Oed. Tyr.*1345 s.: ἔτι δὲ καὶ θεοῖς ἐχθρότατον βροτῶν, «dei mortali il più inviso agli dei»; 1519: ἀλλὰ θεοῖς γ'

μισέω

[1] La traduzione: «Credevo che fosse innamorato di me. Ma egli mi odia, come se fosse un ordine divino» (C. ROBERT, *Szenen aus Menanders Komödien* [1908] 23) non rende esattamente l'espressione θεῖον μῖσος.

[2] Hermes dice a Timone secondo Luc., *Tim.*, 35: «Posso capire che tu sia un nemico degli uomini (μισάνθρωπος), dopo aver subito da essi tante e sì enormi ingiustizie, ma non concepisco come tu possa essere un nemico degli dèi (μισόθεος) che così benevolmente hanno cura di te». Si noti la contrapposizione di μισάνθρωπος a μισόθεος.

[3] Cfr. PASSOW, *s.v.* I composti con μισο- sono formati in antitetica analogia ai composti con φιλο-; Cfr. DEBR., *Griech. Wortb.* § 77.

[4] F. DIRLMEIER, θεοφιλία-φιλοθεΐα: Philol. 90 N.F. 44(1935)57 ss.; 176 ss.; cfr. specialm. 184-185. Affine, ma distinto, il motivo del nemico degli dèi, del θεομάχος, cfr. W. NESTLE, *Legende vom Tod der Gottesverächter*: Archiv für Religionswissenschaft 33 (1936) 246-269; anche H. WINDISCH: ZNW 31 (1932) 10 ss.

ἔχθιστος ἥκω, «eccomi: il più inviso agli dèi»; *Phil.*1031: ὦ θεοῖς ἔχθιστε). Euripide riprende la ricchezza lessicale di Eschilo, ma non la sua severa religiosità (*El.* 19.130.619.708; *Hel.* 74.903. 1678; *Heracl.*722; *Cyc.*396.602; *Tro.* 1213; *Med.* 468.1323; *Iph. Taur.* 948; *Suppl.*494). Qui si apre già la strada all'uso linguistico della commedia, nella quale l'inimicizia punitrice degli dèi non è più resa sul serio. Tuttavia resta l'idea, orientata più in senso etico, che gli dèi sono contrari a passioni riprovevoli (Eur., *Or.*708 s.: μισεῖ γὰρ ὁ θεὸς τὰς ἄγαν προθυμίας, μισοῦσι δ' ἀστοί, «il dio odia gli istinti troppo veementi e li odiano anche i cittadini»). Corrispondentemente si ha anche nella grecità l'imperativo etico, l'invito all'*odio* come rifiuto: ὕβριμ μείσει, «abbi in odio l'oltracotanza», si trova già nei *praecepta Delphica*[5]. θεοισεχθρία ricorre in Aristoph., *vesp.*418; Archippo completa: πανουργία τε καὶ θεοισεχθρία (*fr.*35 K). In Difilo, contemporaneo di Menandro, lo stomaco è θεοῖς ἐχθρά (*fr.*60,9 K). Per Xenarco i gamberi di mare sono θεοῖς ἐχθροί (*fr.*8 K). Nel linguaggio retorico il positivo θεοῖς ἐχθρός viene elevato spesso e volentieri al superlativo (sovente in Demostene). Comunemente μισόθεος si deve intendere come attivo: «odiatore degli dèi», θεοστυγής come passivo: «odiato da Dio» (θεοστυγής, *Rom.*1,30). Il termine μῖσος manca del tutto nel N.T., come propriamente l'idea di timore dell'odio della divinità. Per Epitteto, cfr. *diss.*1,18, 9: ἄνθρωπε, εἰ σὲ δεῖ παρὰ φύσιν ἐπὶ τοῖς ἀλλοτρίοις κακοῖς διατίθεσθαι, ἐλέει αὐτὸν μᾶλλον ἢ μίσει. ἄφες τοῦτο τὸ προσκοπτικὸν καὶ μισητικόν, «o uomo, se il tuo atteggiamento per gli altrui mali dev'essere contrario a natura, abbine compassione più che odio, ma lascia ciò che ti porta all'offesa e all'odio»; *diss.*2,22,34: καὶ ὑμῶν ὅστις ἐσπούδακεν ἢ αὐτός τινι εἶναι φίλος ἢ ἄλλον κτήσασθαι φίλον, ταῦτα τὰ δόγματα ἐκκοπτέτω, ταῦτα μισησάτω, ταῦτα ἐξελασάτω ἐκ τῆς ψυχῆς τῆς ἑαυτοῦ, «chi di voi ha sinceramente a cuore o di essere amico di qualcuno o di guadagnarsi l'amicizia di un altro, distrugga tali giudizi, li odî, li strappi dall'anima sua» (trad. R. Laurenti); *diss.* 3,4,6: τί οὖν σε ἐλοιδόρουν; ὅτι πᾶς ἄνθρωπος μισεῖ τὸ ἐμποδίζον, «perché dunque ti schernivano? Perché ognuno odia ciò che gli è d'ostacolo»; *diss.*3,24, 113: οὐ μισῶν· μὴ γένοιτο· τίς δὲ μισεῖ τὸν ἄριστον τῶν ὑπηρετῶν τῶν ἑαυτοῦ; «non perché mi odî: – non sia mai! – e chi odia il migliore dei suoi servi?»; *diss.*4,1,60: ὅταν ταῦτα φιλῶμεν καὶ μισῶμεν καὶ φοβώμεθα, ἀνάγκη τοὺς ἐξουσίαν αὐτῶν ἔχοντας κυρίους ἡμῶν εἶναι, «quando amiamo, odiamo o temiamo tali cose, è inevitabile che divengano nostri padroni coloro che ne dispongono». L'odio è semplicemente un sentimento umano che può e deve essere superato e dominato. È rimasto anche l'imperativo etico ταῦτα μισησάτω. Nei papiri ricorre μισεῖν: Soc.41,22; P.Oxy. VI 902,17; VII 1151,2 (φεῦγε πν[εῦμ]α μεμισιμένον, Χ[ριστό]ς σε διώκει).

Anche negli scritti ermetici troviamo abbastanza spesso μισεῖν; ad es. VI 6: τοιαῦτα τὰ ἀνθρώπεια ἀγαθὰ καὶ [τὰ] καλά, ὦ Ἀσκληπιέ, ἃ οὔτε φυγεῖν δυνάμεθα οὔτε μισῆσαι, «tali sono, o Asclepio, le cose che gli uomini giudicano buone e belle, e noi non possiamo né fuggirle né odiarle»; IX 4b: (detto di coloro che sono nella conoscenza [οἱ ἐν γνώσει ὄντες]): μισούμενοί τε καὶ καταφρονούμενοι καὶ τά-

[5] Ditt., *Syll.*³ III 1268; I 22.

χα που καὶ φονευόμενοι, «odiati, disprezzati ed anche messi a morte». Importante è anche IV 6 b: ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμα μισήσῃς, ὦ τέκνον, σεαυτὸν φιλῆσαι οὐ δύνασαι, «se tu, o figlio, non odi anzitutto il tuo corpo, non puoi amare te stesso». Espliciti precetti d'amore e proibizioni dell'odio, come pure la regola aurea, si trovano in alcuni scritti mandaici, dove indicano un tardo sincretismo e l'influenza cristiana. «O voi credenti e perfetti! Tutto ciò che è odioso a voi stessi, non fatelo neppure al vostro prossimo» (*Ginza* R. 1,150). «Tra voi non ci sia odio, invidia e discordia» (*Ginza* R. 2,1,61)[6].

2. *Antico Testamento e LXX*

a) *Avversione e inimicizia degli uomini fra di loro.* Anche nei LXX compare spesso il gruppo di vocaboli μισέω, μῖσος, μισητός e la locuzione μισητὸν ποιεῖν, per lo più per *śānē'* (sostantivo *śin'â*)[7]. Questo *odiare e aborrire* può essere di vario genere ed esprimersi in molteplici rapporti. In primo luogo la parola è usata per uomini che sono nemici l'uno dell'altro (a), ad es. *Gen.*26,27; *Iud.* 11,7; *2 Sam.* 5,8; 13, 22; 18,28 (cod. B); 22,18.41; *1 Reg.*22, 8 (= *2 Chron.*18,7). In un processo giudiziario si osserva se l'uccisore ha *odiato* oppure se il fatto è avvenuto preterintenzionalmente (*Deut.* 4,42; 19,4.6. 11; *Ios.*20,5). Spesso, parlando di un uomo che ha vissuto insieme con una donna, si dice che la odia, vale a dire che è stanco di lei (*Gen.*29,31.33; *Deut.* 21,15; 22,13.16; 24,3; *Iud.*14,16; 15,2; *2 Sam.*13,15; *Ecclus* 42,9; *Is.*54,6; 60, 15). È ovvio che di questo odio che divide gli uomini è oggetto anche il nemico politico (ad es. *Dan.*4,16; *1 Mach.* 7,26; 11,21; *4 Mach.*9,3)[8]. L'opposto di 'odiare' anche nell'A.T. è sempre 'amare': può essere che di due donne l'una ami l'altra *odi* (*Deut.*21,15; → n. 23 s.) oppure che l'amore si muti in odio (*Iud.*14,16; *2 Sam.* 13,15). Allora odiare equivale a *provare antipatia* (= non desiderare, *Deut.*22,13; 24,3; *Iud.* 14,16; 15,2), oppure a trattar male (*Deut.*21,15 ss.; *Is.*60,15), essere disamorato o non amare (*Ex.*20,5; *Deut.*7, 10)[9]. Tipico al riguardo è 2 Βασ. 13, 15: καὶ ἐμίσησεν αὐτὴν Ἀμνων μῖσος μέγα σφόδρα, ὅτι μέγα τὸ μῖσος, ὃ ἐμίσησεν αὐτὴν ὑπὲρ τὴν ἀγάπην ἣν ἠγάπησεν αὐτήν, «e Amnon la odiò d'un odio grande assai, e l'odio con cui l'odiò fu più grande dell'amore con

---

[6] Sulla regola aurea cfr.: *Tob.*4,15; *test. N.* (ebr.) 1,6 (Charles, p. 239); *Tg.J.* I *Lev.*19,18; *Hen. slav.* 61,1, ecc. (STRACK-BILLERBECK I 460).

[7] Nei LXX, e in quanto accertabile anche nei traduttori esaplarici, la radice *śn'* è resa con μισεῖν e derivati. Così è equiparato il contenuto concettuale dei vocaboli ebraico e greco. Soltanto negli scritti sapienziali, e precisamente in *Prov.*, appare più volte ἐχθρός e ἔχθρα per il participio e il sostantivo. Tre volte (*Prov.*16,3 [15,32]; *Is.*33,15; 54,6) μισεῖν sta per *m's*. A questa scelta di vocaboli potrebbe aver contribuito l'uguaglianza delle consonanti, di cui talvolta si è tenuto conto. Così in *Is.* 54,6 (cfr. 60,15) si parla della donna meno amata: qui è usato μισεῖν come in *Deut.*21,15 ss.; 24,3. Cfr. J. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* (1934) 128 s.

[8] 2 Βασ. 18,28 (cod. B): Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεός σου, ὃς ἀπέκλεισεν τοὺς ἄνδρας τοὺς μισοῦντας τὴν χεῖρα αὐτῶν ἐν τῷ κυρίῳ μου τῷ βασιλεῖ (meglio ἀντάραντας del cod. A, o ἐπαραμένους di Luciano). 2 Βασ. 22,18. 41 (= *Ps.*18): ringraziamento per la salvezza dai nemici, che 'odiano' l'avversario. H. BIRKELAND, *Der Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmendichtung* (1933) 29-30: «Per il suo genere appartiene (*Ps.*18 = 2 Βασ. 22,2-51) ai salmi individuali di ringraziamento, per il suo contenuto concreto è cantato da un re dopo una battaglia fortunata».

[9] Cfr. E. KÖNIG, *Hebr.-aram. Wörterbuch zum A.T.*[4-5] (1931) 467.

cui l'aveva amata». Anche altrove la parola 'amare' appare in opposizione a 'odiare' (ἀφαπᾶν/μισεῖν): 2 Βασ.19,7; *Prov.*13,24; *Eccl.*3,8; *Mich.*3,2; *Mal.*1, 2.3. Di fronte alle passioni che irrompono improvvisamente in questo mondo, si erge il comandamento di Dio di vincere l'odio: *Lev.*19,17: οὐ μισήσεις τὸν ἀδελφόν σου τῇ διανοίᾳ σου, ἐλεγμῷ ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου καὶ οὐ λήμψῃ δι' αὐτὸν ἁμαρτίαν, «non odiare il tuo fratello col pensiero tuo; riprendi, riprendi il tuo prossimo e non caricarti di peccato per cagion sua». L'ammonizione (ἐλεγμός) deve sostituire l'odio e le sue cattive conseguenze. Orientata nella stessa direzione è la successiva regola sapienziale di *Tob.*4,15a: καὶ ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς, «quel che hai in odio, non farlo a nessuno». In entrambi i casi si tratta di istruzioni circa il rapporto personale tra uomo e uomo, limitate originariamente all'ambito della propria comunità nazionale (*Lev.*19,17).

Più spesso che altrove il verbo si trova nei Salmi e nella letteratura sapienziale (soprattutto nei Proverbi e nell'Ecclesiastico!). Nei Salmi si parla spesso di nemici che *odiano* l'orante. Dio può salvare dallo strapotere dei nemici; per questo lo si prega (*Ps.*25,19; 69,15) e ringrazia (*Ps.*18,18; 106,10). Lo stesso Jahvé aiuta chi lo prega, annientando il nemico (*Ps.*18,41; 21,10). Forse qui si tratta di 'salmi regali', rivolti contro nemici esterni, che considerano il contrasto tra nazioni anche come un contrasto di fede [10]. In un gruppo di salmi del tutto differenti appare la distinzione tra malvagi e giusti. Il malvagio odia il giusto (34,22; 36,2.3; 86,17; *Prov.*29, 10), anche senza motivo (35,19; 69,5); ma anche qui si fa strada la certezza (cfr. la dottrina sapienziale) che «la disgrazia ucciderà l'empio, ma coloro che odiano il giusto ne pagano il fio» (*Ps.* 34,22). Dalla fede nell'elezione consegue l'unione tra l'azione di Dio e il destino d'Israele, come pure la convinzione che i nemici d'Israele sono anche nemici di Dio (*Num.*10,35; *Deut.*7,15; 30,7; 33,11; *Ps.*89,24; 105,25; 129,5; *Tob.*13,14 = LXX: ἐπικατάρατοι πάντες οἱ μισοῦντές σε, «maledetti tutti quelli che ti odiano».

b) *L'odio di Dio*. Nel pensiero veterotestamentario ricorre l'idea che Dio può odiare, e che odia effettivamente. Che Dio odi il culto straniero e la falsa religione, è un principio fondamentale della predicazione biblica (*Deut.*12, 31; 16,22; *Ier.* 44,4; *Ez.* 23,28, LXX cod. A). I profeti mettono il culto senza l'obbedienza del cuore sullo stesso piano del culto degli idoli: Dio lo odia (*Am.*5,21; *Os.*9,15; *Is.*1,14; 61,8; *Zach.* 8,17; *Mal.*2,13). Perciò sono particolarmente odiosi a Dio l'idolatria e il falso culto. Nella dottrina sapienzale soprattutto ἀσέβεια, ἀδικία e ὑπερηφανία sono oggetto dell'odio di Dio. *Sap.*14, 9s., riferendosi al culto degli idoli, dice che Dio è nemico tanto dell'empio quanto della sua empietà e che l'opera sarà punita insieme a colui che

---

[10] Così giustamente afferma H. BIRKELAND, *l.c.* I Salmi si dividono in vari gruppi, che non debbono essere interpretati sulla base di uguali presupposti. Cfr. anche H. GUNKEL, *Ausgewählte Ps.* (1917) e *Ps.-komm.* (1926); S. MOWINKEL, *Psalmenstudien* 1 (1921). Lo stretto legame tra pensiero nazionale e religioso appare specialmente nel ψ 44; cfr. v. 23: «per te siam messi a morte ogni giorno, siamo considerati pecore da macello» (età dei Maccabei?).

l'ha compiuta. Lapidario è l'enunciato di *Iudith* 5,17: θεὸς μισῶν ἀδικίαν. Secondo *Ecclus* 10,7 la superbia (ὑπερηφανία) è odiata da Dio e dagli uomini. La dottrina sapienzale si attiene all'affermazione che Dio odia il peccatore e lo ripaga dei suoi peccati (*Ecclus* 12,6; 27,24 LXX). L'odio di Dio è ripudio e lotta contro il peccato, giudizio e rappresaglia per il peccatore. A volte appare l'idea dell'amore: Dio ama tutte le sue creature e ha riguardo per tutte, perché è il Signore della vita (*Sap.*11,24-26)[11]. Questa idea dell'amore ha forma e basi ellenistiche (cfr. 12,1), perciò richiama alla mente la filosofia greca; ma d'altra parte è in chiaro rapporto di dipendenza con la predicazione biblica della 'conversione' (μετάνοια, 11,23)[12]. *Prov.*6,16-19 enumera le membra dell'uomo che diventano abominevoli per Jahvé, il quale deve odiarle. I LXX dicono – differenziandosi dal T.M. – che lo stolto (ἄφρων) e l'empio (παράνομος) «si rallegra di tutto ciò che il Signore odia» (χαίρει πᾶσιν οἷς μισεῖ ὁ κύριος, 6,16). Un'elencazione analoga di cattive qualità e opere, odiate da Jahvé, si trova in *Prov.*8,13 (φόβος κυρίου μισεῖ ἀδικίαν)[13]. *Ecclus* 15,11 ammonisce: «Ciò che Dio odia, tu non farlo» (i LXX leggono ποιήσεις e ποιήσει).

Come Dio, così anche i giusti odiano il male. L'esortazione a odiare il male (*Ps.*97,10; *Ecclus* 17,26) e la naturalezza con cui si parla di quest'odio del giusto sono caratteristici del pensiero biblico (*Ex.* 18,21; *Iob* 34,17; *Am.*5,15; *Is.*33,15; *Ps.*97,10; 119,104; 128; 163; *Prov.*8,13; 13,5; 28,16; *Ecclus* 17,26; 19,6; 25,2; 27,24 LXX). Se il giusto dell'antica alleanza odia il male, quest'odio non è un sentimento naturale del cuore umano, ma l'appassionato rifiuto del male o del malvagio, che Dio stesso ha respinto. Il saggio sta, con il suo odio, dalla parte del giudizio divino[14]. In questo rifiuto santo e ap-

---

[11] ἐν ἴσῳ γὰρ μισητὰ θεῷ καὶ ὁ ἀσεβῶν καὶ ἡ ἀσέβεια αὐτοῦ. καὶ γὰρ τὸ πραχθὲν σὺν τῷ δράσαντι κολασθήσεται (*Sap.* 14,9 s.); μισητὴ ἔναντι κυρίου καὶ ἀνθρώπων ὑπερηφανία, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων πλημμελὴς ἡ ἀδικία (*Ecclus* 10,7); ὅτι καὶ ὁ ὕψιστος ἐμίσησεν ἁμαρτωλοὺς καὶ τοῖς ἀσεβέσιν ἀποδώσει ἐκδίκησιν (*Ecclus* 12,6); ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα καὶ οὐδὲν βδελύσσῃ ὧν ἐποίησας οὐδὲ γὰρ ἂν μισῶν τι κατεσκεύασας (*Sap.*11,24).

[12] Sulle caratteristiche storico-religiose di *Sap.* 11,24-16 cfr. C.L.W. GRIMM, *Ex. Handbuch zu den Apokr. des A.T.* VI (1860) 217-218; E.K. DIETRICH, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im A.T. und im Judentum* (1936) 242-269; E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum* (1938) 204.

[13] *Prov.*8,13, LXX: φόβος κυρίου μισεῖ ἀδικίαν, ὕβριν τε καὶ ὑπερηφανίαν καὶ ὁδοὺς πονηρῶν. μεμίσηκα δὲ ἐγὼ διεστραμμένας ὁδοὺς κακῶν. Cfr. anche *Ex.*18,21: ἄνδρας δυνατοὺς θεοσεβεῖς ἄνδρας δικαίους μισοῦντας ὑπερηφανίαν, e *Ecclus* 10,7: μισητὴ ἔναντι κυρίου καὶ ἀνθρώπων ὑπερηφανία (cfr. → n. 7).

[14] Frequente è nei Salmi l'odio che separa dagli empi: ψ 25,5: ἐμίσησα ἐκκλησίαν πονηρευομένων καὶ μετὰ ἀσεβῶν οὐ μὴ καθίσω; 100,3: ποιοῦντας παραβάσεις ἐμίσησα; 118,113: παρανόμους ἐμίσησα καὶ τὸν νόμον σου ἠγάπησα; 138,21 s.: οὐχὶ τοὺς μισοῦντάς σε, κύριε, ἐμίσησα καὶ ἐπὶ τοῖς ἐχ-

passionato consiste la peculiarità storico-religiosa dell'ethos biblico, anche se ancora ristretto entro limiti e barriere veterotestamentarie; nell'A.T. la vera inclinazione al peccato non è vista in modo radicale, né si fa una separazione sufficientemente netta tra il male come forza e come agente umano. Il rifiuto separa, sì, da chi fa il male, ma non dà forza per superarlo. Quindi μισεῖν e ἀγαπᾶν nella letteratura sapienziale sono due poli in costante contrapposizione. L'uomo pio ama il bene e odia il male; l'empio invece ama il male e odia il bene (*Mich.*3,2). Così nello stile sapienzale oggetto di μισεῖν è la παιδεία (ψ 49,17; *Prov.* 5,12), la αἴσθησις (*Prov.*1,22), la σοφία (*Prov.*1,29), l'ἔλεγχος (*Prov.* 12,1), l'ἐλεγμός (*Ecclus* 21,6), la ἀλήθεια (*Prov.*26,28). S'intende non tanto un sentimento, quanto piuttosto il rifiuto da parte della volontà e dell'azione[15]. È proprio di questo stile sapienziale che amare e odiare, come poli contrapposti, ricorrano in un senso improprio e non psicologico, come rinvio a ciò che sta dietro ai due vocaboli; ad es. *Prov.*13, 24: ὃς φείδεται τῆς βακτηρίας, μισεῖ τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ὁ δὲ ἀγαπῶν ἐπιμελῶς παιδεύει, «chi risparmia il bastone odia il proprio figlio; chi invece lo ama si premura di correggerlo»; 14, 20: φίλοι μισήσουσιν φίλους πτωχούς, φίλοι δὲ πλουσίων πολλοί, «(persino) gli amici hanno in uggia gli amici poveri, ma gli amici dei ricchi sono numerosi»; 19,7: πᾶς ὃς ἀδελφὸν πτωχὸν μισεῖ, καὶ φιλίας μακρὰν ἔσται, «chiunque ha in uggia il fratello povero è ben lontano dall'amicizia»; cfr. anche 29,24: μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν. *Odiare* qui significa respingere, rifiutare, e indica l'atto di chi si allontana da una cosa che gli appare meschina e falsa.

c) *L'odio verso Dio e gli uomini pii.* Come Dio odia il male, come il giusto odia l'empio, così dall'altra parte si ha l'odio dell'uomo contro Dio, degli empi contro i giusti. Dio colpisce i misfatti dei padri nei figli fino alla terza e quarta generazione, quando si tratta di coloro che lo odiano (τοῖς μισοῦσίν με, *Ex.*20,5; *Deut.*5,9; 7,10; 32,41.43). Si può amare Jahvé, ma lo si può anche odiare. Si odia Dio passando sopra deliberatamente ai suoi comandamenti e non tenendo conto della sua volontà, schernendo e perseguitando i giusti. L'odio contro Dio è così un segno di rifiuto e di ostinazione. La preghiera del salmista è rivolta contro i nemici di Dio, che lo odiano (*Ps.*68,2; 74,4.23; 83,3). Il *Ps.*

θροῖς σου ἐξετηκόμην; τέλειον μῖσος ἐμίσουν αὐτούς, εἰς ἐχθροὺς ἐγένοντό μοι.

[15] Parimenti rifiuto e disprezzo, non tanto odio nel significato psicologico moderno, si ha in *Prov.*15,10[b]: οἱ δὲ μισοῦντες ἐλέγχους τελευτῶσιν αἰσχρῶς; 15,27[b]: ὁ δὲ μισῶν δώρων λήμψεις σῴζεται; 17,9[b]: ὃς δὲ μισεῖ κρύπτειν, διίστησιν φίλους καὶ οἰκείους. Significativo è anche *Prov.*29,24: ὃς μερίζεται κλέπτῃ, μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.

139,21 dice: «Non dovrei io odiare, non dovrei aborrire coloro che ti odiano, che si oppongono a te?». *Prov.* 9,8, LXX, raccomanda: μὴ ἔλεγχε κακοὺς ἵνα μὴ μισῶσίν σε· ἔλεγχε σοφὸν καὶ ἀγαπήσει σε, «non riprendere i malvagi, perché non ti odino; riprendi il saggio, e ti amerà». Il Salterio e i Proverbi descrivono i nemici dei pii presentandone la potenza e il grande numero, l'irragionevolezza dei misfatti e i malvagi sentimenti, per i quali rendono male per bene (*Ps.*34,22; 35,19; 38,20 s.; 69,5; 86,17; *Prov.*29,10).

d) *L'odio verso i fratelli.* In generale l'odio per i fratelli è proibito tanto nell'A.T. (*Lev.*19,17; *Deut.*19,11) quanto nella tradizione rabbinica. *S. Lev.*19,17 (352 a) ingiunge espressamente: «La Scrittura ammaestrando dice: 'nel tuo cuore'; io parlo soltanto dell'odio che è nel cuore»[16]. In *S. Deut.*186 s. a 19,11, si esprime il timore che la trasgressione del comandamento dell'amore porti con sé la trasgressione della proibizione di odiare; ne conseguono vendetta ed ira, e infine spargimento di sangue. Nello stile della predicazione sapienziale *Ab.*2,16 afferma: «R. Jehoshua (c. 90) ha detto: Un occhio invidioso e l'istinto malvagio e l'odio per gli uomini rovinano l'uomo (cfr. *Ecclus* 30,25)». *Ab.R.Nathan* 12 (M) (a proposito del detto di Hillel in *Ab.*1,12: «ama gli uomini»): «Ciò insegna che gli uomini si debbono amare, e non odiare, perché questo troviamo negli uomini della generazione della dispersione: dato che si amavano l'un l'altro, Dio non volle annientarli, ma li disperse ai quattro venti nel mondo. Ma la gente di Sodoma, poiché si odiavano l'un l'altro, Dio li cancellò da questo mondo e da quello futuro». *Derek Ereṣ* 11: «R. Eliezer ha detto: Chi odia il suo prossimo va annoverato tra gli spargitori di sangue (*Deut.*19,11)»[17].

3. *Il giudaismo palestinese*

Ma come nell'A.T., così anche nella tradizione rabbinica vi è un odio che è permesso, anzi ingiunto[18]. *Ab. R. Nathan* 16 (verso la fine) elenca, come persone da odiare, gli epicurei (liberi pensatori), i seduttori, gli istigatori e i delatori (traditori). Ci si richiama al riguardo esplicitamente alle parole di David in *Ps.*139,21 s.[19]. L'opposto comandamento dell'amore, in *Lev.*19,18, viene limitato: se uno agisce come agisce il suo popolo, devi amarlo; se no, non devi amarlo. *Jomà b.* 22 b-23 a riporta come detto di R. Johanan († 279) in nome di R. Shimeon b. Josadak (225) quanto segue: l'allievo di uno scriba che non si vendica come un serpente e non serba odio (per un'offesa ricevuta) non è un (vero) allievo di uno scriba. *Lev.*19,18 in questo caso è espressamente attenuato («non per una

[16] STRACK-BILLERBECK I 364.

[17] Cfr. *1 Io.*3,15: πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.

[18] STRACK-BILLERBECK I 364-366.

[19] In *T. Sbab.*13,5 si discute se si debbano salvare dal rogo i libri degli eretici, dato che in essi vi era il nome di Dio. Anche qui si ricorre a *Ps.*139,21 s. Cfr. anche *Shab.b.* 116 a.

offesa personale»). *S.Lev.* 19,18 (352a) fa anche distinzione fra la vendetta e l'ira, proibite verso i figli del popolo, ma permesse verso gli altri.

Secondo *Jomà b.* 9b, il secondo santuario (il tempio di Erode) è stato distrutto perché c'era in esso un irragionevole odio, che pesa tanto quanto i peccati del culto idolatrico, della lussuria e dello spargimento di sangue (secondo *T.Men.* 13,22, invece, il secondo tempio è stato distrutto perché si amava mammona e perché uno odiava l'altro). Al riguardo si è accennato al fatto[20] che lo stesso giudaismo ha considerato tra i peggiori peccati del popolo nei decenni precedenti la distruzione del tempio l'astio furtivamente serpeggiante. Si veda anche *Ps. Sal.* 7,1: μὴ ἀποσκηνώσῃς ἀφ' ἡμῶν, ὁ θεός, ἵνα μὴ ἐπιθῶνται ἡμῖν οἳ ἐμίσησαν ἡμᾶς δωρεάν, «non allontanarti da noi, o Dio, perché non ci assalgano coloro che ci odiano senza motivo»; oppure 12,6: φυλάξαι κύριος ψυχὴν ἡσύχιον μισοῦσαν ἀδίκους, «il Signore custodisca l'anima tranquilla che ha in odio gli ingiusti». È importante ricordare la lotta contro l'odio nell'apocalittica. Il Testamento di Gad è pieno di ammonimenti del genere: «Non lasciatevi sedurre mai dallo spirito dell'odio. In tutte le parole umane esso è cattivo» (3,1). «Guardatevi dall'odio, figli miei! Perché esso commette peccato anche verso il Signore. Non ascolta il comandamento dell'amore del prossimo e pecca contro Dio» (4,1). «Malvagio è l'odio, è sempre insieme alla menzogna, combatte contro la verità» (5,1). «Ora, figli miei, ognuno ami il suo fratello ed estirpi l'odio dal suo cuore. Amatevi nei fatti, nelle parole e nel sentimento» (6,1). Proprio questo superamento dell'odio e questa educazione all'amore fraterno hanno un'importanza particolare. «Amatevi di cuore. E se uno pecca contro di te, diglielo con calma. Togli via in tal modo il veleno dell'odio. Non serbare l'inganno nella tua anima. Se egli confessa e si pente, perdonalo. E se nega, non litigare con lui. Altrimenti egli giura anche, e tu sei doppiamente colpevole» (6,3-4)[21]. Analogo è il tenore apocalittico di *Od.Sal.* 7,20: «L'odio sarà spazzato via dalla terra e sarà sotterrato insieme all'invidia».

4. *Filone*

L'uso linguistico di Filone si avvicina al pensiero greco. In lui sono numerosi i composti con la radice μισ-: μισάδελφος, μισάλληλος, μισανθρωπία, μισάνθρωπος, μισάρετος, μισογύναιος, μισόκαλος, μισόπολις, μισοπονηρία, μισοπονηρός, μισοπονία, μισοτεχνία. Spesso usa μισεῖν e μῖσος. Detto di Dio, *leg.all.* 3,77: ὥσπερ οὖν ἡδονὴν καὶ σῶμα ἄνευ μεμίσηκεν αἰτιῶν ὁ θεός, «Dio ha dichiarato che il piacere e il corpo sono da odiarsi, anche senza un esplicito motivo» (cfr. Corp. Herm. 4, 6b); *rer.div.her.* 163: οὐκοῦν ὁ φιλοδίκαιος θεὸς ἀδικίαν βδελύττεται καὶ μεμίσηκε στάσεως καὶ κακῶν ἀρχήν, «Dio detesta e odia l'ingiustizia, che è principio di turbolenza e di mali»; *spec. leg.* 1,265: Dio odia l'arroganza (μισοῦντος ἀλαζονείαν). Dell'odio detestabile in *Deus.imm.* 143 si dice: ταύτην τὴν ἀτραπὸν μισεῖ καὶ προβέβληται καὶ φθείρειν ἐπιχειρεῖ πᾶς ὁ σαρκῶν ἑταῖρος, «questo cammino insolito è oggetto d'odio, d'attacchi e di tentativi di sovversione da parte d'ogni compagno della carne». στέργειν e μισεῖν sono contrapposti nel racconto di Giuseppe e dei fratelli: *Ios.* 5: μισοῦντες ὅσον ἐστέργετο · τὸ δὲ μῖσος οὐκ ἐξελάλουν, ἀλλ' ἐν ἑαυτοῖς ἐταμίενον, «odiandolo quanto era amato; il loro o-

[20] STRACK-BILLERBECK I 642.

[21] Cfr. G.F. MOORE, *Judaism* II 155.

dio però non lo esprimevano ma lo conservavano in se stessi». In *spec.leg.* 3,101: καὶ στέργοντας μὲν εἰς ἀνήκεστον ἔχθραν μισοῦντας δὲ εἰς ὑπερβάλλουσαν εὔνοιαν ἄξειν ὑπισχνούμενα. Una spiegazione della frase veterotestamentaria sulla donna 'amata' e 'odiata', in *rer. div. her.* 4,7; *leg. all.* 2, 47 s.; *sacr. A.C.* 20; *poster. C.* 63; *mut. nom.* 254. In *leg.all.* 2,47 s., i passi di *Gen.* 29,31 e *Deut.* 21,15 s. sono interpretati nel senso che la virtù (ἀρετή) è naturalmente odiata nella generazione mortale, ma Dio la onora e all'odiata concede il primogenito. «Giacché questo primo e perfettissimo prodotto è quello della virtù odiata; invece il prodotto del piacere amato è l'ultimo». Odio, paura e vergogna (μῖσος, φόβος, αἰδώς) insieme sono indicati, in *fug.* 3 e 23, come motivi della fuga. Del comando di odiare parla *congr.* 85: παραγγέλλων μισεῖν τὰ ἔθη καὶ τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν, «ingiungendo di odiarne i costumi, le leggi, le consuetudini». L'uomo deve odiare le passioni della fanciullezza e i vizi dell'età adulta. *rer.div.her.* 43: εἰρωνείαν γὰρ μισεῖν ἀκαταλλάκτως ἐπαιδεύθημεν, «fummo educati ad odiare irremissibilmente la dissimulazione». *spec. leg.* 4, 170: καὶ μισεῖν ὡς ἐχθρὸν καὶ μέγιστον κακὸν ἀλαζονείαν, «e odiare la iattanza come nemico e massimo male». La conversione dall'odio all'amore è ricordata in *som.* 2,107-108: «se tornando a poco a poco a diventare migliore... annuncia ciò che ha compreso esattamente attraverso la sua sofferenza, che cioè appartiene a Dio (*Gen.* 50,19) e non più ad alcuna creatura riconoscibile con i sensi, i suoi fratelli stringeranno con lui patti di riconciliazione, muteranno l'odio in amore e la malevolenza in benevolenza...». Si deve tener conto anche del gruppo semantico affine, formato con ἔχθρα, che si differenzia da μῖσος come la parola *inimicizia* da *odio*; Soph., *Ant.* 523: οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν, «sono nata non per odiare, ma per amare». In *ep.Ar.* 225 si domanda: πῶς ἂν καταφρονοίη τῶν ἐχθρῶν; «come può disprezzare i nemici?», e la risposta è la seguente: ἠσκηκὼς πρὸς πάντας ἀνθρώπους εὔνοιαν καὶ κατεργασάμενος φιλίας λόγον οὐθενὸς ἂν ἔχοις, τὸ δὲ κεχαριτῶσθαι πρὸς πάντας ἀνθρώπους καὶ καλὸν δῶρον εἰληφέναι παρὰ θεοῦ τοῦτ' ἐστὶ κράτιστον. Tanto la grecità quanto il tardo giudaismo conoscono in parte le conseguenze dannose dell'odio, dell'inimicizia e dell'invidia; si esige il superamento di queste passioni mediante la ἀγάπη, la φιλία e la εὔνοια; si conosce anche l'odio etico come distacco dell'uomo dal male. L'ellenismo parla anche della virtù odiata, ha quindi l'intuizione di una dissonanza tra il comandamento divino e l'essere umano, ma rompe (con l'ermetica e con Filone che si pongono in antitesi col corpo: μισεῖν τὸ σῶμα), l'unità esistenziale dell'uomo in quanto creatura. La novità che viene a noi nel N.T. è il Cristo come concreta realtà dell'amore divino e reale superamento dell'odio. Qui l'odio è vinto dal dono e dall'esigenza esclusiva della ἀγάπη (εὔνοια, *Eph.* 6,7).

5. *Odio e odiare nel N.T.*

a) *L'avversione reciproca degli uomini.* Nel N.T. ricorre soltanto μισέω (non μῖσος né μισητός né μισητὸν ποιεῖν), e anche qui (come nei LXX) in varie gradazioni. Prima di tutto la parola significa *avversione personale di uomo a uomo* (senza sfondo religioso). Quando Gesù, in *Mt.* 5,43, si richiama alle parole «amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico», vuol ricordare nella prima parte il comandamento dell'a-

more del prossimo (*Lev.*19,18), a cui il giudaismo aveva posto molte limitazioni; ma della seconda parte non abbiamo alcuna attestazione. «Nell'insieme dovrebbe trattarsi di una massima popolare, sulla quale l'israelita medio ai tempi di Gesù doveva basare il suo comportamento verso amici e nemici»[22]. Gesù, dunque, cita una determinata interpretazione dell'A.T., non l'A.T. stesso. Egli proibisce assolutamente ai suoi discepoli di rendere odio per odio: «Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi hanno in odio» (*Lc.*6,27); fa obbligo ai discepoli di amare ogni uomo, anche il nemico; non conosce un odio sacro contro determinati uomini. In tal modo Gesù pone allo scoperto una funesta spaccatura dell'A.T. e soprattutto del giudaismo. Un'altra colorazione riceve la coppia di opposti ἀγαπᾶν/μισεῖν in *Mt.*6,24; *Lc.*16,13, dove in corrispondenza all'uso linguistico di *Deut.*21,15-17 e *Ex.r.*51 (104) significa *preferire* (*essere affezionato*) e *posporre* (*disprezzare*)[23]. Qui si tratta di un preciso ebraismo, che ritorna anche nella condizione posta per seguire Gesù (*Mt.*10,37: ὁ φιλῶν ... ὑπὲρ ἐμέ, «colui che ama ... più di me», *Lc.*14,26: καὶ οὐ μισεῖ, «e non odia»)[24].

b) *L'odio verso la comunità di Dio.* I vangeli parlano dell'odio presente (*Lc., Io.*) e di quello futuro (specialmente *Mt.* e *Mc.*) che perseguita la comunità di Dio. Già nella storia lucana dell'infanzia i giusti sono combattuti dall'ostilità e dall'odio (1,71) e nel discorso, parimenti lucano, della montagna l'essere odiati appare come il destino dei discepoli (6,22.27). Nella profezia di Gesù il μισεῖν acquista anche un significato teologico, divenendo sinonimo della persecuzione e segno del futuro apocalittico (*Mt.*10,22; 24,9; *Mc.*13,13;*Lc.*21,17). La venuta di Gesù significa dunque, secondo la tradizione sinottica, salvezza dall'odio (*Lc.*1,71), vittoria su di esso (*Lc.*6,22.27), ma anche crescita dell'odio (*Mt.*10,22; 24,9 s.)[25].

---

22 STRACK-BILLERBECK I 353.

23 Già l'A.T. fa distinzione tra *'ăhûbâ* e *ś^enû'â*, l'amato e l'odiato, cioè l'amato ed il meno amato (*Deut.*21,15-17). Lo stesso fa pure la tradizione in *Ex.r.*51,6 a 38,21: «Perché si chiama Sinai il monte dove è stata data la legge? Perché Dio trascurò quelli che stanno in alto (*śn'*) ed amò gli umili (*'hb*)». Cfr. STRACK-BILLERBECK I 434; J. LAGRANGE, *Evangile selon Luc* (1921) 408-409.

24 R. BULTMANN, *Trad.* 172 s.; KITTEL, *Probleme* 54-55; ID., *Das Urteil des N.T. über den Staat*: ZsystTh (1937) 671-672; J. DENNEY, *The word «Hate» in Lk.14,26*: ExpT (1909) 41 s.; W. BLEIBTREU, *Paradoxe Aussprüche Jesu*: Theol. Arbeiten aus dem wissenschaftlichen Predigerverein der Rheinprovinz, NF 20 (1926) 15-35; sul confronto di *Lc.*14,26 con *Mt.*10,37 cfr. anche ZAHN, *Lk.*554, n. 50; A. v. HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu* (1907) 12. Giustamente KITTEL, *Probleme* 54 s., dice: «Il giudeo-cristiano della tradizione di Matteo ancora una volta ha reso l'originaria parola aramaica di Gesù più liberamente, ma esattamente: ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμέ, mentre nella forma lucana anche questa volta si sente lo scrittore non palestinese, che si attiene scrupolosamente, pedantemente, alla forma originale della sua tradizione».

25 Si noti la crescita dell'odio nel futuro; i discepoli saranno odiati da tutti (*Mt.*10,22:

c) *L'odio quale condizione per la sequela di Gesù.* Non si può peraltro non essere colpiti dalla condizione richiesta per seguire Gesù in *Lc.*14,26 (*Mt.* 10,37); *Io.* 12,25. «L'odio contro tutti coloro che abbiamo il dovere di amare, compresa la nostra anima, è la condizione di quella comunione con Gesù che è cooperazione con lui»[26]. Non si tratta di odio nel senso psicologico della parola, ma di cosciente rifiuto, distacco e rinuncia (καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ), come nell'uso linguistico della letteratura sapienziale dell' A. T.[27]. Chi si mette al seguito di Gesù non dev'essere legato ad altri o ad altra cosa, ma esclusivamente a lui. Con la parola *odio* si esige la separazione; con l'ammonimento a non 'amare di più' qualcuno o qualcosa si esige la prova del discepolo. Questa rinuncia non può essere intesa in senso psicologico o fanatico, ma dev'essere presa in senso pneumatico e cristocentrico.

d) *L'odio riprovante di Dio.* Anche l'immagine dell'odio voluto da Dio fa pensare all'A.T. In *Rom.*9,13, nel contesto della dottrina dell'elezione, è citato *Mal.*1,2 s.: «Ho amato Giacobbe e odiato Esaù». Ma le parole del profeta non servono alla presunzione particolaristica della propria elezione, bensì esprimono la libera decisione di Dio, che si attua indipendentemente dagli uomini. L'amore di Dio è il mistero della sua scelta, l'odio di Dio l'enigma dell'indurimento da lui operato. Il μισεῖν di Dio rientra nell'ambito delle sue prerogative di signore e di giudice. *Apoc.* 2,6 parla dell'odio di Gesù e della comunità di Efeso per le opere dei Nicolaiti. Odio è qui separazione e rifiuto, punizione e condanna. Nello Spirito di Dio la comunità si accinge a rifiutare la seduzione[28]. Perciò è comprensibile anche che *Hebr.*1,9 applichi la parola del salmista alla sovranità di Gesù Cristo: ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν, «hai amato la giustizia e odiato l'iniquità» (*Ps.*45,8). Gesù Cristo ha professato la giustizia, ha respinto l'iniquità. In tal modo è descritto il ministero di Cristo in quanto giudice e signore[29].

ὑπὸ πάντων; 24,9: ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν; 24,10: καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους; *Mc.*13,13; *Lc.*21,17: ὑπὸ πάντων).

[26] SCHLATTER, *Komm.Lk.* 243.

[27] Si può dunque mettere insieme μισεῖν τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ (*Lc.*14,26) e [ἀπ]αρνεῖσθαι ἑαυτόν (*Lc.*9,23). Il rinnegamento di se stessi diventa un rinnegamento della propria vita. A PLUMMER, *St. Luke*: ICC[5] 1922 (1928) 364; buona la perifrasi di J. LAGRANGE, *Evangile selon Luc* (1921) 408-409: 'odiare' vuol dire apparire nemico della causa di Dio.

[28] L'odio, come contrapposizione all'amore da praticarsi tra i fedeli, significa la netta separazione dal mondo; in esso vengono in certo modo compresi anche i Nicolaiti, dato che la comunità si separa da essi nell' 'odio' (LOHMEYER, *Apok.*21). J. BEHM: N.T. Deutsch III 8, parla di rifiuto per santa intolleranza.

[29] Anche se *Hebr.*1,9 non esclude il Gesù storico, gli aoristi parlano però del regno eterno del Cristo glorioso. Cfr. O. MICHEL, *Komm. z.Hebr.* (1936) *ad l.*; H. WINDISCH, *Hbr.*[2] (1931) *ad l.*

c) *Amare e odiare in Giovanni.* La contrapposizione ἀγαπᾶν/μισεῖν tocca il vertice nel pensiero giovanneo. Il moto d'amore divino (ἀγάπη) tocca qui anche il moto cosmico dell'odio (μῖσος). Ambedue sono pensati in modo così esclusivo e comprensivo, da scoprire la essenza di Dio e del mondo. In questo odio del mondo verso Dio, verso il Cristo e verso i discepoli e la comunità consiste il vero peccato di omicidio, la separazione tra la luce e le tenebre[30]. Chi fa il male odia la luce e non viene alla luce, perché non siano riprovate le sue opere (3,20). Odiare la luce significa essere accecato e traviato dalla forza delle tenebre. Non si odia, dunque, di propria iniziativa. Odiare significa vivere nella inimicizia e nel rifiuto della luce ed evitare la sfera della luce. Se comprendiamo rettamente Giovanni, quest'odio abissale è l'opposto del fatto che Dio è luce e amore; proprio perché Cristo è la luce del mondo e l'evento dell'amore di Dio, cresce anche l'odio e la resistenza del mondo. Nella parola 'odiare' si cela il mistero del male: il mondo odia Gesù (7,7; 15,18); odiando Gesù, odia anche Dio (15,23 s.) e i discepoli (15, 18; 17,14; *1 Io.*3,13). Colui che vive nella sfera della luce sarà necessariamente oggetto dell'odio delle tenebre; chi invece non vive nella sfera della luce non può essere odiato (7,7). Così l'ammonizione ripetuta della *1 Io.* a non odiare il fratello acquista un particolare peso teologico: chi odia il fratello non è nella sfera della luce, ma in quella delle tenebre (*1 Io.*2,9.11; 3,15; 4,20). Come si manifesti quest'odio dei fratelli, la lettera non dice; ma intende dire che vi è una potenza delle tenebre che determina il rapporto con il fratello. L'odio diventa una potenza demonico-metafisica.

Non va dimenticato però che accanto a questo profondo concetto di μισεῖν è presente in Giovanni la tradizione antica; così in *Io.*19,25 si avverte l'esigenza sinottica riguardante la sequela, in *Io.* 15,25 un lamento del salmista (*Ps.*35, 19; 69,5, salmo di lamentazione), in *Apoc.*2,6 il collegamento con l'odio sacro dell'A.T.

f) *Rom.*7,15. Nel contesto della descrizione della servitù dell'uomo sotto la legge cadono le parole di *Rom.*7,15: «Quello che io opero non lo so; infatti non ciò che voglio io faccio, ma ciò che odio, questo faccio». θέλειν e μισεῖν qui si corrispondono: la volontà positiva e negativa dell' ἐγώ non basta

[30] È significativo che *1 Io.*2,15 non esorti all'odio (magari usando μισεῖτε), ma che con la perifrasi μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ venga a porre ai discepoli una nuova esigenza, riferita al concetto di cosmo. Un confronto tra *Lc.*14,26 e *1 Io.*2,15-17 illumina il rapporto tra i sinottici e Giovanni. Nonostante l'affinità, tra Vangelo e Apocalisse esistono anche certe differenze nell'uso linguistico, come mostra ad es. l'uso di μισεῖν (*Apoc.* 2,6). Inoltre la tradizione sinottica si riflette chiaramente nel IV Vangelo (cfr. *Io.* 12,25; 15,25).

all'azione, ma è sotto la costrizione del peccato (7,17) e della carne (7,18), che si dimostrano più forti. Forse non a caso qui μισεῖν indica il rifiuto da parte dell'ἐγώ, diversamente da Epict.2,26, 4: ὃ θέλει οὐ ποιεῖ καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ, «quel che vuole non lo fa, e fa quel che non vuole». La legge non solo educa l'uomo a non volere, ma anche a odiare e a respingere (μισεῖν)[31].

g) *La multilateralità del concetto*. Più profano è l'uso di μισεῖν in *Lc.*19,14 e *Apoc.*17,16, dove μισέω indica l'inimicizia politica; in *Apoc.*18,2 si parla di ὄρνεον ἀκάθαρτον καὶ μεμισημένον per dire un uccello in odio presso Dio e gli uomini[32]. Un raffronto di *Apoc.* 2,6; 17,16; 18,2 mostra che la pluralità di significati del concetto di μισεῖν è stata mantenuta nella tradizione apocalittica. La fine esortazione di *Eph.*5,28 ss. inculca all'uomo il dovere di amare la donna che gli è affidata: «Chi ama la sua sposa 'ama se stesso', perché essa è come la sua carne, non un'altra che non gli appartiene, ma il suo *alter ego*»[33]. «Infatti nessuno ha mai odiato la sua carne, ma la nutre e la cura, come anche Cristo la Chiesa (5,29ª). La Lettera vuole richiamare una norma divina, che regola la vita, e un'esperienza umana, che però hanno il loro limite nella sequela di Gesù (cfr. anche *Rom.*13,14); vuol presentare un agire, la cui omissione sarebbe παρὰ φύσιν»[34]. Secondo *Tit.* 3,3 è nella natura del vecchio eone e della vita che anche i cristiani hanno condotto in esso, di essere odiosi e di odiarsi a vicenda (στυγητοί, μισοῦντες ἀλλήλους). Questa conclusione dell'elenco di vizi, che corrisponde al giudizio del giudaismo su se stesso, mostra il totale stravolgimento dei rapporti degli uomini fra di loro. Ciò rammenta il concetto giovanneo di μισεῖν, che però in Giovanni ha un'importanza assoluta e non è semplicemente un elemento tra molti.

Strana suona la conclusione dell'avviso di *Iudae* 23: «Abbiate misericordia nel timore, odiando anche la tunica macchiata dalla carne». L'eretico contro cui si lotta sperimenti la misericordia della Chiesa; egli però è tanto pericoloso che nessun contatto, né spirituale né fisico, si deve avere con lui. La macchia è da intendersi o alla lettera, nel senso di dissolutezza libertina, oppure conforme all'antica credenza popolare, secondo cui il carattere e la forza spirituale di un uomo (sia pneumatico che

31 Oltre ai commentari di TH. ZAHN, E. KÜHL, K. BARTH, AD. SCHLATTER e P. ALTHAUS, cfr. R. BULTMANN, *Röm.7 und die Anthropologie des Paulus* (Imago Dei) (1932) 53 ss.; W.G. KÜMMEL, *Röm.7 und die Bekehrung des Paulus* (1929); W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie* (1934); P. ALTHAUS, *Paulus und Luther über den Menschen* (1938).

32 A. CARR, *The meaning of «Hatred» in the N.T.*: Exp 6 Ser. 12 (1905) 153-160.

33 CHR. V. HARLESS, *Commentar über den Brief Pauli an die Ephesier* ²(1858) *ad l.*

34 HARLESS, *o.c.* 505.

demonico) si comunicano alle sue vesti (*Mt.*5,27 s.; *Act.*19,11 s.)[35]. In *Iudae* 23 si avverte in ultima analisi l'idea veterotestamentaria dell'odio voluto da Dio, ripresa anche nel N.T. (cfr. *Apoc.* 2,6); ma rimane aperto il problema se quest'odio che si deve sentire per il male vada esteso anche a persone ed oggetti. Se sì, allora anche qui va sottolineato che questo μισεῖν teologicamente significa che la causa di Gesù Cristo è separata dalla malvagità di questo eone e di questo cosmo, e dal punto di vista della comunità significa l'espulsione del seduttore.

h) *L'originalità del concetto*. Gesù ha proibito ai suoi discepoli di portare odio a chicchessia (*Lc.*6,27) e la predicazione apostolica ha definito l'odio del fratello (*1 Io.*2,9.11; 3,14; 4,20) e l'odio reciproco degli uomini (*Tit.*3,3) come schiavitù delle tenebre e del vecchio eone. La passionalità con cui gli uomini, in base a criteri nazionali e anche religiosi, impostano i propri rapporti vicendevoli, è colpita alla radice. Ma anche l'idea dell'odio sacro, del rifiuto e della rinuncia per amore di Dio, che nell'A.T. toccano tanto la cosa quanto la persona, nel N.T. è purificata: anche qui si conosce un sacro rifiuto e distacco dal male, ma rivolto solo alla cosa, senza colpire l'uomo. Non si attenta alla sovranità del comandamento dell'amore. È significativo che in *Apoc.*2,6 si parli di odio contro le opere, non contro le persone dei Nicolaiti. È vero che Gesù, nella condizione che pone per la sua sequela, parla di rifiuto, da parte del discepolo, dei vincoli, sanciti dalla natura e dalla legge, che lo legano ai suoi parenti (*Lc.*14,26; *Mt.*10,37) e alla propria vita (*Io.*12,25); ma anche qui non si tratta di una difesa psicologicamente condizionata o comprensibile umanamente, bensì del carattere assoluto ed esclusivo della condizione posta da Gesù, la quale non si arresta né di fronte ai più importanti legami terreni, né di fronte alla legge. Anche nel N.T. c'è un rifiuto e una rinuncia sacra (μισεῖν); ma essi vengono compresi e spiegati con l'amore, che è la forza e il contenuto del nuovo mondo di Dio. Un santo odio si impone perché l'amore di Dio in Cristo santifica e purifica. Un rifiuto che non derivi dall'amore e non voglia portare ad esso, non può richiamarsi al N.T. Il N.T. supera ogni forma umanamente possibile di odio tra uomo e uomo; ma insegna un santo distacco dalla malvagità e un legame a Cristo che scavalca i rispetti e i legami umani.

---

35 WINDISCH, *Kath.Br.* 47; KNOPF, *Petr.* 243: «Anche qui, dunque si esige rigorosa separazione e isolamento; se ci si deve guardare dal toccare la tunica, tanto più occorre evitare chi ci sta sotto». Affine è *Did.* 2,7: οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ οὓς μὲν ἐλέγξεις, οὓς δὲ ἐλεήσεις, περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου. Non si rinuncia al comandamento dell'amore.

6. *L'età post-apostolica*

Nell'età subapostolica si mantiene l'originalità del comandamento cristiano dell'amore e la proibizione dell'odio. *Did.*1,3 cita il comandamento dell'amore di *Lc.*6,27 ss.: «Ma voi amate coloro che vi odiano, così non avrete nemici». Anche 2 *Clem.*13,4 si richiama a *Lc.*6,32 e 35. *Did.*2,7 ordina espressamente: «Non odiare alcun uomo ...». Cfr. anche Ign., *Eph.*14,12 («nessuno che professa la fede pecca, e chi possiede l'amore non odia») e l'elenco di vizi in Herm., *sim.*9,15,13. Il comandamento dell'amore e la proibizione dell'odio sono diventati una costante dell'insegnamento della Chiesa. Però a volte sembra che il precetto tenga conto di una regola di saggezza e che perciò (a differenza del N.T. che significativamente non pensa in questo modo) si abbia presente l'effetto dell'amore sugli uomini; cfr. *Did.*1,3: «così non avrete nemici», e 2 *Clem.*13,4: «quando odono ciò, ammirano la sovrabbondanza della bontà». Qui si trascura di notare che l'efficacia dell'amore umano è affare di Dio soltanto. Ign., *Eph.*14,2 si avvicina alle affermazioni assolute del pensiero giovanneo: «Chi possiede l'amore non odia». Anche in età subapostolica si sopporta l'odio del mondo senza turbamento, ma non ci si nasconde la serietà delle situazioni in cui la comunità si trova. In 1 *Clem.* 60,3 si legge questa preghiera: «Salvaci da coloro che ci odiano ingiustamente» (cfr. *Diogn.*2,6; 5,17; 6,5-6). *Did.*16,3 s., richiamandosi all'apocalittica sinottica, minaccia che «l'amore si muterà in odio» (16,3), «giacché con il crescere dell'empietà si odieranno l'un l'altro e si perseguiteranno e si tradiranno» (16,4). Molto diffuso è il comandamento di odiare tutto ciò che non piace a Dio, in special modo l'ipocrisia (*Did.*4,12; *Barn.*19,2). Spesso si avverte l'eco dell'uso linguistico e di formule dell'A.T. quando la comunità è esortata a odiare la malvagità, la concupiscenza, il vizio. *Barn.*4,1 ammonisce: «E odiamo l'errore di questo tempo, per poter avere l'amore in quello futuro». Similmente 2 *Clem.* 6,6: «Riteniamo meglio odiare ciò che è di qui, perché è piccolo e di breve durata e caduco, e amare ciò che è di là, i beni che sono imperituri». Ma anche questa affermazione conferma la distanza dal N.T. e dall'uso che esso fa di μισεῖν. Nel N.T. non si rifiuta nessun bene della terra adducendo a motivo che esso «è piccolo e di breve durata e caduco». Accanto a questa tendenza quasi a fuggire dal mondo troviamo espressioni drastiche: «Odia il male fino all'ultimo!» (*Barn.*19,11)[36]. Forse la similitudine di *Diogn.*6,5 s. è particolarmente atta a chiarire la posizione e il servizio della comunità subapostolica: «La carne odia l'anima, che non le ha fatto nulla, e lotta contro di essa perché le impedisce di darsi ai piaceri; anche il mondo odia i cristiani, che non gli han fatto nulla, perché si oppongono ai piaceri. L'anima ama la carne e il sangue nonostante il loro odio; così anche i cristiani amano coloro che li odiano». Questo grandioso paragone antropologico di origine ellenistica traccia il rapporto dei cristiani con il mondo, ma lascia vedere anche l'originalità e l'autocoscienza della giovane cristianità.

O. MICHEL

---

36 *Barn.*19,11: εἰς τέλος μισήσεις τὸ πονηρόν; cfr. ψ 96,10: οἱ ἀγαπῶντες τὸν κύριον, μισεῖτε πονηρόν. La lezione μισήσεις τὸν πονηρόν, preferita anche da HENNECKE 517 nella traduzione di *Barn.*19,11, forse è suggerita dal pensiero di Satana.

μισθός, μισθόω, μίσθιος, μισθωτός, μισθαποδότης, μισθαποδοσία, ἀντιμισθία

SOMMARIO:

A. L'USO DEL GRUPPO μισθός κτλ.

I. *L'uso fuori del N.T.*

1. *Il gruppo di vocaboli nel mondo greco-romano*

μισθός: a) *salario* (*giornaliero, mensile, annuo*), Hom., *Il.* 21,445 (μισθὸς

μισθός κτλ.

Oltre ai vocabolari di LIDDELL-SCOTT, PAPE, PASSOW, PREUSCHEN-BAUER[5] e la bibliografia di χρίνω → V, coll. 1021 ss., cfr. specialm. le storie dell'etica antica: TH. ZIEGLER, *Die Ethik der Griechen und Römer* (1881); F. JODL, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie* I (1882); I. SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen* I (1882); K. KÖSTLIN, *Die Ethik des classischen Altertums* (1887); C.E. LUTHARDT, *Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1887); M. WUNDT, *Geschichte der griechischen Ethik* I (1908); L. IHMELS, *Der Lohngedanke in der Ethik Jesu* (1908); V. KIRCHNER, *Der «Lohn» in der alten Philosophie, im bürgelichen Recht, besonders im N.T.* (1908); O. DITTRICH, *Die Systeme der Moral* I (1923); E. HOWALD, *Ethik des Altertums* = Handbuch der Philosophie III (1927); F. WAGNER, *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes* I: *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik* = Münsterische Beiträge zur Theologie 14 (1928); K. WEISS, *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn u. Vollkommenheit* = Ntl.Abh. 12,4/5 (1927); H. GOMPERZ, *Die Lebensauffassungen der griechischen Philosophie und das Ideal der inneren Freiheit* (1927); F.K. KARNER, *Die Bedeutung des Vergeltungsgedankens für die Ethik Jesu* (Diss., Leipzig 1927); H. BRAUN, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus* = UNT 19 (1930); M. WAGNER, *Der Lohngedanke im Evangelium*: NkZ 43 (1932) 106-112; 129-139; O. MICHEL, *Der Lohngedanke in der Verkündigung Jesu*: ZsystTh 9 (1932) 47 ss.; U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen* I.II (1931-1932); F.V. FILSON, *St. Paul's Conception of Recompense* (1932); H.W. HEIDLAND, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit* (1936). Cfr. inoltre le teologie neotestamentarie di FEINE, HOLTZMANN, WEINEL, BÜCHSEL; e anche O.SCHULTHESS, art. μισθός, in PAULY-W. XV (1932) 2078 ss.

ῥητός, salario convenuto); Hdt. 8, 4, 2 (πείθουσι Θεμιστοκλέα ἐπὶ μισθῷ); Eur., *Iph.Aul.* 1169; Plat., *Prot.* 328 b; Xenoph., *ap.* 16; *oec.* 1,4; Demosth., *or.* 18,51; 19,94; P. Fay. 91,41 (ἡμερήσιος μισθός); P. Tebt. II 384,20 (di tessitore in una fabbrica); BGU IV 1106,14 (di una nutrice); Ditt., *Syll.*³ 244, I 58-60; 252,36; 244,56 (di sacrificatori e macellai nel culto); donde P. Oxy. IV 724,5 (μισθοῦ τοῦ συμπεφωνημένου, salario concordato); P. Gen. 34,5 (ἄνευ μισθοῦ, gratis); BGU IV 1067,15 (ἄνευ μισθῶν, gratuitamente)[1]. b) *Retta* o *indennità scolastica*: per scuola di arti e scienze, ad es. di oratori, poeti, artisti teatrali, medici: Xenoph., *mem.* 1,2,6 (τοὺς δὲ λαμβάνοντας τῆς ὁμιλίας μισθὸν ἀνδραποδιστὰς ἑαυτῶν ἀπεκάλει, διὰ τὸ ἀναγκαῖον αὐτοῖς εἶναι διαλέγεσθαι παρ' ὧν λάβοιεν τὸν μισθόν, «coloro che accettano un compenso per il loro insegnamento sono, a suo dire, persone che riducono se stesse in schiavitù, perché, diceva, sono obbligate a intrattenersi con coloro da cui hanno ricevuto il compenso»); Plat., *Prot.* 311b; 349a; *leg.* 1,650a; Aristoph., *ran.* 367; P. Oxy. VII 1025,19 s. (di attori); P. Grenf. II 67 (di una danzatrice); Ditt., *Sill.*³ 672,10.20 (di un maestro); Aristot., *pol.* 3, 16, p. 1278 a, 30 (di un medico). c) *Paga del soldato*: Thuc. 1,143,2; 4,124,4; 6,8,1 (di marinai); Xenoph., *an.* 7,3,13; 7,6,1; Demosth., *or.* 14,31 (μισθοφορεῖν); Ditt., *Syll.*³ 192,10; 193,9; 502,11. d) *Pigione, affitto di terreni e case*[2]; Ditt., *Or.* 595, 10.26. *Risarcimento per uso provvisorio*, BGU I 21; III 20 (καμήλου). e) *Onorario di sacerdoti*: Eur., *Ba.* 257; Ditt., *Syll.*³ 42,91.130 (di sacerdoti di Eleusi, che ricevono uno stipendio dai misti). f) *Indennità per partecipazione alle assemblee popolari* (μισθὸς ἐκκλησιαστικός)[3]. g) *Spese*: P. Fay. 103,3; Ditt., *Syll.*³ 245, I 33 (μισθὸς δραχμαὶ δέκα ἕξ). h) *Ricompensa come mezzo di corruzione*: Soph., *Ant.* 294 (παρηγμένους μισθοῖσιν εἰργάσθαι τάδε). Sulla precarietà di stipendi 'aurei' cfr. Pind., *Pyth.* 3,55.

i) *Ricompensa* (in senso traslato) *da parte di uomini o di Dio*. Si deve premettere che i Greci in complesso rifiutano ogni idea di ricompensa, all'infuori del campo artigianale e degli affari in genere; essi preferiscono pensare in termini di giustizia (δίκη, δικαιοσύνη, → II, coll. 1227 ss.). Solo occasionalmente i poeti parlano di ricompensa nel loro linguaggio figurato. Così Isoc., *or.* 15,220 (ὅτι σωφιστῇ μισθὸς κάλλιστός ἐστι καὶ μέγιστος, ἢν τῶν μαθητῶν τινες καλοὶ κἀγαθοὶ καὶ φρόνιμοι γένωνται, «la ricompensa più bella e più grande per un sofista è vedere alcuni degli alunni farsi virtuosi e saggi»). Ifigenia (*Iph.Taur.* 593) offre ad Oreste la vita salva come ricompensa (μισθὸν οὐκ αἰσχρόν) se porterà in patria il suo messaggio. Pindaro (*Nem.* 7,63) non conosce premio migliore della gloria, dell'elogio, che i 'grandi' possono ricevere dagli uomini. Si noti la consonanza puramente verbale (non di pensiero), con *Rom.* 4, 4, di *Pyth.* 1,75 ss.: ἀρέομαι πὰρ μὲν Σαλαμῖνος Ἀθαναίων χάριν μισθόν. Plut., *cons. ad Apoll.* 14 (II 109 a): Apollo manda una morte tranquilla e beata a Trofonio e Agamede come μισθός per la costruzione di un tempio. Sulla ricompensa da parte degli dèi cfr. anche → k) = *castigo*, detto eufemisti-

---

[1] Cfr. DURRBACH, *Inscriptions de Délos*, 1° fasc. (1926) e 2° fasc. (1929); F. HEICHELHEIM, *Wirtschaftliche Schwankungen der Zeit von Alexander bis Augustus* (1930).

[2] Per certi particolari al riguardo cfr. K. GERTH, *Beiträge zur Wirtschaftskünde von Delos* (Diss. Hamburg 1922, non stampata).

[3] Cfr. A. BOECKH-M. FRAENKEL, *Die Staatshaushaltung der Athener* (1886) 148 ss.

camente: Hdt.: 8,116 s. (si fa menzione di un padre che cava gli occhi ai figli in punizione della loro disobbedienza); Aesch., *Ag.* 1261; Callim., *Dian.* 263; Dion. Hal., *ant. Rom.* 10,51,2. Eur., *Hipp.*1050: il malfattore ha il suo compenso punitivo in una vita miserabile da mendicante, lontano dalla patria.

μισθόω (-όομαι): *assumere a mercede, affittare*, oppure *prendere a pigione, in affitto*; Plat., *leg.*7,800 e (cori e cantori funebri assunti a prezzo); Plat., *resp.* 9,580 b (κήρυκα); Plat., *Prot.*347 d (φωνὴν τῶν αὐλῶν); Demosth., *or.* 23,150 (αὐτόν = mettersi a servizio); 27,15 (οἶκον μισθοῦν, lat. *locare*); Hdt. 2,180 (τὸν νηὸν τριηκοσίων ταλάντων); 1,24; 9,34; Lys., *or.*17,8; Epict., *diss.* 3,9,14 (τὸ πλοῖον μισθούμεθα); BGU II 606,16 (granaio); P. Lyps. 111, 11 (μισθῶσαι ἐργάτας); P. Oxy. VII 1035,1 (utensili); P. Lille 3,75 (al medio: *affittare un campo*); BGU II 591,8 (τοὺς ἐκπεπτωκότας φοινικίνους καρπούς, *appaltare* la raccolta delle olive cadute); P. Masp.240,8 (terreno da pascolo); quindi ὁ μεμίσθηκώς è *il locatore*, BGU II 538,20; ὁ μεμισθωμένος, invece, *il locatario* (BGU I 197,12).

μισθωτός (aggettivo e sostantivo) = *chi è assunto a salario, il salariato giornaliero*: Plat., *polit.*290a (accanto a θῆτας); *leg.*11,918b; P. Soc. 359,6; Plat., *resp.*4,419 (ἐπίκουροι μισθωτοί, *truppa ausiliaria reclutata a pagamento*); Demosth., *or.*18,38 (*traditori prezzolati*).

μίσθιος (a partire dal III sec. a.C.), *affittato, preso in affitto*; sostantivo, *il salariato*. Anth. Pal. VI,283,3 (μίσθια... πηνίσματα κρούει, tessere per danaro); Plut., *Lyc.*16,6 (150a) (accanto a ὠνητός = *comprato*: τοὺς δὲ Σπαρτιατῶν παῖδας οὐκ ἐπὶ ὠνητοῖς οὐδὲ μισθίοις ἐποιήσατο παιδαγωγοῖς ὁ Λυκοῦργος, «Licurgo non sottopose i figli degli Spartiati a pedagoghi prezzolati o stipendiati»); P. Amh. 92,19 (οὐκ ἕξω δὲ κοινωνὸν οὐδὲ μίσθιον γενόμενον τῆς ὠνῆς ὑποτελῆ, «non mi prenderò un socio in affari *né un aiutante da rimunerare*, che sia stato al servizio degli appalti pubblici»); P. Flor.9 B 10 (μισθίοις ἐργάταις); P. Masp.95,7 (γεωργὸς μίσθιος, *bracciante agricolo*); P. Oxy. I 138,45.

μισθαποδότης, *colui che dà la meritata ricompensa, che remunera*: P. Gen. 14,27 (del periodo bizantino: ὁ μισθαποδότης θεός). Il vocabolo è attestato solo in scrittori ecclesiastici.

Anche μισθαποδοσία non si trova che in scrittori ecclesiastici, come pure ἀντιμισθία (da ἀντίμισθος, cfr. Aesch., *Suppl.*270: «che serve da ricompensa», *remunerativo*).

2. *Il gruppo di vocaboli nei LXX*

μισθός: a) *salario* (= *śākār, maśkōret, pᵉʿullâ*), generalmente del lavoratore manuale: *Gen.*29,15; 30,28; 30,32 s.; 31,7 s.; *Ex.*2,9; 22,14; *Lev.*19,13; *Deut.*15,18; 3 Βασ. 5,20; *Tob.*2,12; 2, 14; 4,14; 5,3; 12,1; 12,2 (cod. S.); 12,3 (cod. S.); *Iob* 7,1 (cod. A); 7,2; *Eccl.*4, 9; *Ecclus* 34,22; *Zach.*8,10; *Ag.*1,6. In *Is.*23,18 μισθός è il compenso della prostituzione. Si biasima in particolare che il salario sia decurtato (ἀπαδικεῖν, *Deut.* 24,14), o addirittura non pagato ai lavoratori (*Ier.*22,13), che sia ridotto (*Mal.* 3,5) o dato troppo tardi (*Deut.*24,15). La sottrazione del salario (ἀποστερεῖν) è equiparata all'omicidio in *Ecclus* 34, 22. Le locuzioni normali sono μισθὸν διδόναι o ἀποδιδόναι, in *Zach.*11,12 si dice plasticamente μισθὸν ἱστάναι. Si trova anche μισθοὺς συνάγειν (*Ag.*1,6), μισθὸν ἀναμένειν (*Iob* 7,2). b) *Risarcimento, compenso, pagamento*: *Ez.*27,15 (T.M.: *hēšîbû 'eśkārēk*, «ti pagavano il tributo»). c) *Proprietà di valore, bene commerciale* (*'izzābôn*, *Ez.*27,27). d) *Pa-*

ga per prestazione in guerra, soldo dei militari (*śākār*, *Ez.*29,18 s.). e) *Stipendio per servizi levitici nel santuario* (μισθὸς ἀντὶ τῶν λειτουργιῶν, *Num.*18, 31). f) *Stipendio dei sacerdoti* (*Mich.*3, 11, *m^e hîr*). g) *Affitto per uso temporaneo di animali da soma* (*Ex.*22,14).

h) In senso traslato: *ricompensa data da Dio* (generalmente con διδόναι o ἀποδιδόναι), in *Prov.*11,21 (μισθὸν πιστὸν λαμβάνειν); *Gen.*15,1; 30,18; *Ecclus* 51,30; 2 *Chron.*15,7; ψ 126,3; *Sap.*5,15 (ἐν κυρίῳ); *Ecclus* 2,8; 11,22; 51,22; 51,30; *Is.*40,10; 62,11; Ιερ.38, 16. Anche la sapienza rimunera (*Sap.* 10,17). Questa ricompensa naturalmente spetta soltanto al giusto (*Sap.*5,15; *Ecclus* 2,8; 11,22), mentre gli empi restano senza speranza di ricompensa (*Sap.*2,22; 5,15). In *Prov.*11,18[b] dapprima un traduttore ha dato al testo un diverso significato: σπέρμα δικαίων μισθὸς ἀληθείας, «la discendenza dei giusti è la loro vera ricompensa»; la traduzione letterale del T.M. si ha poi in 11,21. Non si tratta di un compenso vero e proprio, quasi a norma di un contratto, ma di qualcosa di più di un compenso, cioè di un segno della grazia e della benedizione di Dio (*Is.*40,10; *Ecclus* 2,7 s.; 11,22). La ricompensa di Dio è data agli uomini pii fin da quaggiù (ad es. *Gen.*15, 1; 30,18; Ιερ.38,16; ψ 126,3; *Ecclus* 2, 8; 11,22; 51,30; *Eccl.*9,5), oppure è fatta consistere, più tardi, nella vita eterna (*Sap.*5,15: δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν, καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν, «i giusti vivono in eterno e la loro ricompensa è nel Signore»). b) *Rimunerazione punitiva* (*Ez.*27,33 2 *Mach.*8, 33)[4].

μισθόω (-όομαι = *śākar*). a) *Assoldare*: truppe (*Iud.*9,4; 2 Βασ.10,6; 4 Βασ. 7,6; 1 *Chron.* 19,6 s.; *Is.* 7,20 [var.]; 1 *Mach.*5,39), lavoratori manuali (2 *Chron.*24,12), profeti (*Deut.*23,5; *Neem.*13,2: ambedue le volte si parla di Balaam), sacerdoti (*Iud.*18,4); procacciarsi il diritto di dormire con una persona (*Gen.* 30,16). b) *corrompere* (*śākar*, 2 Εσδρ. 23,2; 16,12). c) *Acquistare, comprare* (*kārâ*, *Os.*3,2).

μισθωτός. a) Aggettivo: *affittato* (*Ex.* 22,14). Sostantivo: b) *lavoratore salariato, a giornata* (*śākîr*): *Ex.*12,45; *Lev.* 19,13; 22,10; 25,6; 25,40; 25,53; *Deut.*15,18; *Iudith* 4,10; 6,2; 6,5; *Iob* 7,2; 14,6; *Mal.* 3,5; *Is.* 16,14; 21,16; 28,3. c) *Mercenario*: Ιερ.26,21; 1 *Mach.* 6,29.

μίσθιος, *lavoratore salariato* (*Lev.*19, 13 [cod. A]; 25,50; *Tob.*5,12; *Iob* 7, 1; *Ecclus* 7,20; 34,22; 37,11).

μισθαποδότης, μισθαποδοσία, ἀντιμισθία non ricorrono nei LXX.

3. *Il gruppo di vocaboli in Filone e Flavio Giuseppe*

Filone ha μισθός per *salario del lavoratore manuale* (*agric.*5 e *vit.Mos.*1, 24: τοῖς ἐπὶ μισθῷ συναγορεύουσι), per *compenso al sacerdote per il servizio sacro* (*spec. leg.* 4,98). In *virt.* 88, ad es., si trovano le locuzioni μισθὸν (compenso per lavoro) ἀποδιδόναι, ἀπολαμβάνειν, κομίζεσθαι. Pagare al povero il salario ancora in giornata, è

[4] Oppure è detto che gli empi restano senza speranza di ricompensa (*Sap.*2,22). A volte i LXX hanno introdotto il concetto di μισθός. Così in *Prov.*17,8 (dove il T.M. ha «una pietra magica è la corruzione negli occhi di chi la dà», leggono: μισθὸς χαρίτων ἡ παιδεία τοῖς χρωμένοις, «l'educazione è una ricompensa di grazia per chi ne fa uso» [BERTRAM]. Cfr. G. BERTRAM, *Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel*, in: Imago Dei, Krüger-Festschrift (1932) 43 s.

un atto di amore per il prossimo (*ibid.* 88). Filone ha ancora μισθωτός, *salariato* (*spec.leg.*2,82.83), ma non gli altri vocaboli.

Anche Flavio Giuseppe parla di μισθός nella vita quotidiana (*ant.*4,206; *vit.*78: *soldo ai militari*). Per esprimere la ricompensa da parte di Dio per lo più usa altri termini, ad es. δωρεά (*ant.* 8,22), ἐπιτίμιον (*bell.*1,596); in qualche caso anche μισθός per indicare *la mercede di Dio* (*ant.* 1,183; 18,309). Per lui ricompensa e punizione (*ant.*3, 321; 18,268, ecc.) discendono dalla δίκη divina.

II. *Il gruppo di vocaboli nel N.T.*

1. μισθός

a) Nel significato di *salario che spetta al lavoratore per il lavoro compiuto,* in *Lc.*10,7 e *1 Tim.*5,18 è citata la regola generale [5] che l'operaio merita il suo salario [6]. In *Iac.*5,4, come spesso nell'A.T. [7], si rinfaccia ai ricchi il peccato di defraudare l'operaio, per cui il salario grida da accusatore al cielo, cioè i lavoratori portano al cospetto di Dio la loro accusa contro i ricchi. In *Mt.*20, 8 il padrone della vigna ordina all'amministratore di chiamare gli operai e di dar loro la paga (κάλεσον τοὺς ἐργάτας καὶ ἀπόδος τὸν μισθόν); secondo *Lev.*19,13; *Deut.*24,15 e la Mishna il pagamento del salario può essere richiesto la sera stessa della giornata di lavoro [8].

b) Un'espressione chiaramente stereotipata è μισθὸς (τῆς) → ἀδικίας, *Act.* 1,18; *2 Petr.*2,13.15; cfr. *Iudae* 11: τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ. In *Act.*1, 18 μισθὸς τῆς ἀδικίας è chiaramente il denaro del tradimento di Giuda. Ancora più accentuata è negli altri passi la potenza demonico-seduttrice del danaro; μισθὸς ἀδικίας è anche qui la mercede dell'ingiustizia. In *2 Petr.* 2,15 senza dubbio con μισθὸς ἀδικίας si intende il far denari avidamente, disonestamente [9]; quindi μισθὸς ἀδικίας nel precedente v. 13 non designa il giudizio escatologico [10], ma va spiegato come in *2 Petr.*2,15: coloro che insegnano l'errore vogliono con la loro vita dissoluta assicurarsi una 'mercede', vale a dire denaro ed influenza, che proprio perciò è chiamato μισθὸς ἀδικίας [11]. Natu-

---

[5] Non si può affermare con sicurezza se qui si tratti di un proverbio profano (BULTMANN, *Trad.*) oppure di un «apocrifo sacro» (DIBELIUS, *Past.*, a *1 Tim.*5,18); incerto è pure se *1 Tim.*5,18 si richiami al passo lucano oppure se ambedue i passi, indipendentemente l'uno dall'altro, citino un detto corrente.

[6] *Mt.*10,10 presenta in luogo di μισθός la variante τροφή, originata o dal contesto o da errori (KLOSTEMANN, *Mt.*, *ad l.*). Se la forma di *Mt.* fosse originaria, starebbe a indicare che cosa Gesù ha inteso per 'mercede': non l'agiatezza, la ricchezza, la proprietà, ma la semplice sussistenza.

[7] → col. 358.

[8] STRACK-BILLERBECK I 832.

[9] F. SPITTA, *Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas* (1885) 196; ZAHN, *Jd.*, *ad l.* Non bisogna dunque considerare ἀδικίας genitivo soggettivo, o di autore, ma genitivo oggettivo.

[10] Così WINDISCH, *Kath.Br.*, *ad l.*

[11] Cfr. SPITTA, *o.c.*, 186; KNOPF, *Petr.*, *ad l.*

ralmente il redattore della Lettera li ammonisce che incombe su di essi il giudizio finale, così che verranno a perdere la mercede sperata[12].

c) μισθός è inteso in senso traslato in *Io*.4,36. Gli abitanti della città di Sichar in Samaria vengono numerosi da Gesù, e in questo successo egli ravvisa la mercede del suo lavoro di seminatore e mietitore ad un tempo. Analogo uso traslato si incontra in *1 Cor*.9,18. Paolo vuole spiegare ai Corinti che per amore dei 'deboli' debbono essere capaci di rinunce, e lo fa ricordando il suo comportamento. In che cosa consiste la sua rinuncia, della quale egli mena vanto (καύχημα, v. 15)? Verrebbe da pensare che consista nella predicazione dell'evangelo. Ma, egli afferma, soltanto chi vi arrivasse per libera decisione avrebbe vanto o, come dice al v. 17, la prospettiva di ricevere una mercede; e questo non può essere il caso suo, dato che egli è stato costretto da Dio ad essere apostolo (*1 Cor.* 15,5 ss.; *Gal.* 1,12 ss.), così che, davanti a Dio, è uno schiavo senza diritti, che non deve aspettarsi alcuna mercede particolare[13]. Eppure Paolo non vuol lasciarsi privare del suo vanto. Perciò deve portare la sua speciale offerta, fare qualcosa di straordinario; e lo fa predicando l'evangelo senza farsi mantenere dalla comunità, cioè portando l'evangelo gratuitamente. Su questo disinteresse si basa la mercede che egli si è procurata da sé (v. 18). Il μισθός consiste dunque nel genere particolare dell'attività dell'Apostolo, nella disposizione e nella capacità di rinunciare volontariamente all'usuale compenso. Il concetto di μισθός è contenutisticamente più vicino a quello di καύχημα: il comportamento eccellente, preferito, degno di ricompensa, il comportamento di disinteressata rinuncia che riceve la mercede[14].

d) *Premio dato da Dio per l'adempimento della sua volontà.* L'idea veterotestamentario-giudaica di una ricompensa sulla terra è abolita. μισθός appartiene interamente al mondo di Dio ed è

[12] Nel testo si dovrebbe leggere (si noti il gioco di parole) ἀδικούμενοι, che è la *lectio difficilior*, con i codd. BSP sy^{ph}, invece di κομιούμενοι (codd. ACK 33 vg sy^{h}): «danneggiati, quale premio per la loro ingiustizia».

[13] LIETZMANN, *Kor.*, *ad l.*

[14] Soltanto così si può afferrare giustamente il senso di τίς οὖν μού ἐστιν ὁ μισθός. È impossibile accettare la spiegazione che ne dà G. P. WETTER, *Der Vergeltungsgedanke bei Paulus* (1912) 131 s. Questi infatti nella traduzione non si limita a parlare di speranza nella mercede, ma traduce μισθός con «fondamento della mia speranza nella mercede», cioè deve aggiungere i concetti di fondamento e di speranza, il che non è giustificabile linguisticamente. Ma poi passa nello stesso contesto a dire che Paolo offre nel suo comportamento un esempio di rinuncia volontaria, e non che nella sua argomentazione fonda la speranza nella mercede; si tratta dunque di un μισθός implicito nel comportamento, non di un motivo di sperare nella mercede. In tal modo Paolo si scosterebbe totalmente dal fine a cui tende. La conclusione a cui giunge Wetter è tanto più strana, in quanto anch'egli vede che esiste un rapporto con καύχημα.

affare di Dio: perciò è abbondante (πολύς, *Mt*.5,12 = *Lc*.6,23). Con ciò è caratterizzata l'incolmabile differenza che corre tra il comportamento di Dio e quello del 'mondo' di fronte ai figli di Dio: i discepoli di Gesù sono perseguitati nel mondo; Dio agisce nel senso del tutto contrario, ha per essi non il 'no' e l'odio del mondo, ma il 'sì' del suo amore, il «premio nel cielo», per cui ci può essere soltanto «gioia ed esultanza» (*Mt*.5,11 s. = *Lc*.6,22 s.). Ma la unicità della ricompensa divina è concepita così radicalmente, che chiunque aspiri al riconoscimento umano e a un guadagno terreno, con il suo agire si è già sottratto a questo 'sì' che Dio gli vuol dire nel μισθός. Chi cerca un compenso umano è con esso liquidato (ἀπέχειν[15], *Mt*.6,2.5.16). Chi eleva ad esempio il suo giusto comportamento con gli uomini si è messo fuori della sfera divina, e per lui vale l'affermazione «non avrete mercede presso il Padre vostro che è nei cieli» (*Mt*.6,1)[16], perché la ricompensa di Dio è data solo alla pura obbedienza, esente da ogni calcolo egoistico od esibizionismo esteriore (*Mt*.6,2.5.16). Così l'uomo obbedisce soltanto se la sua obbedienza corrisponde all'assolutezza di Dio; allora Dio premia come lui solo può fare. Naturalmente l'uomo riceve la ricompensa soltanto quando spinge al massimo la sua obbedienza. Può sperare nella mercede di Dio chi fa qualcosa di non comune, di straordinario nell'amore: ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; «se amate quelli che vi amano, quale mercede avete?»[17] (*Mt*.5,46); solo un amore illimitato riceverà la grande ricompensa nel cielo (*Lc*.6,35). Questo premio non è un futuro destino individuale. Come la ἀγάπη è legame con il prossimo, così il premio che gliene deriva sarà dato soltanto con il destino finale, nel regno di Dio, di coloro che sono stati amati. Chi dunque accoglie un profeta in quanto tale, o un giusto per la grandezza della sua provata obbedienza (*Mt*.10,41)[18], o chi dà a un piccolo, perché è piccolo, un bicchiere d'acqua fresca da bere nel caldo torrido d'Oriente (*Mt*.10,42), farà parte con lui del regno di Dio (μισθὸν λαμβάνειν).

Ovviamente anche Paolo parla della mercede data da Dio. Per lui è chiaro (*1 Cor*.3,8) che chiunque si adopera a lavorare nella comunità cristiana[19] riceverà la ricompensa che gli spetta (diversamente dagli altri), una ricompensa corrispondente alla sua disposizione interiore[20] e all'efficacia della sua opera.

---

15 ἀπέχειν = quietanzare; cfr. DEISSMANN, *L.O.* 88 s.

16 Altre osservazioni → coll. 409 s.

17 *Lc*.6,32 ha χάρις; Iust., *apol*.1,15,9, ha la bella variante τί καινὸν ποιεῖτε;

18 ED. MEYER, *Ursprung* I 143, n. I; SCHLATTER, *Komm. Mt.*, *ad l.*

19 → V, coll. 774 ss.

20 ἴδιος va inteso più qualitativamente che quantitativamente; J. WEISS, *1 Kor.*, *ad l.*;

Che qui la ricompensa non abbia niente a che vedere con riconoscimenti e successi, con godimento di prosperità[21], ma che si attui nel giudizio finale, risulta chiaro da quel che segue. In 3,14 Paolo fa sicuro assegnamento che il costruttore della comunità la cui opera rimane, dunque anche lui in quanto apostolo e 'padre' della comunità, riceverà un giorno la sua speciale mercede da Dio, a differenza del missionario la cui opera è andata in rovina, e che sarà egli stesso salvato a stento, come uno che era sull'orlo dell'abisso.

La peculiarità dell'idea paolina di ricompensa appare in *Rom*.4,4, dove si trova la strana formula ὁ μισθὸς... κατὰ χάριν, «la mercede... a norma della grazia», esempio tipico della pregnanza quasi equivoca delle formule polemiche dell'Apostolo. Ci sarebbe un contrasto col suo atteggiamento di fede nel caso che si trattasse di opere e la ricompensa fosse data non per grazia, ma secondo i meriti – eventualità, questa, che Paolo non può che respingere radicalmente, come un'aberrazione giudaizzante[22]. Anche in *2 Io*.8 si attende con tutta naturalezza la «piena mercede»[23] per le proprie opere. Il classico libro dei martiri, l'Apocalisse di Giovanni, vede venire il tempo καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ ἁγίοις, «di dare la mercede ai profeti tuoi servi e ai santi» (11,18).

Il giudizio di Dio corrisponde interamente al comportamento degli uomini, perciò dev'essere di premio ai giusti, particolarmente ai martiri, con la gloria del regno, e di punizione e di annientamento per i malvagi e i nemici di Dio. Di qui un altro significato di μισθός:

e) μισθός in quanto *punizione*: ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ, «ecco, vengo presto, e la mia mercede è meco, per dare a ciascuno in rispondenza all'operare suo» (*Apoc*. 22,12).

2. *Le parole derivate*

a) Sono usati solo in senso profano i termini:

μισθόω (-όομαι). Nel N.T. si trova soltanto due volte, nella nota parabola di *Mt*.20,1 ss. con il significato di *prendere a giornata* (*come salariati nella vigna*): 20,1.7.

μισθωτός. Nel N.T. soltanto come sostantivo: *il salariato, il giornaliero*. In *Mc*.1,20 indica il *servo di un barcaiolo*; in *Io*.10,12 ha il significato più preciso di *servo di pastore* = *nôśē' śākār* (*guardiano salariato*).

WETTER 122.

[21] Così ZAHN, *1 Kor*., *ad l*.

[22] → coll. 418 ss.

[23] Cfr. *Tg.Ruth* 2,12: «La tua ricompensa sarà completa (*'agrîkā šᵉlêmā'*) nel mondo futuro»; *Tg.Qob*.1,3: «per ricevere... un pieno compenso nel mondo futuro».

μίσθιος nel N.T. è usato solo come sostantivo: *salariato, giornaliero* (*Lc.* 15,17.19)[24].

b) Le altre parole hanno un contenuto etico-religioso:

μισθαποδότης è presente nel N.T., come il successivo μισθαποδοσία, solo in *Hebr.* (11,6); Dio si fa *rimuneratore* di coloro che lo cercano. Anche in questo concetto, e in quello successivo, appare chiaramente che la fede in Dio della Lettera ha un fondamento giudeo-alessandrino, e che in essa l'idea della rimunerazione ha un'influenza decisiva. Ma va fatta anche un'altra considerazione[25]. La fede è l'unica condizione per avvicinarsi a Dio. Tale fede ora viene precisata come la certezza che Dio non è soltanto un concetto, ma è realtà. E questa realtà è qualificata nel senso che non soltanto essa è superiore agli uomini, ma che l'operato dell'uomo deve provare davanti a Dio la sua purezza (vv. 4.6). Perciò *Hebr.* parla di Dio come μισθαποδότης, certamente alla sua maniera giudaizzante. Chi vuole avvicinarsi a Dio deve poter tremare davanti alla sua grandezza e santa superiorità; altrimenti all'incontro con Dio manca proprio la certezza che si tratta di un presentarsi a nessun altro che a Dio.

μισθαποδοσία (solo nella Lettera agli Ebrei): *la rimunerazione.*

α) In *Hebr.* 10,35 l'autore ammonisce i lettori a non scoraggiarsi, nonostante le persecuzioni, e a non perdere la fiducia in Dio, dono della fede, e questo perché ad essi soltanto è promessa la grande rimunerazione, la salvezza piena in futuro (v. 25): il termine μισθαποδοσία è dunque usato nel senso di *ricompensa consistente nella futura salvezza.* Qui non si applica puramente lo schema contrattuale lavoro-compenso, e nemmeno si tratta della rivendicazione di un diritto poggiante sulla sola fiducia di Dio. Questa παρρησία è piuttosto l'obbedienza richiesta da Dio e da lui compensata con la sua promessa. Come «senza la fede è impossibile piacere a Dio» (11,6), appunto perché la fede è l'obbedienza che Dio si aspetta dagli uomini, così la serenità di fronte a Dio è il presupposto della divina volontà salvifica rimuneratrice (11, 40). L'idea di ricompensa qui è inserita nel piano della promessa di Dio[26]. Questa μισθαποδοσία a indirizzo escatologico è un forte motivo nella lotta etica della vita. Quando la comunità è posta nell'alternativa di prender su di sé tutti i dolori e 'lo scandalo di Cristo', o di vivere nel godimento indisturbato delle proprietà terrene, la luce le viene dal cielo in tutto lo splendore della gloria escatologica, ed è la rimunerazione di Dio (11,26), come già av-

[24] Anche v. 21 nei codd. BSD.

[25] H.J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der ntlichen Theologie* II ²(1911) 331.

[26] Cfr. anche BORNHÄUSER, *Die Bergpredigt*, (1923) 118; RIGGENBACH, *Komm. Hbr., ad l.*

venne a Mosè. Questi preferì «l'onta di Cristo»[27], stimandola maggiore dei tesori d'Egitto che aveva perduto. Inoltre lui solo fu in grado di vedere la mercede promessa. Anche qui il modo di esprimersi è improntato al rapporto fra datore di lavoro e prestatore d'opera; ma non si tratta soltanto del motivo eudemonistico, poiché il guardare alla ricompensa (ἀποβλέπειν εἰς τὴν μισθαποδοσίαν) comprende anche un atteggiamento di fede, che significa nostalgia appassionata, un volgersi ardente alla luminosa promessa di Dio al mondo, e al suo adempimento.

β) Finora il termine μισθαποδοσία è stato sempre usato in senso buono; ma la parola può anche assumere il significato opposto, cioè quello di *punizione data come mercede*. In questo senso ricorre ancora in *Hebr.* 2,2 dove, come mostra l'attributo ἔνδικον, risente appieno delle idee giuridiche. Per mettere in guardia i lettori dal disprezzare la parola di salvezza del N.T., il redattore della Lettera ricorda come la semplice trasgressione dei precetti veterotestamentari abbia avuto una giusta, legale punizione (ἔνδικον μισθαποδοσίαν).

Così μισθαποδοσία, che nel N.T. si trova solo nella Lettera agli Ebrei, è un chiaro indirizzo del peculiare mondo del redattore, che proviene dal giudaismo e si muove nelle idee di questo, ma in più manifesta una certezza di fede appassionatamente escatologica.

ἀντιμισθία. α) *Rimunerazione* (*in senso buono*). 2 *Cor.* 6,13 vuol dire che i Corinti in contraccambio della venuta cordiale, clemente, dell'Apostolo (ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται «il nostro cuore è dilatato») devono fargli dono di un cuore pieno di confidenza; questa sia la loro risposta, la filiale ricompensa riconoscente (ἀντιμισθία). Si sottolinea così la contropartita (ἀντί) dell'amore ricevuto, che si schiude gioiosamente e deve consistere in altrettanto amore.

β) *Punizione*. In *Rom.* 1,27 la perversione sessuale è vista come castigo, per non aver gli uomini reso a Dio l'onore dovuto. Dove essi adorano idoli invece di Dio, ne viene come conseguenza la distruzione della comunione umana (1,28 ss.) e l'abuso di quei corpi che pure altrove sono lodati. È questo il castigo contro coloro che si sono allontanati dalla vera conoscenza e adorazione di Dio.

La parola manca nella letteratura greca e anche in papiri e iscrizioni. Appare soltanto ancora nella 2 *Clem.*: in 1,3.5[28]; 9,7; 15,2 ricorre in senso analogo a 2 *Cor.* 6,13, come ricompensa e riconoscente contraccambio. Ma que-

[27] Ciò va inteso, per il redattore di *Hebr.*, nel senso che o 1. Mosè dovette sopportare la stessa onta di Cristo, o 2. l'onta di Cristo pesava già su di lui, o 3. Mosè era legato al Cristo preesistente.

[28] Qui abbiamo addirittura la locuzione artificiosa, retorica, μισθὸν ἀντιμισθίας.

sto contraccambio nella *2 Clem.* è dato a Cristo o a Dio per l'opera salvifica. Quindi è particolarmente chiaro che ἀντιμισθία suggerisce anche l'idea di un qualche merito umano. Un altro significato ha invece in *2 Clem.* 11,6, dove indica il premio che Dio dà per le buone opere dei giusti. La parola, cioè, torna a esprimere la fede nella rimunerazione escatologica, che alla fine del I sec. è più vigorosamente penetrata dal giudaismo nel protocristianesimo [29].

B. L'IDEA DI RICOMPENSA

I. *L'idea di ricompensa nel mondo greco-romano*

1. L'idea di fondo dell'etica greca è che moralità e felicità necessariamente coincidono [30], che l'azione morale aiuta l'uomo a raggiungere una condizione generale di felicità. La felicità è il bene più alto: «vivono nel miglior modo, cioè nel più felice, coloro che più si applicano a diventare sempre migliori» [31]. La felicità socratica consiste nell'essere d'accordo con se stessi, nella sanità ed armonia dell'anima. Questo concetto è nello spirito dell'etica greca, secondo la quale ogni moralità trova compenso su questa terra; la ricompensa della rettitudine è data ai buoni nell'al di qua: anche Omero e i tragici pensano in questo modo.

Il re giusto è reso felice (Hom., *Od.* 19,109-114) con la fertilità della terra e la prosperità del popolo; l'uomo fedele al suo giuramento ha una buona discendenza (Hes., *op.* 219-227). Gli dèi aiutano la causa giusta (Xenoph., *hist. Graec.* 2,4,14; cfr. Isoc. 15,228; Soph., *Oed.Tyr.* 863-872). Una retta conoscenza conduce, al di là dell'azione, alla felicità (εὐδαιμονία), secondo una concezione della vita autenticamente greca. Corrispondentemente si parla anche della punizione del malvagio, che può consistere nella cecità (Hom., *Il.* 2,599 s.), nella pazzia (Hdt. 6,75-84), in un fulmine (Eur., *Phoen.* 1172-1186), in una grave malattia (Ael., *var.hist.* 4,28). Naturalmente, il castigo viene spesso con molto ritardo (Hom., *Il.* 4,160; Soph., *Oed. Col.* 1536), anzi a volte colpisce soltanto la discendenza (Hdt. 1,91; 6, 86; Plat., *resp.* 2, 363d; Isoc. 8,120). Particolarmente colorite sono le descrizioni delle pene, ad es. in Aristoph., *ran.* 147; 282 s. (i violatori del diritto d'asilo, gli spergiuri, i parricidi giacciono nel fango), Plat., *resp.* 2,363d (i malvagi portano acqua in recipienti forati). La certezza della fede greca nella giustizia distributiva sulla terra fa apparire superflua la fede in un premio nell'al di là. Anche Platone fa consistere il supremo fine morale e il massimo bene degli uomini nel giusto ordinamento delle forze dell'anima, per cui quelle superiori dominano le inferiori. Felice è dunque colui che su questa via della giustizia possiede tale virtù [32]. Perciò la grandezza dell'uomo consiste nella tensione verso l'idea del bene e nella realizzazione di quest'idea nella vita pratica. Quindi per Platone buono non è chi soddisfa l'esigenza morale per go-

[29] Cfr. H. PREISKER, *Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums* (1933) 179 ss. 201 ss.

[30] ὅτι... τὸν ἄριστόν τε καὶ δικαιότατον εὐδαιμονέστατον ἔκρινε (che il migliore e il più giusto è anche il più felice), Plat., *resp.* 9,580b; cfr. Aristotele (DIEHL 116,4). Cfr. F. JODL, *Geschichte der Ethik* (1882) 5.

[31] Xenoph., *mem.* 4,8,6; cfr. 3,9,4 s.

[32] F. WAGNER, *o.c.*, 39 ss.

dere di una buona fama o per una ricompensa ultraterrena[33], per evitare mali maggiori[34] o per non sembrare cattivo[35], ma colui che mette in pratica l'idea del bene, la giustizia, perché è saggio e comprende la verità suprema. In questa pratica della virtù consiste la felicità.

2. Sulla base di queste considerazioni è chiaro che la grecità ignora del tutto un'idea di ricompensa, quale si trova nell'A.T. e nel N.T.

Significativa è al riguardo la discussione di Socrate con i sofisti[36], nella quale viene decisamente respinto il modo in cui Omero e Esiodo parlano di ricompensa. Platone ironizza sul tendere verso la giustizia non per cercarla in sé ma per assicurarsi 'buona fama', uffici ecc., addirittura l'approvazione degli dei. Egli respinge decisamente ogni speranza di ricompensa, quali quelle descritte da Museo: 'eterna ebrietà' e 'eterna discendenza', o le attese popolari di premi e castighi; perciò rifiuta la predicazione orfica del premio e del castigo. Se dunque in *resp* 10,614a parla di μισθός dei giusti, intende la parola, come mostra l'immagine della gara su cui si diffonde ampiamente (10,612d. 613c. 614a), piuttosto nel significato di riconoscimento, distinzione (10,612d: δικαιοσύνης, ὥσπερ ἔχει δόξης καὶ παρὰ θεῶν καὶ παρ' ἀνθρώπων, «la stima di cui la giustizia gode da parte degli dèi e degli uomini»); decisivo per lui è rilevare che la giustizia porta già in sé la sua ricompensa (10,614a). Nel mito di Er (*resp.*10,614b ss.) Platone riprende evidentemente le idee orfiche del premio per i giusti e del castigo per i malvagi. Nel complesso delle idee platoniche, ciò è più che un'occasionale e formale accostamento agli orfici; tuttavia Platone non sviluppa una sua idea di ricompensa[37]. Perciò, anche se parla di ricompensa – per lo più senza usare il termine μισθός – è chiaro che egli, come generalmente nella grecità, intende riferirsi, per così dire, a una norma ontologica immanente[38]. Ma soprattutto va notato che Platone non considera affatto la ricompensa come motivo dell'azione; egli separa deliberatamente qualsiasi discussione sul genere e il valore dell'azione morale dall'idea di premio[39]. Ogni azione morale va compiuta per se stessa, non per la ricompensa[40]. Così in Platone è mantenuta la purezza dell'etica, e la conoscenza del bene è, come in Socrate, la forza che porta ad ogni moralità. Dedicarsi all'idea del bene non è un comandamento o una costrizione divina, ma un atto libero e proprio dell'uomo.

Che in Aristotele la ragione sia la «guida dell'anima alla moralità», appoggiata dalla propensione alla felicità insita nell'uomo, e che, contrariamente a Platone, egli prescinda da ogni idea di ricompensa nell'al di là, risulta dall'indirizzo esclusivamente terreno della sua etica, da cui è assente ogni riferimento a Dio. Agire sempre in modo virtuoso, possedere sufficienti beni esteriori per tutta la vita: questo è per lui la felicità, il bene e lo scopo supremo che possa darsi all'uomo sulla terra[41].

[33] *resp.*2,362 cf.

[34] *Phaed.*68d.

[35] *Theaet.*176b.

[36] *resp.*2,363 a/b.

[37] Cfr. anche *Gorg.*526c.

[38] [KLEINKNECHT].

[39] *resp.*2,367d; 10,612b.

[40] *resp.*2,366e; 367a.

[41] *eth.Nic.*1,10, p. 1099b,9-1100a,9. La parola μισθός in Aristotele compare 6 volte (BONITZ, *Index Aristotelicus* [1870]): 1 volta come compenso a medici, 5 volte come indennità per chi ha preso parte a sedute di tribunali.

La Stoa concepisce la moralità come obbedienza[42] alla divinità, che è identificata con la legge e la ragione universale. Specialmente Epitteto sottolinea la onnipresenza di Dio, che vede e ode tutto ciò che fanno gli uomini[43], al quale non si può fare affronto[44]. Questa vita giusta conduce alla felicità. Giacché la felicità consiste nella virtù, la ricompensa del bene e il castigo del peccato non sono fuori della virtù e del peccato. Così Seneca (*vit. beat.* 9,4) scrive: (*virtus*) *ipsa pretium sui*, e lo stesso afferma Epitteto (*diss.* 3,24,50). Anche per M. Ant. 9,42,13 l'aver «fatto qualcosa secondo natura» è già sufficiente, per cui non si può più parlare di ricompensa. Certamente Seneca accenna alla «vita nell'alto» (*Marc.*23,2), a uno stato migliore (*ibid.* 24,5; *ep.* 102,26 ss.); secondo lui, pensare al più alto mondo della luce può cancellare dall'anima quanto vi è di basso. Ma in generale egli non si avvale, più di quel che non facciano gli altri stoici, di tale idea come motivo della moralità. Tanto più se dopo la morte «tutto è finito», come crede M. Ant.8,2, ogni idea di ricompensa viene ad essere esclusa. Altrettanto pensa Epitteto; neppure lui sa di una sopravvivenza dopo la morte (*diss.*2, 8,28). E quando si tratta di seguire la natura, l'intimo essere (M. Ant. 7,55. 59), la ricompensa può consistere soltanto nel conseguimento dello scopo della vita, nella felicità di una vita virtuosa, come la punizione consiste nel fatto che il 'peccatore' fa male a se stesso (M. Ant. 9,4). Perciò, anche per Cicerone (*fin.*2,14,45) *honestum*, moralmente buono, è ciò che può esser lodato per se stesso, senza alcun premio.

3. Il riferimento alla vita ultraterrena e alla ricompensa nell'al di là trova una particolare espressione nei misteri eleusini.

Di essi in Soph., *fr.*753 (*T.G.F.*308) si dice «Tre volte beati quelli tra gli uomini che, dopo aver visto queste consacrazioni, vanno nell'Ade; giacché soltanto a questi è dato di vivere, ma agli altri nulla più che miseria»[45]. Va detto, tuttavia, che questa salvezza eterna nell'al di là si ottiene semplicemente partecipando all'arcano culto sacramentale della Madre e della Figlia (Demetra e Core), e non mediante una condotta intemerata[46]. In tempi anteriori troviamo qualcosa di simile nei gruppi orfici. Mondo e spirito, corpo e anima si contrappongono in una concezione nettamente dualistica. In una vita ascetica si compie tutta la prova richiesta dalle dottrine orfiche, e da un giudizio finale dipende se l'uomo nell'altro mondo riesce ad abbeverarsi alla fonte della vita, o se viene abbandonato a crudeli tormenti infernali[47].

4. Diversamente che nella filosofia, l'idea di ricompensa ha un notevole ruolo nei culti ellenistici.

L'Egitto si distinse fin dall'antichità per la cura dei morti. Anche nel culto egiziano di Serapide-Iside[48] ha un'im-

[42] Sen., *vit.beat.* 15,4; *ep.* 107,9.11; Epict., *ench.*53; M. Ant. 3,16; 7,31.67; 9,1.

[43] *diss.*1,3,1 ss.; 6,40; 9,22; 2,8,11-14; 3,22, 69 e *passim.*

[44] *diss.*2,8,21.

[45] Cfr. anche Plat., *Meno* 81ab.

[46] Donde il sarcasmo di Diogene Cinico (Plut., *aud.poet.* 2,21 F), che diceva che secondo la credenza eleusina al ladro Pataikion era riserbata una sorte migliore che non a Epaminonda.

[47] H. HAAS, *Lfrg.*9-11 (LEIPOLDT) nr. 174.

[48] Cfr. H. PREISKER, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (1937) 134; *ibid.* 145 la più importante bibliografia.

portanza decisiva l'attesa della fine dei tempi, con idee di ricompensa e di castigo. Già secondo gli antichi libri dei morti il defunto compare davanti a Osiride, il giudice dei morti, e deve rilasciare alla presenza di 42 membri una confessione di peccati, che il dio Tot sottoscrive. Poi il cuore dei morti viene pesato; perché «non sia pesato e trovato troppo leggero», si pone sul petto della salma il litico scarabeo del cuore. Queste idee vengono più tardi trasferite a Serapide, e di questo giudizio si parla in una leggenda egiziana[49] dell'epoca greco-romana[50]: «Colui, le cui azioni cattive sono più di quelle buone, viene dato alla divoratrice degli inferi; la sua anima e il suo corpo sono annientati, ed egli non può continuare a vivere. Colui, le cui buone azioni sono più di quelle cattive, viene ammesso ai divini consessi del signore degli inferi, mentre la sua anima va in cielo con i defunti gloriosi». Similmente, nel culto di Mitra ogni combattente per il regno della luce, i cui meriti, posti sulla bilancia del dio, pesino più dei peccati, per premio è difeso da Mitra contro i servi di Ahriman ed è condotto agli spazi celesti della luce sopra le stelle e al trono di Giove-Ormisda[51].

5. Diversamente si intende il principio del *do ut des* nella religione romana.

Qui si tratta di un rapporto d'affari tra uomini e dèi. Il romano adempie i suoi doveri verso gli dèi in modo puramente contrattuale. Fa i suoi voti in periodi di necessità o dedica al dio, al quale ha fatto appello, sacrifici o templi o giochi, se lo ha aiutato, oppure gli promette le stesse cose se lo assisterà. La preghiera degli Arvali per l'imperatore e la sua famiglia suona così: «Se fai questo, ti offrirò a nome del collegio dei fratelli Arvali questo o quest'altro sacrificio»[52]. Qui non è la divinità che ricompensa; è l'uomo che paga l'aiuto degli dèi con la corrispondente offerta sacrificale.

Soprattutto il linguaggio sacrificale in genere offre l'idea di ricompensa: il giusto ricorda alla divinità i doni ed i sacrifici che le ha offerti, e in cambio attende ascolto, esaudimento delle sue preghiere (già Hom., *Il.* 1,37 ss.)[53].

L'esaudimento delle preghiere è dunque una specie di ricompensa per la buona opera dell'orante. Variamente trasformata, dietro a queste idee si avverte l'idea del mutuo *do ut des*[54].

6. Nel mondo greco-romano il più alto riconoscimento dell'uomo da parte della divinità, nella concezione religiosa e filosofica della vita, si ha quando la divinità attrae a sé l'uomo.

Ciò può verificarsi in una morte prematura. Classico è il testo di Plut., *cons. ad Apoll.* 14 (II 108 s.), dove la pietà di Cleobi e Bitone ha come compenso (ἀμοιβή) una morte prematura. Analogamente (*ibid.* 15 [II 109b]) Apollo dà a

[49] Cfr. H. GRESSMANN, *Vom reichen Mann und armen Lazarus*, AAB (1918) 7.

[50] Secondo A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter* (1934) 408.

[51] F. CUMONT, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* ³(1931) 145; ID., *Die Mysterien des Mithra* (1923) 103 ss.

[52] W. KROLL, *Die Kultur der ciceronischen Zeit* II = Das Erbe der Alten 23 (1933) 15.

[53] Cfr. Hom., *Il.* 1,503; Hom., *Od.* 17,240; Hom., *Il.* 15,372; Hdt. 1,87. Altri testi in C. AUSFELD, *De Graecorum precationibus quaestiones*: Jbch f. kl. Phil. 28 Suppl. (1903) 526 ss.

[54] ARW 20 (1920/21) 241 ss.; H. KLEINKNECHT, *Die Gebetsparodie in der Antike*, (1937) 55; una voce critica di questa posizione in Plat., *resp.* 3,394a.

Trofonio e Agamede una morte beata come μισθός per aver costruito il suo tempio. Un altro riconoscimento si ha quando l'uomo vien divinizzato. Negli scritti ermetici questa divinizzazione si ottiene nell'estasi e si compie in un viaggio in cielo (*Poimandres*, 25) o per mezzo di un sacramento battesimale (Corp. Herm. 4,5-7); con una visione mistica l'uomo diventa ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος, «buono, pio e già divino» (10,9). Gli scritti ermetici si collegano decisamente a idee orfiche, delle quali Hipp., *ref*.1,19,11, dice: οἱ δὲ ἀθάνατον αὐτὴν (*scil.* τὴν ψυχὴν) εἶναι λέγοντες μάλιστα ἐκείνοις ἰσχυρίζονται, (ἐν) ὅσοις καὶ κρίσεις φησὶν εἶναι μετὰ τελευτὴν καὶ ἐν Ἅιδου δικαστήρια, καὶ τὰς μὲν ἀγαθὰς ἀγαθοῦ μισθοῦ τυγχάνειν, τὰς δὲ πονηρὰς ἀκολούθων δικῶν, «quelli che sostengono che l'anima è immortale, si appoggiano soprattutto su quei passi nei quali egli (Platone) dice che dopo la morte ci sono giudizi e tribunali nell'Ade, e che alle buone anime tocca buona ricompensa, e alle cattive pene proporzionate» (si noti come ἀγαθός completi il concetto di μισθός). Una simile idea trova conferma nei misteri, ad es. nei misteri di Iside, in Apul., *met*.11,23 s.; tale processo è qui collegato ad una consacrazione sacramentale, mentre in Platone è sciolto da ogni legame con tali sacramenti e totalmente spiritualizzato.

H. PREISKER

II. *La fede nella rimunerazione nell'Antico Testamento*

1. L'origine della fede israelitica nella rimunerazione si perde nella preistoria. Già nelle più antiche attestazioni veterotestamentarie tale fede è presupposta con tanta naturalezza e così messa a frutto per una riflessione storico-teologica, da apparire come una concezione di antica tradizione ed evidentemente da lungo tempo familiare al pensiero israelitico. Le sue radici potrebbero affondare in una concezione dell'antico Israele esprimente il profondo ottimismo dei popoli di natura ancora aliena dal concetto di un Dio personale, secondo cui una buona azione deve avere successo e dare buoni risultati [55], mentre il peccato non può portare né pace né felicità [56]. Questa concezione nella sua forma originaria si riscontra anche nell'A.T. (sebbene vi abbia tanta parte l'idea di un Dio personale) naturalmente soltanto in certi resti e soprattutto nell'uso linguistico dei concetti che rispondono alle radici *ṣdq* e *rš'* che esprimono l'idea di giustizia e di cattiveria [57]. Ma per il resto, essa si è collegata all'idea di un Dio personale e soltanto in tal modo diventa una vera e propria fede nella rimunerazione. Lo stretto rapporto, pacificamente ammesso come ovvio tra l'agire e il destino dell'uomo nella concezione primitiva, ora vien fatto risalire a Dio. E dato che Jahvé, come e più che gli dèi semiti in genere [58], si considera

[55] J. PEDERSEN, *Israel* I-II (1926) 411; inoltre cfr. G. HÖLSCHER: ThStKr 108 (1937/38) 234-262.

[56] J. PEDERSEN, *o.c.*, 429.

[57] K. HJ. FAHLGREN, *ṣedāḳā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im A.T.* (Diss., Uppsala).

[58] W. W. GRAF BAUDISSIN, in: Festgabe Harnack (1921) 1-23.

come un Dio giusto, è visto quale garante del mantenimento del giusto rapporto, così importante per il pensiero israelitico, tra comportamento e condizione dell'uomo, dell'armonia tra atto e premio o castigo.

2. La fede nella rimunerazione si può rilevare in tutto l'A.T., così che è inutile documentarla *in extenso*. Perciò la nostra esposizione intende in prima linea addurre alcuni esempi tipici, dai quali risulterà la funzione assegnata a detta fede nelle narrazioni, nella storiografia, nella letteratura profetica e in quella sapienziale. Infatti attraverso tale funzione si possono identificare gli interessi collegati a detta fede, e su questa strada si faranno evidenti man mano il senso e l'importanza di essa. In considerazione del differente carattere degli scritti, possiamo aspettarci sin da principio che la risposta non sarà sempre uguale.

Iud. 9,23 s. interpreta il conflitto tra i Sichemiti e Abimelech, conclusosi con la rovina degli uni e dell'altro, come una vendetta di Jahvé per il delitto di Abimelec contro i suoi fratelli e per la collaborazione dei Sichemiti in quest'azione infame: «Poi Dio mandò uno spirito cattivo tra Abimelec e i cittadini di Sichem, così che i cittadini di Sichem si ribellarono ad Abimelech, affinché fosse vendicato (*lābô'*) il delitto commesso contro i figli di Jerubbaal e il loro sangue ricadesse sul loro fratello Abimelec, che li aveva uccisi, e sui cittadini di Sichem, che l'avevano aiutato ad uccidere i suoi fratelli». Analogamente *1 Sam.* 15,2 s. intende la lotta di Saul contro Amalec come una punizione divina, ma fatta con tutt' altri mezzi: «Così dice Jahvé degli eserciti: punirò (*pqd*) ciò che Amalec ha fatto a Israele, tagliandogli la strada mentre usciva dall'Egitto. Ora va', colpisci Amalec e 'compi' il bando 'di lui e'[59] su tutto quello che possiede; non aver pietà, ma uccidi uomini e donne, fanciulli e lattanti, buoi e pecore, cammelli e asini».

In ambedue i casi è chiaro che non è stata la volontà di compiere una rappresaglia a dar forma all'evento storico. Per *Iud.* 9 è senz'altro evidente che le macchinazioni contro Abimelec non furono ordite dai Sichemiti per espiare il delitto, giacché anch'essi vi avevano preso parte. Essi stessi non sanno veramente quel che fanno. Il significato insito nel loro comportamento e negli avvenimenti che ne conseguono è scoperto da un punto di vista più alto dal narratore, quando introduce il motivo della rappresaglia. Non diversamente vanno le cose in *1 Sam.* 15[60]. Saul è costretto a scendere in lotta contro Amalec da ben altro che dalla riflessione

[59] Leggi in v. 3 con i LXX e il Tg., *w^ehaḥaramtô w^e*, per *w^ehaḥaramtem*.

[60] Sul carattere riflessivo di *1 Sam.* 15,1-3 cfr. A. WEISER: ZAW NF 13 (1936) 5 s.

su un avvenimento remoto, quale è il tentativo amalecita di ostacolare la marcia degli Israeliti, e dal fatto che di ciò non è ancora stata fatta vendetta. Le parole dei vv. 2 e 3 vogliono evidentemente giustificare a posteriori prima la stessa guerra contro Amalec e poi specialmente l'ordine crudele del bando.

In ambedue i casi, dunque, la fede nella giusta rimunerazione è posta al servizio di una riflessione; essa diventa una meditazione sulla storia, che non si limita ad accettare i fatti così come sono stati tramandati, ma cerca anche di comprenderli e di procurarsi i mezzi per farlo; riesce così a dar loro un senso risalendo a Dio, che per la concezione veterotestamentaria è operante in tutti gli avvenimenti della storia. In tal modo la fede nella rimunerazione adempie una funzione razionale, stabilendo un legame fra eventi staccati e spiegandoli l'uno con l'altro[61]. Che lo si faccia parlando di Dio, che cioè si oltrepassi la frontiera dell'indagine razionale, non muta per nulla il fatto che qui si vuol soddisfare un bisogno della *ratio*. Infatti la fede in Dio non è per l'uomo veterotestamentario qualcosa di irrazionale, nel senso che diamo oggi alla parola.

Accanto al momento razionale, che spicca particolarmente nei due casi trattati, non si può trascurare il momento religioso del ricorso alla fede nella rimunerazione, che è egualmente importante. Infatti, quando si interpretano con il suo aiuto avvenimenti della storia o della vita quotidiana, si dà espressione alla credenza che l'operato di Dio è fondamentalmente sottratto all'arbitrio, e gli si attribuisce un'intima giustizia, anche in casi densi di interrogativi come quelli posti dalla crudele esecuzione dello sterminio (*1 Sam*.15), dalla scomparsa dei Sichemiti (*Iud*.9), dall'annientamento dell'intera città di Sodoma (*Gen*.18,20 ss.; 19) e dalla tragica morte di un re dopo un breve regno (*2 Reg*.1,2 ss.).

Come gli interessi della *ratio* e della fede possano intrecciarsi quando la dottrina della rimunerazione è usata per interpretare la storia, lo si osserva in modo particolarmente suggestivo nell'esempio più grandioso dell'antica narrativa, cioè nel racconto jahvistico delle origini (*Gen*.2,4-11,9). Qui in primo luogo si risponde a domande ingenue: donde l'inimicizia tra uomo e serpente? perché l'esistenza della donna è così dolorosa e soggetta all'uomo? per-

[61] Su questa funzione razionale della fede nella rimunerazione e sul suo rapporto con il «carattere espressamente razionale» d'Israele, cfr. J. HEMPEL, *A.T. u. Geschichte* (1930) 55 s. Non si può dimenticare, per conoscere i limiti della fede veterotestamentaria nella rimunerazione e della sua validità, che oltre alla dottrina della rimunerazione, con l'aiuto della quale «la varietà della vita» dev'essere ricondotta «a una formula unitaria», esistono motivi del tutto diversi; cfr. al riguardo HEMPEL, *o.c.*, 56 e W. STÄRK, *Vorsehung und Vergeltung* (1931) 14 s.

ché il lavoro dell'uomo è così duro e sempre minacciato da insuccessi? perché il diluvio ha annientato la primitiva umanità? perché l'umanità attuale è divisa in tanti popoli? Ma nel momento in cui si indicano le cause del presente pieno dolore e di miseria, si libera automaticamente Dio da ogni accusa di arbitrio e di crudeltà: è il peccato dell'uomo, non Dio, il responsabile della misera condizione del mondo. Naturalmente di mano a Dio, che il primo ad storia ha anche i suoi limiti, che potrebbero apparire ancora più chiaramente negli spiriti piccini, i quali potrebbero pensare che la storia sfugga continuamente di mano a Dio, che il primo ad agire sia l'uomo, mentre Dio reagirebbe soltanto. La storia non potrebbe andare verso una meta fissa perché gli errori e i peccati degli uomini sconvolgerebbero ad ogni momento i piani di Dio. Perciò quando lo Jahvista parla di una meta fissata da Dio, pone il rimerito come motivo conduttore della sua esposizione. Dio stesso prende in mano la storia e la conduce, nonostante la debolezza umana, anzi per mezzo di essa, alla meta che le ha assegnato nella promessa ad Abramo (*Gen.* 12 ss.).

Finora la fede nella rimunerazione ci è apparsa soltanto come fede nella punizione divina. Di fatto, il pensiero che il buon comportamento debba esser premiato resta in ombra nelle narrazioni e negli scritti storici, e quasi mai ha una funzione importante, anche se non manca del tutto. Questo dato di fatto non è casuale e lascia vedere l'estrema e più profonda intenzione della fede nella ricompensa; questa, forse, non sempre è sentita con la stessa intensità, ma, ad esempio nella storia jahvistica delle origini, viene chiaramente alla luce. Dio stesso è creduto e presentato come nemico radicale del peccato; interviene con una severa condanna quando la volontà umana si rivolta contro il suo dominio e segue proprie vie contrarie a lui. La divinità di Dio in questo caso si mostra nella punizione dei peccati, nel severo giudizio su di essi.

3. Così siamo già giunti ai profeti. Il loro principio fondamentale dell'opposizione del Dio santo ad ogni essere peccaminoso significa che là dove regna il peccato deve sempre giungere il giudizio annientatore della condanna divina. Come Isaia, in quanto uomo dalle labbra impure vivente in mezzo ad un popolo dalle labbra impure, si deve considerare perduto di fronte alla santità del re Jahvé (*Is.* 6,5), così i profeti prevedono per tutti i peccati la punizione di Dio e pertanto annunciano al loro popolo l'imminente giudizio. Il principio della rimunerazione è presente in tutti, ma prende il massimo risalto in Amos; questi aveva motivo di sottolinearlo in modo speciale, perché si opponeva acché fossero tratte false deduzioni dalla fede nell'elezione. Dio non dimentica le azioni di uomini peccatori

(8,7; 5,11), e i peccati di Israele non saranno da lui trattati diversamente da quelli di altri popoli (1,3-2,16). Anzi, proprio perché ha eletto Israele, Jahvé punisce tutti i suoi peccati (3,2). Il messaggio della rimunerazione serve così a indicare la vitalità e personalità del rapporto tra Jahvé e Israele, in cui l'obbedienza e la disobbedienza acquistano un carattere decisivo, e la fede nella ricompensa diviene assicurazione contro la leggerezza (evidentemente molto diffusa) con cui si intendeva l'elezione, quasicché questa fosse toccata ad Israele una volta per tutte come una decisione che impegnasse Dio stesso e autorizzasse a prendere meno sul serio il peccato[62]. Ma la stessa idea di Amos si ritrova anche negli altri profeti: la dottrina della rimunerazione divina, attualizzata come annuncio dell'imminente giudizio, dà rilievo alla serietà della realtà divina e al carattere assoluto della sua esigenza religiosa ed etica, anche e proprio nei confronti del popolo eletto. Che si ascolti o meno, è ciò da cui dipende il futuro. Inoltre la fede nella rimunerazione serve ai profeti per rintracciare negli avvenimenti storici la logica dell'agire di Dio. La fede vuol comprendere il male, che sta per sopravvenire o è già sopravvenuto, dal punto di vista di Dio e in stretta connessione con il suo essere santo e morale. Ora, la fede nella ricompensa offre il mezzo più adatto per questa comprensione teologica di Dio nella realtà della storia.

Data la tipica e antica concezione secondo cui i vari membri e le varie generazioni costituiscono un'unità, che è Israele, la rimunerazione doveva esser vista in prima linea come un fatto collettivo. Gli innocenti debbono subire il castigo come i colpevoli, e i figli scontano i peccati dei padri, senza che ciò contraddica l'idea di giustizia. Questa idea, ovviamente, fino a un certo punto è giustificata; ma se applicata consequenzialmente doveva portare a una cupa disperazione e paralizzare la volontà di cambiar strada, data l'impossibilità di arrestare il giudizio imminente, già causato dai peccati dei padri. Dalla sensibilità a questa condizione miserabile può essere nato quel lassismo di cui si sente l'eco per la prima volta in Geremia. Il principio della rimunerazione rimane intatto; ma i legami con il passato non sono così indissolubili da impedire che un popolo, con un deciso cambiamento di rotta, si liberi da un passato di peccato che comporta la punizione; se un popolo si converte dalla sua malizia, anche Jahvé si pente del male che aveva pensato di fargli (*Ier.* 18,1 ss.). Ezechiele sente ancor più le difficoltà che sorgono dall'idea della rimunerazione col-

[62] Per la spiegazione di *Am.* 3,1 s. cfr. specialmente A. WEISER, *Die Prophetie des Amos*: BZAW 53 (1929) 116 ss.

lettiva, espressa dal popolo nel noto proverbio «i padri hanno mangiato l'uva acerba, e ai figli si son legati i denti». Proprio la generazione di Ezechiele doveva sentirsi come il capro espiatorio della malvagità degli antenati. Allora il profeta stacca decisamente il destino dell'uomo giusto da ogni connessione con una colpa altrui, sia essa degli antenati o dei contemporanei: sì, l'anima peccatrice deve morire (nell'imminente catastrofe nazionale), ma un figlio non sarà corresponsabile della colpa del padre, né un padre di quella del figlio. La giustizia del giusto rimarrà su di lui, e l'empietà dell'empio rimarrà su di lui (*Ez.* 18,20). Anzi, Ezechiele va ancora più avanti, e considera decisiva per un uomo la condizione in cui si trova di volta in volta: al peccatore convertito non vengono computati i peccati commessi in passato, e al giusto che ha prevaricato non servono a niente le buone azioni precedenti (*Ez.* 18,21 ss.). La risposta che in tal modo Ezechiele dà a una domanda che gli si poneva urgente ai suoi tempi ha un carattere così generale e teoretico, che si è voluto trovare nelle sue affermazioni persino il dogma della rinumerazione individuale. Che ciò non sia esatto, è dimostrato dallo stesso assiduo riferimento all'imminente giudizio[63]. Le sue parole valgono soprattutto per la sua generazione, alla quale egli vuol dire che la ricompensa divina è assolutamente giusta (18,25), ma vuole anche mostrare la possibilità di salvezza dalla prossima rovina: nella sua concezione della rimunerazione, accanto al Dio santo degli antichi profeti, che condanna ogni essere peccatore, appare il Dio misericordioso, che non si compiace della morte del peccatore, ma desidera che si converta e viva (*Ez.* 18,23).

4. Si è visto che nella più antica letteratura narrativa (soprattutto nello Jahvista) e nei profeti la fede nella rimunerazione aveva un carattere unilaterale, in quanto considerava soprattutto il lato negativo, e che non si dava una particolare importanza alla deduzione, in sé del tutto possibile, che una buona condotta comporti anche un premio speciale[64]. Fu il Deuteronomio che apportò per primo una chiara modifica alla fede nella rimunerazione. Esso promette ricche benedizioni in beni terreni, numerosa progenie, abbondanza di

---

63 Cfr. A. BERTHOLET, *Hesekiel* (Handbuch A.T., 1936) 67 s.

64 Neppure in *Ex.* 20,12b si ha questa idea; piuttosto qui si vuol dimostrare che la permanenza nella terra data da Jahvé dipende dall'obbedienza al comandamento di Dio. *Ex.* 20,5 s. è probabilmente una glossa; cfr. H. HOLZINGER, *Exodus* (K.H., 1900) 72. Cfr. anche W. EICHRODT, *Theologie des A.T.* 3 (1939) 74: «A prescindere dal fatto che proprio l'Israele antico non conosce il calcolo penoso della rimunerazione di Dio nella vita individuale, quale è riscontrabile nel giudaismo, gli occasionali accenni alla benedizione di Dio collegata a un giusto comportamento (*Gen.* 26,5; *Ex.* 15, 25.26 b; 19,5.8) hanno un carattere del tutto istintivo e non sono che la vivace espressione della certezza nell'azione personale di Dio, con cui egli si dà a conoscere come il fedele ed il buono».

bestiame e frutti del campo, come premio dell'osservanza della legge, e viceversa pronuncia terribili maledizioni su quanti disobbediscono ad essa (*Deut.* 28). Questa caratteristica della dottrina della rimunerazione è al servizio del proposito del Deuteronomio, che intende aiutare a salvarsi dalla minaccia del giudizio. «Si doveva agire secondo la volontà di Dio depositata in quel libro, 'allo scopo di' sfuggire al giudizio (cioè, per 'vivere') per aver successo. La particella *l^ema'an,* 'allo scopo di' (che nel Deuteronomio si legge 47 volte) diventa addirittura una parola caratteristica»[65]. Il messaggio profetico era stato portatore di crisi, annuncio del prossimo giudizio, e a sua giustificazione si era detto che Jahvé non può lasciare impuniti i peccati. Il Deuteronomio esorta a dar forma alla vita richiamando la legge divina della rimunerazione, che conosce solo la benedizione dell'obbedienza. Non si può negare che qui – come sempre, quando si insegna una duplice rimunerazione – dalla conoscenza di un premio si rischi di passare a farvi assegnamento. Questo pericolo di fatto è diventato acuto nella successiva evoluzione del giudaismo, ed è tanto più grande in quanto l'A.T. non proclama una vita dopo la morte, ma attende il premio già su questa terra.

L'idea della doppia rimunerazione, messa così in luce, diventa per gli scritti storici cosiddetti deuteronomistici il nucleo e il faro per capirne la storia, come si può osservare particolarmente nel Libro dei Giudici. Schematicamente, l'intero corso della storia è visto come una successione di peccato del popolo, di castigo, di conversione e di aiuto di Dio. Per quanto affascinante possa sembrarci, per la sua razionalità, questa comprensione della storia non è però dettata dalla volontà di raccogliere la storia in uno schema razionale. La sua vera radice va cercata piuttosto nel proposito di spiegare con la storia dei padri le vicende della generazione presente, che aveva vissuto il terrore dell'ultimo periodo dei re e, forse, anche quello dell'esilio, e di indicare ad essa ciò che nella situazione del momento si doveva e si poteva fare.

Staccata da questo interesse concreto e diventata, come sembrerebbe, fine a se stessa, la considerazione della storia dal punto di vista della duplice rimunerazione ha dato i suoi frutti più strani nei Libri delle Cronache. Dato che senza pietà non può esservi felicità e che l'infelicità viene dal peccato, non solo si altera il quadro storico con omissioni (ad es., tacendo tutto quanto i Libri di Samuele e dei Re raccontano di sfavorevole su Davide, ad eccezione del censimento), ma si inventano addirittura avvenimenti storici. La morte del pio re Giosia nella battaglia di Me-

65 A. Bertholet, *Deuteronomium* (K.H., 1899) XXVII.

giddo – un fatto imbarazzante per la logica della fede nella rimunerazione – viene spiegata nelle Cronache con la sua opposizione alla ingiunzione del faraone Neco di lasciarlo passare per la Giudea, quantunque in quest'ordine parlasse lo stesso Jahvé (2 *Chron.* 31,21 s.). Viceversa l'empio re Manasse poté vivere a lungo soltanto perché, deportato in Babilonia per i suoi peccati, si convertì e dopo il ritorno compì opere che piacquero a Dio (2 *Chron.* 33): cose tutte, queste, che il 2° Libro dei Re ignora.

5. La fede nella rimunerazione ha trovato nell'A.T. la sua estrema e più chiara espressione nella letteratura sapienziale. In essa, con una frequenza quasi stucchevole, viene continuamente inculcato al discepolo che il giusto ha da aspettarsi il premio, l'empio il castigo. «Certamente non resterà impunito il malvagio; ma la generazione dei giusti scamperà» (*Prov.* 11,21). «Se il giusto viene retribuito (*j^ešullām*) sulla terra, quanto più l'empio e il peccatore» (11,31). «Presta al Signore chi ha pietà del povero, ed egli lo ricompenserà» (*j^ešallēm*, 19,17)[66]. Anche qui il senso e l'importanza della fede nella rimunerazione si deve intendere partendo dall'essenza del vivace movimento che se ne è servito. La sapienza veterotestamentaria non è un prodotto specifico della spiritualità israelitica, ma è strettamente collegata con la sapienza dell'antico Oriente in generale. E la fede nella rimunerazione ha in ambedue i casi lo stesso ruolo (nell'A.T. con una maggiore consequenzialità)[67], la cui importanza si ricava dall'istanza di fondo della stessa sapienza. Ad essa interessa che l'uomo sia quanto più possibile felice (e per l'A.T. la felicità è sempre terrena); perciò vuole indicare ai suoi discepoli la via che conduce a tale fine. Ma ciò ha un senso solo se si ammette che si può contare sulla vita, che essa si svolge secondo una legge sempre valida, cioè che una via buona deve sfociare nel bene. Dunque la validità dell'istanza sapienziale dipende dalla validità dell'idea di rimunerazione. L'ottimismo con cui è affermata la fede nella rimunerazione si collega all'idea primitiva della corrispondenza tra azione e situazione, di cui abbiamo parlato al principio. Però si deve ammettere che, anche dove dalla lettera non appare con

66 Anche fuori della letteratura sapienziale, ma in parte fortemente influenzata da essa, la fede nella rimunerazione è diffusa dopo l'esilio nella forma della netta contrapposizione del destino dei giusti a quello degli empi; cfr. *Ps.* 1; 37,25 s.; 11,5-7; 34,17 ss.; 112 ecc. L'eccezionale importanza della fede nella rimunerazione che si ha nella comunità giudaica va attribuita tanto alla pietà legalistica quanto alla sapienza razionalistica. Con il prevalere della fede nella rimunerazione, il 'timore', inteso come ansia nei confronti di Dio, giudice onnipossente ed onnisciente, è determinante per la relazione personale con Dio; cfr. W. EICHRODT, *o.c.*, 42.

67 Cfr. J. FICHTNER, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelisch-jüdischen Ausprägung*: BZAW 62 (1933) 61 ss.

certezza, la sapienza non ripone la sua fiducia in una legalità immanente, ma in Dio: un Dio, naturalmente, così soggetto alla legge della rimunerazione, da sembrare quasi più il suo servo che il suo signore, mentre il potere dell'uomo è enormemente accresciuto, poiché da lui dipende totalmente il suo futuro [68].

Se già questo ottimismo, che fa violenza alla realtà della vita, mette un velo sulla sapienza, tanto più lo mette la naturalezza con la quale si raccomanda di seguire i consigli ricevuti, sottolineando sempre il vantaggio che se ne deve attendere. «Il saggio fa ciò che è moralmente buono, non perché ha visto l'assoluta validità e l'alto valore del bene, ma prima di tutto perché v'è insito un premio, mentre all'ingiustizia segue una punizione» [69]. Questo tipo di spiritualità, per la quale anche il timor di Dio, spesso inculcato, è un mezzo per ottenere la felicità terrena, è bene caratterizzato nel Libro di Giobbe dalla domanda di Satana: «Forse che Giobbe teme Dio senza motivo?» (1,9), e nella domanda con cui il poeta pone in bocca agli amici questo giudizio: «Forse che l'uomo può giovare a Dio? No, l'uomo pio giova soltanto a 'se stesso'» (22,2).

Era inevitabile che l'ottimismo consequenziale della sapienza, messo a confronto con la vita reale, si appalesasse come ingannevole. L'Ecclesiaste riconosce rassegnato che «non ha senso ciò che avviene nel mondo: che ci siano giusti cui tocca ciò che spetterebbe all'operare dei malvagi, e malvagi cui tocca ciò che spetterebbe all'operare dei giusti» (8,14). Ma più profonda di questa rassegnazione è l'opposizione della fede viva. Giobbe protesta aspramente contro l'idea, propria della sapienza e sostenuta dagli amici, che faceva di Dio un giudice meschino, perché intendeva il suo operato verso gli uomini come pura dispensazione della ricompensa, pensata sotto un profilo del tutto umano. Così nei dialoghi e nei discorsi di Dio il Libro di Giobbe finisce per combattere la fede nella rimunerazione (che un tempo era servita a porre gli uomini di fronte alla santità e alla grandezza divina nella sua incondizionata serietà), affinché sia difesa proprio questa santità e grandezza, la cui opera non va misurata sullo schema della rimunerazione, ma a cui si addice una muta riverenza. Diverso è il modo in cui il *Ps.* 73 supera la fede nella ricompensa e le difficoltà che ne derivano qualora su di essa si misuri tutta la vita: al di là dell'esigenza di vedere e di sperimentare una rimunerazione, che si collegava necessariamente alla concezione dell'esistenza umana propria della sapienza, il poeta è portato a credere fermamente

[68] Qui si giunge agli antipodi dell'uso profetico della fede nella rimunerazione: il mezzo per comprendere con essa la realtà partendo da Dio è diventato un mezzo per dar forma a questa realtà partendo dall'uomo.

[69] J. FICHTNER, *o.c.*, 75 s.

che più di ogni rimunerazione vale, nel cielo e sulla terra, la comunione con Dio (*Ps.* 73,25s.). E. WÜRTHWEIN

III. *L'idea di rimunerazione nel tardo giudaismo*

Il tardo giudaismo ha elaborato la fede nella rimunerazione in un modo tutto particolare, collegando ad essa tutta l'attesa escatologica. Quando la fede nella rimunerazione in questo mondo fallisce, viene semplicemente trasferita nell'al di là e legata quanto più strettamente è possibile alle idee di giudizio e di risurrezione. Oltre a questo, anche il problema della teodicea si pone totalmente dal punto di vista della rimunerazione. Che non possa essere diversamente nel giudaismo, risulta anche da un altro dei suoi tratti essenziali, cioè dal possesso della salvezza concepito prevalentemente come futuro. Esso non conosce una realtà di salvezza già presente, che sia la forza portante dell'azione morale, come fa il N.T. quando afferma che il regno di Dio è presente fin all'inizio, con il possesso dello Spirito. Piuttosto la salvezza, concepita come puramente futura, dev'essere conquistata con l'opera dell'uomo. Se, nonostante la fede nella misericordia divina, la salute dipende dalle opere dell'uomo, a Dio spetta solo di premiare l'attività umana[70]. Il principio delle opere umane, affermato con tanta purezza dalla religione giudaica, deve logicamente portare al dogma della rimunerazione secondo i meriti. Ciò appare in tutto il giudaismo, il cui sguardo è sempre più rivolto verso l'al di là, dove ha un ruolo decisivo il giudizio finale, nel quale è dato il premio ai giusti e il castigo ai peccatori.

Sulla letteratura sapienziale cfr. → coll. 395 ss. Per Filone il premio della virtù è la beatitudine, che il virtuoso possiede già sulla terra (*det.pot.ins.* 120 ss.; *leg. all.* 3,77), oltre all'immortalità, che tocca la più alta perfezione nella visione di Dio, mentre le anime cattive si inabissano nella materia e nella sensualità (*gig.* 6-18; *som.* 1,133-156; *Abr.* 37 ss.; *leg.all.* 1,107; *det.pot.ins.* 163 ss.).

L'apocalittica promette ai pii, come giusta ricompensa, la vita eterna (*Dan.* 12,1 s.; *Ps.Sal.* 3,12; 9,5; 13,11; *Hen. aeth.* 37,4; 40,9; *4 Esdr.* 14,35; *Bar.syr.* 14,13), o, anche, «luce e vita» (*Hen. aeth.* 58,3), paragonabile agli angeli e alle stelle (*Hen.aeth.* 51,4; *Bar.syr.* 51,10. 12). La rimunerazione dei peccatori, invece, è o l'annientamento totale (*Hen. aeth.* 94,1.6 s. 10; 95,6 ecc.; *Ps. Sal.* 3, 12; 13,11; 14,6; *Sib.* 4,43; *4 Esdr.* 7, 125) o l'eterna dannazione (*Dan.* 12,2; *Hen. aeth.* 91,5-10; 103,8; *Bar. syr.* 44, 12; 78,6; 83,10 ss.; *4 Esdr.* 7,36 s.; 8, 59) fra spaventosi tormenti di fuoco (*Hen.aeth.* 10,6.13; 90,24 ss.; *4 Esdr.* 7, 36 s.; *Bar.syr.* 44,15), oppure una dimora in tenebre, catene e fiamme ardenti (*Hen.aeth.* 103,8; 63,10 s.).

La tradizione rabbinica conosce tanto un premio in questo mondo (*Shab.b.* 127a; *Qid.b.* 39b; *Taan.b.* 19b; *Peah* 1, 1, ecc.), quanto uno eterno (*Er.b.* 22 a; *Deut.r.* 7,10 a 29,1 par.: Dio ha detto: Custoditemi la conoscenza della Torà e l'adempimento dei comandamenti in questo mondo, e io vi servo un buon premio nel mondo futuro; cfr. Strack-Billerbeck IV 1,490 ss.). Tuttavia in alcuni passi talmudici si afferma solo la risurrezione dei giusti (*Taan.b.* 7 a; *Ket. b.* 117b)[71]. Secondo un'opinione parti-

[70] → BRAUN 41.

[71] Ma cfr. VOLZ, *Esch.* 241-249; STRACK-BILLERBECK IV 1166 ss., spec. 1175 ss. 1180 ss.

colare, ai peccatori tocca il castigo già sulla terra, giusta il principio «misura per misura» (*Sot.b.*85 b par.). Conforme all'antichissima legge del taglione, si arriva a credere che chi pecca con gli occhi è punito negli occhi (*Sot.b.* 9b). Originariamente per la sinagoga la creazione dell'uomo, o la liberazione dall'Egitto, è quell'atto che fonda per ogni israelita il dovere di servire costantemente Dio facendo la sua volontà; cfr. *Ab.*2, 8 (Rabban Johanan b. Zakkai, morto intorno all'80): «Se hai imparato molto della Torà, non menarne vanto, perché è per questo che sei stato creato». Quest'idea del cosiddetto premio di grazia fu interamente abbandonata, e si pensò che tutti i comandamenti fossero stati dati al solo fine di compiere opere che valgano come meriti degni di premio; cfr. *Makk.* 3,16 (R. Hananja b. Aqasia, c. 150): «Dio volle far acquistare ad Israele molti meriti; per questo diede loro molta Torà e numerosi comandamenti». Si veda anche l'effato: «il premio è proporzionato alla fatica» (*Ab.*5,23). L'idea di merito è inserita addirittura (*Ab.* 3,17) in uno schema commerciale: con i meriti l'uomo si forma un capitale; sulla terra vive con gli 'interessi', mentre il pagamento integrale si avrà nel mondo avvenire. In tal modo il giusto non è il solo ad esser premiato: la sua presenza opera anche a vantaggio del prossimo (*Taan. b.*20b). La morte per il giusto è soltanto un mezzo per espiare i peccati (*Ber. b.*60a), affinché al momento della risurrezione possa ricevere il premio, mentre per il malvagio segna il compimento della punizione divina (Weber, 321 ss.). Il giudaismo non considera il possesso attuale della salvezza (cfr. invece πνεῦμα nel N.T.) come motivo decisivo dell'atto morale*e non fa affatto dipendere l'uomo dalla grazia di Dio; anzi, pur sottolineando il momento della misericordia, fa risalire la salvezza alle opere umane, all'operare meritorio. È per questo che l'idea del giudizio è posta tanto in risalto, come motivo dell'atto morale: l'uomo deve lasciare che la sua condotta sia illuminata dal giudizio, che assegna il meritato premio o il giusto castigo (cfr. *Ab.*3,1). Certamente la sinagoga ha cercato di limitare la smania del premio, indicando che la Torà si deve compiere per se stessa con retta intenzione (*Ab.*1,3: «Non siate come i servi che servono il signore nella prospettiva di riceverne una ricompensa, ma come i servi che servono il signore senza la prospettiva di ricevere una ricompensa»). Simili voci si facevano sentire (Strack-Billerbeck IV 496 s.), ma non riuscirono ad affermarsi e a infrangere il principio delle opere a cui era connessa l'idea del premio. Dio resta il giudice e dà all'uomo ciò che gli spetta per le sue opere buone o cattive.

Va rilevato che proprio per il principio delle opere il giudaismo non è mai pervenuto a una fede fiduciosa e a una certezza di salvezza. Proprio perché crede in Dio come il santo e conosce la serietà delle sue esigenze morali, una pietà che con freddo realismo vede i limiti e i peccati dell'uomo deve restare nel dubbio che le opere possano reggere di fronte a Dio giudice. Basta leggere il quarto Libro di Esdra, per rendersi conto dell'insicurezza dei Giudei nel pensare al giudizio (→ κρίνω, V, coll. 1057 ss.) e per comprendere lo zelo della casistica farisaica nell'ammucchiare, per così dire, buone opere che davanti a Dio superino il numero e il peso dei peccati. Ci sono a volte anche toni ottimistici (*Ps. Sal.* 2,35; 3,4; 10,3; 14,4-6; *Sap.* 3,9; 4,15 s.; 11,9 s.; *Sanh. b.* 97b; *S. Deut.* 252 a 23,8), ma le tinte pessimistiche prevalgono (*4 Esdr.* 3,22; 4,30. 38; 7,48.68 s. 118 s.; *Bar. syr.* 14,14; 48,42 s.; 84,10; *M. Ex.* a 17,14; *Ab.* 4,22; 2,4; *Gen. r.* 93,11 a 45,9 par.; *Sanh.b.* 81 a; *Ber.b.*28b [cfr. Strack-Bil-

lerbeck III 219 s., specialmente k; I 581]). Il giudaismo non osa affidare l'uomo interamente alla grazia, ma preferisce fermarsi all'uomo stesso e alle sue opere; vuol meritarsi un giusto premio, e così non riesce a liberarsi da un senso di impotenza e di ansietà. Non perviene alla fiducia e alla gioia, perché non concepisce la grazia come un assoluto, ma di fronte a Dio magnifica le opere umane, anche se non può mancare di riconoscerne l'insufficienza.

IV. *L'idea di premio nel N.T.*

1. *I sinottici*

a) Nei sinottici si esprime liberamente sia l'idea del premio sia la minaccia del castigo. *Mt.*6,19-21 = *Lc.*12,33 s. usano immagini giudaiche correnti (cfr. Strack-Billerbeck I 429 ss.): fare la volontà del Signore, specialmente evitando di accumulare tesori terreni o, come dice Luca, dandoli via, costituisce un titolo di credito nel cielo, che a suo tempo verrà pagato come premio. Specialmente ci sarà un premio per il discepolo che si mantiene fedele nella persecuzione e nella lotta (*Mt.*5,12 = *Lc.*6,23)[72]. Con la stessa naturalezza (*Mc.*10,21 = *Mt.*19,21 = *Lc.*18,22) al giovane ricco si dice che in premio avrà sicuramente parte nel regno di Dio, se regalerà tutti i suoi beni ai poveri. La vita di coloro che si sottomettono alla volontà di Dio, cioè al regno di Dio che viene, è presentata con l'immagine del lavoro nella vigna, in casa, all'aratro, al tempo della semina, e a tale servizio reso a Dio viene promessa una grande ricompensa[73] (*Mt.*20,2; 24,45-51 = *Lc.*12,42-46; *Mc.*9,41). Quando, con una domanda tipicamente giudaica (*Mt.* 19,27, cfr. *Mc.* 10,28 = *Lc.* 18,28), si chiede che cosa riceveranno i discepoli per aver rinunciato a tutto per seguire Gesù, non solo non si respinge l'idea del premio (come se fosse immorale), ma si promette una copiosa ricompensa tanto nella vita terrena quanto nell'al di là. Si aggiungano le affermazioni di cui si è trattato (→ coll. 364 ss.), dove appare direttamente la parola μισθός. Inoltre va detto che la mercede è o la ricompensa corrispondente all'azione compiuta (*Mt.*5,7; 6,14; 10,32.39; 25,29) o il compenso di ciò a cui il discepolo ha rinunciato, che si è tolto di bocca o ha negato a se stesso (*Mt.*10,39; *Lc.*14,8-11). Per quanto diverso sia nei singoli il genere della buona azione (*Mc.*9,41 ss.; *Mt.*10,41 s.), il premio è in tutti i casi lo stesso (cfr. *Mt.*20,9 s.), cioè il regno di Dio.

In corrispondenza al premio, i sinottici menzionano anche la punizione riservata alla disobbedienza a Dio (*Mt.*

[72] Non rientra in quest'ordine di idee *Mt.*5,3 ss.; qui non si tratta della fede nella rimunerazione, ma dell'annuncio della grazia di Dio, «che viene in aiuto perché l'uomo ha bisogno del suo dono» (SCHLATTER, *Komm. Mt., ad l.*). Diversamente va considerato *Mt.*5,7-10, che è senza paralleli; qui è presente la fede nella rimunerazione.

[73] H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* [2](1911) 259.

11,20-24; 13,40 s.; 10,28 = *Lc.*12,5; *Mt.*18,8 s. = *Mc.* 9,43 ss.; *Mt.*10,23-35; *Mt.*23,37-39 = *Lc.*13,34; *Mc.*12,9 = *Mt.* 21,40 s. = *Lc.* 20,15; *Lc.*13,1-5; 16,9). Va rilevato che premio e castigo sono quasi sempre intesi per l'al di là. Un premio in questa vita, alla maniera giudaica, è escluso per il semplice fatto che ai discepoli su questa terra sono riservate lotte e persecuzioni. Come la morte di colui che è signore e garante del regno è necessaria al compimento finale voluto da Dio e alla vittoria del suo regno, così anche per i discepoli il destino di dolore e di lotta è del tutto naturale [74] (*Mc.* 8,34 ss. = *Mt.*16,24 ss. = *Lc.*9,23 ss.). Solo in un caso il premio viene promesso già in questo mondo (*Mc.*10,29 s. = *Lc.*18,29 s.) [75]: chi ha perduto famiglia e proprietà per amore di Gesù e dell'evangelo lo riceverà centuplicato, e non solo nella futura 'vita eterna', ma già in questo tempo avrà «case, fratelli, sorelle, madri, figli e campi». Una tale promessa non può avere se non questo significato: chi è vittima della persecuzione trova un compenso e un premio nella comunità, in cui ognuno diventa fratello dell'altro [76]. Ciò a sua volta è strettamente legato alla valutazione della comunità. Infatti, come Gesù con la sua venuta e la sua opera è l'inizio del regno di Dio, come l''incorporazione' del Cristo glorioso e invisibile al mondo costituisce la comunità, come la comunità è un segno del regno di Dio che viene, così proprio questa comunione d'amore della comunità è già (nonostante la persecuzione) la primizia del premio che trova poi la sua pienezza nella rivelazione finale del regno di Dio. Se la comunità è il segno storico dell'irrompere del regno di Dio, il segno della potenza del Cristo glorioso in questo mondo, allora nella comunione dei fratelli ha inizio il premio che il giusto riceve in pienezza nel regno di Dio [77].

Va da sé che anche nei sinottici il premio è strettamente legato al giudizio, che è interamente ripreso dalla tradizione giudaica. Nel giudizio si riceve ogni premio o castigo: «Con il giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con cui misurate sarà misurato a voi» (*Mt.*7,2).

b) Ci si deve domandare se questa idea di premio vada attribuita anche a Gesù. Non si può negare che in questa

[74] E. Lohmeyer, *Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum*: ZsystTh 5 (1928) 236 ss.

[75] Soltanto Matteo ha omesso il riferimento al mondo terreno (evidentemente con una semplificazione).

[76] Klostermann, *Mt.*, *ad l.*; Lohmeyer, *Mk.*, *ad l.*

[77] Che per Gesù esista un rapporto tra peccato e sventura (anche se rifiuta il rigido schema giudaico della rimunerazione, secondo il quale ogni disgrazia presuppone un peccato, *Lc.*13,1 ss.; cfr. *Io.*9,1 ss.) risulta dal semplice fatto che il regno di Dio porta salvezza perfino nella miseria fisica (*Mc.*2,1-12 = *Mt.*9,1-8 = *Lc.*5,17-26), mentre il dominio dei demoni è causa di male nel corpo e nell'anima (*Mc.*3,23 ss. = *Mt.*12,25 ss. = *Lc.*11,17 ss.).

tradizione di premio e rimerito si possono ritrovare diverse espressioni giudaiche e una tradizione seriore della comunità.

In questa sfera di idee è difficile giungere a conclusioni del tutto sicure nei particolari, poiché essa coincide in gran parte con paralleli giudaici; cfr. ad es., con *Mt.*6,19 s. = *Lc.*12,33, tra gli altri, *T.Pea.*4,18 par.: «I miei padri hanno raccolto tesori in luoghi a cui può giungere la mano, e io ho raccolto tesori in luoghi a cui la mano non può giungere»[78]. Nulla si può dedurre dalla frase, frequente in Matteo: ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, «ivi sarà pianto e stridor di denti» (8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51b; 25,30; cfr. *Lc.*13,28). Incerto è come si debba giudicare il lamento sulle città predilette (*Mt.*11,20-24 = *Lc.*10,13-15; cfr. *Mt.*10,15 = *Lc.*10,12). Weinel[79], pur pensando che la forma attuale sia dettata dallo sdegno dei cristiani contro le città della patria di Gesù, tiene per fermo un nucleo autentico, mentre Wellhausen e Bultmann[80] considerano queste parole come una seriore formazione comunitaria. Ove si riconosca a Gesù una coscienza messianica, si può vedere in queste parole un nucleo storico, anche se la forma è da attribuirsi alla comunità. Frutto di tradizione tardiva sarebbe *Mt.*13,36 ss.[81]. È possibile anche che il passo di *Mc.*11,25 sia stato elaborato in vista delle necessità della Chiesa[82]. *Mc.*10,29 s. in origine probabilmente terminava con ἑκατονταπλασίονα, «il centuplo». *Mt.*25,14-30 nella sua forma autentica può esser stato una promessa di premio nel regno di Dio per aver servito con fedeltà[83]. Non meno discusso è *Mt.*25,31-46. Richiamando paralleli mandaici, egiziani, persiani, Klostermann, Bultmann e altri presumono che la comunità abbia ripreso questo passo da una tradizione giudaica, mettendo 'Figlio dell'uomo' al posto di 'Dio'. Schlatter invece pone l'accento sull'assoluta universalità della norma; viene indicata la «misura con la quale Gesù giudica tutti, lo conoscano o no, sottoponendo ad essa i popoli con le loro molteplici religioni e il diverso patrimonio morale, così come fa nella promessa universale di 5,3-10»[84]. Bultmann pensa addirittura di dover dedurre da questo universalismo che la narrazione sia stata composta in un periodo in cui non aveva ancora importanza l'opposizione tra cristiani e non cristiani[85]. Altrettanto discusso è *Lc.*16,9. Dubbia è anche l'autenticità di *Lc.*16,19-31: la prima parte è pervasa dal risentimento, tipico del giudaismo, per cui si aspetta che, nell'eone futuro, avvenga – come nell'Apocalisse di Enoc – uno schematico conguaglio (cfr. però v. 28) per 'ricchi' e 'poveri', a loro volta schematicamente identificati con i 'giusti e gli 'ingiusti'; la seconda parte sostiene l'idea giudaica secondo cui gli uomini non possono attendersi che Dio compia un miracolo per autenticare la sua volontà[86]. Perciò è meglio prescindere da tutti questi passi, che non offrono un punto di partenza sicuro, per non gravare l'esposizione con testi discussi.

---

78 Inoltre cfr. STRACK-BILLERBECK sui singoli passi.

79 *Biblische Theologie des N.T.*⁴ (1928) 107.

80 *Trad.*118.

81 BULTMANN, *Trad.*202 s.

82 LOHMEYER, *Mk.*, *ad l.*

83 KLOSTERMANN, *Mt.*, *ad l.*

84 *Komm.Mt.*, *ad l.*

85 *Trad.* 130; cfr. G. KLEIN, *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur* (1909) 49.

86 BULTMANN, *Trad.* 220.

Indubbiamente autentiche dovrebbero essere, invece, parole come *Mc.*9,43-48 = *Mt.*18,8 s. sulla lotta contro i propri peccati e il conseguente destino finale. E lo stesso dovrebbe dirsi delle parole sulla bestemmia contro il Figlio dell'uomo e lo Spirito Santo (*Mc.*3,28 s. = *Mt.*12,31 s.), della parabola dei cattivi vignaioli (*Mc.*12,1 ss. = *Mt.*21,33 ss. = *Lc.*20,9 ss.). Altresì dovranno ritenersi buona tradizione di parole di Gesù quelle contro la vile paura degli uomini e a favore dell'autentico timor di Dio (*Mt.*10,28 = *Lc.*12,4 s.), le parole sulla porta stretta che mena alla vita (*Mt.*7,13 s. = *Lc.*13,23 s.), la parabola del servo spietato (*Mt.*18,23-35), la messa in guardia da attese messianiche false, cioè politico-nazionalistiche (*Lc.* 13, 1-5)[87], per citare soltanto alcuni passi[88]. Non ci soffermiamo oltre, anche perché Gesù ha superato l'idea giudaica di rimunerazione in un modo suo proprio.

c) Non si può negare che per Gesù l'idea di rimunerazione, connessa con l'idea del regno di Dio e del giudizio, ha un'importanza decisiva. Come signore e re, egli esige obbedienza, promette ricompensa (*Mt.*25,14 ss.). Proprio perché sottolinea la responsabilità dell'uomo nell'obbedienza a Dio, ad ogni momento mette in rilievo il 'sì' o il 'no' di Dio al comportamento dell'uomo. Ciò che la presunzione umana considera successo o guadagno, diritto o merito del proprio operare, per lui è solo premio di Dio[89]. Naturalmente, la gioiosa novella di Gesù è che Dio non rimunera in quanto giudice che sentenzia secondo giustizia, ma in quanto padre benevolo che dona (*Mt.*6,1.4.6.18; 25, 34). Anche nella parabola di *Mt.*25,14 ss. (cfr. *Lc.*19,12 ss.), che pure da un lato sottolinea come Dio esiga dall'uomo diligenza e fedeltà, e dall'altro il diritto di Dio, in quanto re, all'obbedienza, il premio è pur sempre sproporzionatamente grande (*Mt.* 25,21.23; cfr. *Mt.* 24,47 = *Lc.* 12,44) in confronto al comportamento dell'uomo. Già qui dunque s'intravvede che il premio non è attribuito secondo i meriti dell'uomo, ma secondo la bontà di Dio. Certamente a questo modo l'idea di rimunerazione non è superata; tuttavia è sottratta alla sfera giuridica del computo dei meriti, cioè 'purificata'[90]. Lo stesso vale per *Mc.*10,29 s. = *Mt.*19,29 = *Lc.* 18,29 s., dove è promessa una mercede centuplicata, e per *Lc.* 6,38, che predice un premio di una misura traboccante. Un'attenzione particolare ha sempre riscosso, sotto questo aspetto, la parabola di *Mt.*20,1 ss. Essa parte dall'idea di rimunerazione, elaborata come un dato ovvio: il proprietario della vi-

---

[87] Jos. Pickl, *Messiaskönig Jesus* (1935) 48.

[88] Gli altri testi da considerarsi autentici saranno addotti più avanti, a proposito della peculiarità dell'idea di rimunerazione in Gesù.

[89] → Wagner 112.

[90] → Michel 51.

gna promette e paga un giusto salario. Ma per comprendere la parabola non si può dimenticare che il capofamiglia apprezza in prima linea la volontà di lavorare; dato che questa (tale è la deduzione che si vorrebbe trarne) è uguale in tutti (anche se la possibilità di lavorare a molti è stata data solo in un secondo tempo), tutti ne ricevono la ricompensa; e la mercede, a norma della giustizia divina, può essere uguale per tutti, perché ciò che si apprezza non è il rendimento effettivo, ma la volontà di lavorare[91]. Però questa distinzione tra buona volontà e lavoro effettivo dovrebbe apparire nel testo. Credo piuttosto che in *Mt.* 20,1 ss. vada considerato essenzialmente quanto segue. α) Il centro di gravità della parabola è nei vv. 6.7.9. 14.15. Gli operai che hanno lavorato tutto il giorno, che cioè ricevono il giusto salario, sono ricordati solo per mettere in più netta evidenza la singolarità della situazione e la rimunerazione degli ultimi venuti, senza che si discuta seriamente – fuori parabola – se esistano degli uomini che meritano la mercede di Dio, esattamente come in *Mc.* 2,17; *Lc.*5,32; 15,7; *Mt.*5,45 non si esamina se vi siano di fatto dei 'giusti' oppure no; essi servono a dar più netto spicco al quadro di coloro che sono ricompensati «senza esserne né meritevoli né degni». β) Gli operai ingaggiati di prima mattina appaiono nella parabola – esattamente come il figlio che si è comportato bene, in *Lc.*15,11 ss. – soltanto per far vedere come la giustizia umana non possa comprendere la bontà di Dio. La nostra parabola dunque è (naturalmente per il solo contenuto) una specie di parallelo di Matteo alla parabola del figliol prodigo in *Lc.* 15,11 ss.: essa annuncia la grandezza dell'amore beneficante di Dio. Le singole persone e i tratti sono unicamente al servizio di questo concetto e fanno da sfondo oscuro al beneficio di cui godono gli ultimi chiamati[92]. Naturalmente, l'idea che Dio premia non è abolità; ma ciò che è messo in rilievo è che la ricompensa non è correlativa all'opera, che anzi opera e ricompensa stanno fra di loro in una relazione che non può essere capita da quanti pensano secondo lo schema merito-ricompensa, che concepiscono il rapporto tra Dio e gli uomini come quello di un padrone che fa esattamente i conti con i suoi dipendenti. Di fronte a tale concezione la parabola esclude radicalmente ogni aspetto di merito[93], mettendo tutto il peso sull'annuncio dell'amore generoso di Dio per l'uomo estremamente imper-

91 → K. Weiss 75.87 ss.; Weinel, *Biblische Theologie* 119.

92 È dunque inaccettabile la spiegazione data da Zahn, *Mt.*, *ad l.*

93 Perciò non è neppure valida la motivazione di → Michel, *o.c.*, 52, secondo cui l'idea di rimunerazione non sarebbe scomparsa, perché il capofamiglia promette e anche paga un giusto salario.

fetto: ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι, «perché io sono buono» (v. 15). Questo amore di Dio è così grande che coloro che pensano in termini di giustizia puramente umana, per i quali Dio è soltanto re e giudice, non lo possono capire e si smarriscono di fronte a questo mistero del vangelo di Gesù. Così l'idea giudaica di merito è radicalmente esclusa dalla predicazione evangelica dell'amore di Dio, che ricompensa in modo del tutto diverso. Non una giustizia giuridica e dispotica paga il meritato compenso, ma l'amore di Dio si effonde in modo singolare, possibile soltanto a lui, sulla volontà, buona per quanto imperfetta, dei suoi figli. Perciò Gesù, quando parla di premio (o di castigo), esprime il legame che unisce l'uomo alla santa volontà di Dio; l'uomo sta di fronte a Dio in responsabilità ed obbedienza, Dio riconosce che l'atteggiamento e l'agire dell'uomo è buono o cattivo.

Dunque si deve tanto più decisamente affermare che è escluso ogni affidamento su un premio meritato. È quanto afferma chiaramente *Lc.* 17,7-10; λέγετε ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν, ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι πεποιήκαμεν, «dite: siamo servi inutili; abbiam fatto quel che dovevamo». Qui non si parla della bontà di Dio che dona sopra misura, ma, in considerazione della supremazia di Dio, signore e giudice, sull'uomo, si respinge nettamente ogni diritto dell'uomo al premio, ogni idea di merito. Non è ancora rimossa del tutto l'idea di rimunerazione, ma è negata ogni pretesa al premio. Queste parole di *Lc.* 17,7-10 si possono apprezzare nel loro giusto valore soltanto se si pensa che il premio in parola è quello che Dio dà e se si considera di qual genere esso sia: Dio per volontà amorosa intende 'dare' agli uomini 'il regno' (*Lc.* 12,32; cfr. *Mt.* 5,3). E il regno è un prodigio, una meravigliosa grazia incomparabile e unica, che solo Dio può donare[94]. Tale 'premio' non può essere controbilanciato o meritato da nessun'opera umana; perciò tutti gli uomini di fronte a questo dono sono δοῦλοι ἀχρεῖοι. Data la sua straordinarietà, esso esclude anche ogni affidamento su ricompense umane. Chi mira al riconoscimento umano e vuole che le sue buone azioni siano lodate e celebrate, non è all'altezza del premio di Dio. Ma la grandezza del dono di Dio non è comparabile ad alcun dono terreno o elogio degli uomini; perciò Dio solo ha la prerogativa della ricompensa, e chi conta sulla ricompensa umana si esclude da quella di Dio[95]. In tal modo è superata radicalmente ogni pretesa di compenso: di fronte a Dio l'uomo non può contrapporre alcun merito a tale compenso, e nessuno tra gli uomini può speculare su di esso, pena l'esclusione, come ipocrita

[94] → II, coll. 185 ss.; H. D. WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus* (1931) 59 ss.

[95] ἀπέχω significa esser pagato; cfr. DEISSMANN, *L.O.* 88 s.; SCHLATTER, *Komm. Mt., ad l.*

ed egoista, dalla grazia dell'amore di Dio[96].

Questo concetto è ancora più accentuato da Gesù quando promette questo 'compenso', cioè il regno dei cieli, ai fanciulli (*Mc.*10,15 = *Mt.*18,3 = *Lc.* 18,17), vale a dire a quanti agiscono senza calcoli, spontaneamente, e credono nella pienezza delle possibilità divine. Sullo stesso concetto Gesù torna quando promette il regno ai πτωχοὶ τῷ πνεύματι, agli uomini interiormente bisognosi, che nella lotta per le necessità della vita si impoveriscono anche nel loro intimo[97]. Se soltanto Dio è buono (*Mc.*10, 18=*Mt.*19,17=*Lc.*18,18), nessuno può avanzare una pretesa al premio, ma ognuno, come un fanciullo che crede a mille possibilità, deve lasciarsi donare l'unica cosa che Dio può elargire, cioè il suo regno.

Vi è ancora un altro punto di vista, dal quale risulta che il premio non può essere oggetto di merito. Tutto ciò che gli uomini compiono per tradurre in atto la volontà di Dio, lo fanno in quanto figli di Dio, vale a dire come esseri già introdotti nella forza vitale del regno. Tutta la loro vita sta sotto il segno dell'inizio del regno; essi vivono del possesso della forza dell'irrompente regno di Dio, che è forza di Spirito e di vita. Questo regno non è soltanto futuro, come per il giudaismo, ma con Gesù ha fatto irruzione nel tempo ed è incipientemente presente (cfr. *Mt.*12,28= *Lc.*11,20)[98]. Non è dunque in gioco l'agire morale dell'uomo lasciato a se stesso, ma il volere e l'agire in base alla realtà del regno di Dio in arrivo. Così l'agire morale non è un'opera che meriti premio, ma una forza vitale che, essendo data da Dio, non può pretender nulla. Non è altro che la conseguenza dell'essere immesso nella potenza nascente del regno dei cieli.

Gesù parla dunque di compenso, ma esclude qualsiasi idea di merito. Parlando di compenso egli intende piuttosto dire 1) che l'uomo è sotto gli occhi del Dio santo; 2) che è tenuto all'obbedienza a Dio come signore e re; 3) che la salvezza dell'uomo vien portata a compimento solo da Dio; 4) che quella che dà il 'compenso' è solo la bontà di Dio, e lo dona agli uomini dal cuore aperto, disponibile alla grazia per i miracoli del regno di Dio; 5) che il 'compenso' non è dunque un diritto, una giusta rimunerazione, ma una ricompensa inspiegabile che viene dall'amore di Dio, che ha nel regno di Dio il principio e il compimento di tale soverchiante elargizione. Viene spontaneo di chiedersi perché mai, allora, Gesù abbia parlato di 'compenso'. Certamente perché questa terminologia era in uso nel suo ambiente; ma egli l'ha adottata solo per superar-

96 → coll. 364 s.

97 *Mt.*5,3; *Lc.*6,20; SCHLATTER, *ad l.*

98 WENDLAND, *o.c.* (→ nota 94) 106; H. PREISKER, *Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums* (1933) 32 ss. 37.

la. In effetti Gesù si è staccato radicalmente dalla fede giudaica nei meriti, ed ha abolito qualsiasi speculazione sulla retribuzione presso Dio o presso gli uomini. Il concetto di 'compenso' è per lui implicito nella fede nel compimento del regno di Dio; Dio Padre, nel suo amore, elargisce ai figli il più grande dono che ci sia, il regno di Dio, e in tale regno egli perfeziona la loro volontà morale, la loro obbedienza, appunto perché la vita umana si svolge sotto gli occhi di Dio ed è legata a lui[99]. In tal modo l'idea di compenso è assorbita in quella della chiamata nel regno e nel messaggio della venuta e del progressivo compimento di esso. Dal momento che Dio, nella grandezza del suo essere e nell'incomparabilità del dono del suo amore, è concepito come assoluto, indipendente da qualsiasi condizionamento che gli venga dall'opera dell'uomo, risulta superata non solo ogni idea di merito, ma anche la possibilità di contare, per ogni azione umana, su un premio di Dio e degli uomini. Un 'compenso' vi è solo in quanto Dio, nonostante qualsivoglia limitazione, per un puro amore incomprensibile alla semplice giustizia inserisce l'obbedienza umana nella forza e nella gloria del regno di Dio. Il 'compenso', dunque, non è altro che la gloria di Dio ricevuta senza merito. È qui che Gesù mostra, a confronto del giudaismo e delle altre religioni, la singolarità della nuova rivelazione[100].

2. *Paolo*

a) In Paolo è indubbiamente presente l'idea della duplice rimunerazione, cioè del castigo e del premio: τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ ἵνα κομίσηται ἕκαστος... εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον, «noi tutti dobbiamo comparire davanti al tribunale del Cristo, affinché ognuno si abbia... sia il bene sia il male» (*2 Cor.*5,10). Alla semina corrisponde il raccolto (*Gal.*6,7 s.; *Rom.*6,21). Dio rimunera ciascuno secondo le sue opere (*Rom.*2,1-11; 13,12; 14,10 ss.; *1 Cor.* 15,32; → v, coll. 1066 ss.). Paolo segue l'uso giudaico di terminare le esortazioni morali con parole di minaccia e con promesse (*Gal.*5,21; *1 Cor.*6,9 s.). È logico che egli si preoccupi di fare un giorno buona prova nel giudizio. Corre come un atleta nello stadio per conquistare il premio della vittoria (*1 Cor.*9,24-27); vuol essere gradito al suo Signore (*2 Cor.*5,9), e le sue comunità devono presentarsi «pure e innocenti» al giorno di Cristo (*Phil.*1,10) e aspettarsi la gloria celeste (*2 Cor.*4,17; *Rom.*8,17 s.; *1 Thess.* 1,10; 3,13; *1 Cor.* 15,30-32.58). Nel giudizio ciò che decide è appunto l'ἔργον (*1 Thess.*5,23; *Gal.*6,4; *1 Cor.*3, 13 ss.; *Rom.*2,7; *Phil.*1,22; 2,12). Perciò Paolo si sforza di avere gloria presso Dio (*1 Cor.*9,14 s.; *2 Cor.*11,10.12;

[99] Cfr. → KARNER 97 s.

[100] → coll. 378 ss.; 399 ss.

Phil. 2,16; *1 Thess.* 2,19; *2 Cor.* 11,16 ss.). È chiaro che in questa serie di immagini Paolo si serve, almeno formalmente (→ coll. 399 ss.). dell'antico deposito della tradizione farisaica [101].

Ma non si può tralasciare di notare che, per quanto tutte queste espressioni abbiano un tono giudaico, esiste però una grande differenza tra Paolo e il giudaismo. Del giorno del giudizio Paolo si rallegra; in esso si manifesta la gloria di Cristo e la sua vittoria su tutte le potenze delle tenebre; per gli uomini pii la speranza diventa realtà perché saranno e resteranno insieme con Cristo nel regno di Dio. Non è, come per i Giudei, il giorno dello spavento, ma della gioia, della definitiva redenzione, a cui perciò si va incontro non tremanti, ma con franchezza (παρρησία). Questo è possibile solo perché è superata l'idea giudaica delle opere e del premio, che per gli uomini è sempre motivo di incertezza di fronte alla santità di Dio. Paolo ha esposto il suo pensiero con la massima concisione in *Rom.*4,4, dove parla di μισθὸς... κατὰ χάριν, «retribuzione secondo grazia». Con la dottrina della giustificazione è superata l'idea di 'compenso'. Se la giustificazione si ha solo per la fede e se il credente è colui che cede all'azione salvifica di Dio, colui che la riceve, se, anzi, la fede stessa non è altro che dono di Dio, si esclude automaticamente ogni idea di merito, e un premio è del tutto impossibile [102]. Si aggiunga ancora che per Paolo con la morte e la risurrezione di Cristo si è affermata una nuova realtà, e che essere cristiano significa vivere di questa realtà redentrice. La realtà del regno di Dio, poi, si comunica ad ognuno come πνεῦμα [103], e tutto l'essere e l'operare del cristiano non è più in suo potere, ma altro non è che essere condizionato, riempito, trascinato da questo Spirito di Dio (*Rom.*8,14; cfr. *2 Cor.*1,22; 5,5). Perciò tutto l'operare morale del cristiano è per Paolo la totalità del potere e del volere sulla base del fondamento unitario della vita, è dispiegamento della potenza dello Spirito che gli è stata donata. Così tutto è frutto dello Spirito di Dio, quindi dono di grazia (*Gal.* 5,22; *Phil.* 2,13; cfr. *1 Thess.* 3,12; *Col.* 1,22; *Eph.* 5,9 [rec. 𝔎]). Anche qui è escluso ogni merito e idea di premio. Infatti tutto quello che l'Apostolo può non lo può da sé, ma soltanto grazie a quegli che è potente in lui (*Phil.*4,13). E se in tal modo tutto gli è possibile ed egli ha fatto più di tutti gli altri apostoli, non è lui che l'ha fatto, ma la grazia di Dio insieme con lui (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί, *1 Cor.* 15,10). Perciò *Rom.* 6,23, mentre

101 Quanto sia ovvia per l'Apostolo l'idea di premio, appare anche dal fatto che secondo *Phil.*2,4-11 Cristo fu esaltato in compenso della sua umiliazione (A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* [1930] 302).

102 II, coll. 1301 ss. cfr. HEIDLAND 112 ss.

103 → πνεῦμα.

parla di θάνατος come ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας, cioè della morte come «soldo del peccato», definisce invece esplicitamente e fondamentalmente la ζωὴ αἰώνιος come dono gratuito di Dio (χάρισμα τοῦ θεοῦ). Donde la conclusione di *Rom.* 3,27: ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη... διὰ νόμου πίστεως, «dov'è dunque il vanto? È stato escluso... dalla legge della fede». Qui Paolo ha magistralmente espresso in forma dottrinale il contenuto più profondo del messaggio di Gesù. Così la gloria dell'Apostolo non è vanagloria, vanto del proprio potere, ma gloria di ciò che Dio ha fatto in lui. Ciò che Dio dà nella sua grazia, naturalmente è ciò che solo lui può donare: il suo regno (*1 Cor.*15,50; *Gal.*5,21; *Col.*1,13), la δόξα Χριστοῦ (*Col.*3,4; *Rom.*8,18); in ogni caso, è un 'premio' così unico e straordinario da non essere paragonabile a nulla di terrestre (*1 Cor.*15,42 s.).

Dobbiamo adunque constatare che Paolo, da un punto di vista puramente esteriore, segue due linee apparentemente divergenti: l'una è l'immagine del premio e del giudizio derivata dal legalismo giudaico; l'altra è il nucleo di idee della cristianità primitiva, costituito dalla fede nella giustificazione, e la certezza del dono dello Spirito. Ambedue sono conseguenza dell'indirizzo escatologico; ma mentre la prima linea si muove entro il modulo dell'escatologia giudaica, la seconda viene dalla credenza dei primi cristiani, secondo cui l'uomo pio vive già della pienezza di vita e di Spirito del regno di Dio, per diventare in essa perfetto.

Si deve ora accennare alla tensione fra le due idee; ma si rileva subito che Paolo parla chiaramente da autentico discepolo di Gesù, quando prende le mosse dalla fede nella giustificazione e nel dono dello Spirito. Si può anche dire che spesso la chiara impronta dell'evangelo è alquanto difficile a cogliersi tra le immagini e le forme espressive giudaiche. Proprio perché in Paolo l'idea di premio non ha la naturalezza immediata e irriflessa del riconoscimento etico di Dio, quale ha invece nella predicazione di Gesù, ma è inserita in una riflessione e in un sistema teologici, sembra alquanto disturbare e confondere la dottrina della giustificazione e del dono dello Spirito, che altrove riassume l'evangelo in maniera così fondamentalmente chiara.

b) Ma con ciò non è ancora detta l'ultima parola. Infatti per il 'teologo' Paolo una tale diretta contraddizione non sarebbe stata sopportabile; perciò per lui l'idea di premio doveva contenere più di quanto gli veniva dal giudaismo, ed avere un senso positivo. Al riguardo vanno dette tre cose.

1. Paolo parla di premio perché il suo Dio è il Santo, che esige dagli uomini obbedienza, riconoscemento del suo volere, servizio con tutta la vita (*Rom.* 12,1 s.). 'Compenso' è dunque, come per

Gesù, il riconoscimento da parte di Dio del volere morale dell'uomo. Si aggiungono poi i seguenti due momenti, che obbligano Paolo a sottolineare le esigenze morali con le idee di premio e di giudizio per rafforzare nelle comunità la coscienza della responsabilità davanti a Dio.

2. La primitiva dottrina cristiana dello Spirito correva il pericolo di esser trascinata all'entusiasmo, all'estasi dei misteri ellenistici e di essere confusa con essi. Anche se nei misteri non mancavano esigenze etiche [104], è chiaro però che la purezza era fatta dipendere in gran parte da atti cultuali, e che precisamente l'orientamento verso l'al di là, cioè la garanzia dell'immortalità, oggetto prevalente dei misteri, non sempre consentiva di attribuire al momento etico un'importanza decisiva [105]. Proprio l'esempio della comunità di Corinto, che proviene da questi culti, mostra che vi si dava più peso al rapimento estatico che all'esigenza morale. Al contrario Paolo rileva che il segno di riconoscimento del cristiano non è la γνῶσις e l'entusiastico parlare in lingue, ma l'amore fraterno (ἀγάπη, *1 Cor.* 13). Allora il ricorso all'idea di rimunerazione (premio) e di giudizio intende affermare che Dio, il quale in Gesù si manifesta nel volere morale operato dallo Spirito (e non, come Dioniso, nel rapimento entusiastico), si serve del giudizio per decidere se la vita dell'uomo religioso è stata mossa dallo Spirito o traviata dalla forza demonica del peccato [106].

Lo Spirito di Dio non si manifesta in una visione estatica, ma nell'atto morale. Perciò il giudizio valuterà l'opera [107], i fatti come frutti dello spirito (*Gal.*5,22).

3. Allo stesso scopo l'Apostolo si serve della dottrina della giustificazione. Anche qui è chiaro che gli è stato rimproverato di distruggere (*Rom.*3,8; 6, 1; cfr. *Iac.*2,24), con la sua opposizione alla dottrina giudaica della giustificazione per le opere e il merito, ogni responsabilità davanti a Dio. Di fronte a questo travisamento del suo pensiero, Paolo afferma che il proprio arbitrio non può tranquillizzare l'uomo nel suo comportamento morale, ma che tutto dipende dalla decisione di Dio e che soltanto l'elargente sua bontà è il 'sì' di cui l'uomo deve fare esperienza al di là della propria vita (*1 Cor.*4,4 s.).

Così la predicazione del premio e del castigo è l'argine sicuro che l'Apostolo eleva contro il pericolo che il suo messaggio venga scambiato per entusiasmo

104 H. PREISKER, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (1937) 125 s.

105 L'impegno più grande si ha nei culti di Iside e di Mitra, che sono fortemente escatologici e conoscono anche un giudizio con premio e castigo.

106 Cfr. H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche* I (1932) 123.

107 È da rilevare che Paolo parla di giudizio secondo lo ἔργον (non ἔργα): *1 Cor.*3,13 ss.; *Gal.*6,4; *Phil.*1,6; *Col.*1,10; *1 Thess.*1,3; viceversa parla spesso di ἔργα νόμου.

ellenistico, per libertinismo o passività morale (*Gal*.5,22). Che egli in questa forma riprenda antiche immagini giudaiche a lui consuete, che possono anche offuscare la purezza della sua predicazione, è innegabile. Ma sono chiare anche le tracce di una rifusione di idee da lui operata alla luce della primitiva fede cristiana; infatti questa fede nel premio, sottolineando l'illimitata grazia di Dio, ha infranto l'idea giudaica delle opere, ed è stata elaborata per affermare la volontà e la tensione morale di contro al pericolo proveniente dalla negazione della dottrina giudaica della giustificazione per le opere e all'entusiasmo di marca pagana allo scopo di promuovere quella dottrina dello Spirito che sfocia nell'attività morale. Certamente Paolo pensa secondo lo schema giudaico del compenso, ma con tutte le realtà di fede che egli concentra intorno ai concetti di χάρις, πίστις, παρρησία, εἰρήνη, il deposito della tradizione giudaica finisce per saltare. Ad es., in *1 Cor*.3,5-15 con tutta naturalezza applica lo schema del premio anche al suo lavoro e a quello dei suoi compagni, ma ne parla come della grazia di Dio a lui accordata (χάρις τοῦ θεοῦ... δοθεῖσά μοι, v. 10). Quanto radicale sia questa trasformazione, appare in un punto decisivo. Il giudeo vuole essere giustificato davanti a Dio sulla base delle sue opere, ma non può mai liberarsi dall'incertezza, non sapendo se le buone opere saranno sufficienti nel giudizio, se supereranno quelle cattive e se riuscirà ad espiare a sufficienza i suoi peccati con i patimenti e la morte, in modo da poter essere dichiarato giusto nel giudizio e premiato. Il quarto Libro di Esdra e il racconto della morte di R. Johanan b. Zakkai (→ III, col. 532) fanno ben conoscere questa tormentosa incertezza. Anche Paolo parla del giudizio e sa che questo deve decretare il premio o il castigo; ma non mostra segni di incertezza o di ansia, anzi va incontro a questo giorno con gioia (→ κρίνω V, coll. 1057 s.). Il discepolo di Gesù, essendo figlio di Dio già giustificato e fatto oggetto di grazia, può esser sicuro della salvezza (*Rom*.8,31-39; 5,9.10). Per Paolo, ovviamente, non si tratta neppure di far calcolo sul numero delle opere buone, come nel giudaismo: il cristiano, nonostante il dono dello Spirito, è ancora peccatore (→ I, coll. 837 ss.). Ma non si tratta nemmeno di contare singole opere davanti a Dio per farsene dare la mercede. Si tratta piuttosto della decisione fondamentale, cioè se uno vive dello Spirito oppure si lascia condizionare dal peccato (πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν, «tutto ciò che non è dalla fede è peccato», *Rom*. 14,23), di decidere la realtà che determina la vita del cristiano, se è Dio oppure il peccato, pur sapendo che l'uomo, durante la vita terrena, ha in sorte di non poter sottrarsi alla lotta contro il peccato e di non riuscire a vincerlo interamente (*Rom*.8,10). Ciò che importa è soltanto che la vita di fede e

la potenza dello Spirito dominino l'uomo. Tutto ciò è assolutamente diverso dalla fede giudaica della rimunerazione e delle opere, che si ferma alle singole azioni. È la religione della fiducia gioiosa annunciata da Gesù che se ne fa garante, contro la religione della paura. Il cristiano, vivendo della grazia, è inserito nella forza vitale del regno di Dio che è entrato nel mondo con Cristo ed è sicuro dell'amore di Dio che porta l'opera iniziata in lui a glorioso compimento (*Phil.* 1,6). L'esteriorità e il legalismo dell'idea di rimunerazione vengono superati, e il pensiero stesso, ad onta di tutti i residui di legalismo giudaico, è innalzato alle pure regioni della fede e della grazia, dello Spirito e della gioia.

c) Del tutto paolino è il pensiero che ispira la Lettera agli Efesini; questa, oggetto com'è di vive discussioni, viene trattata a parte. Prescindendo da 6, 8, dove nel quadro parenetico torna il pensiero della rimunerazione, ogni idea di opere e di merito è radicalmente esclusa. Con tutta chiarezza l'esistenza del giusto risulta affidata all'azione salvifica di Dio attraverso Cristo (2,5), e soltanto in quanto figli della luce (5,9), in quanto creature di Dio, i cristiani appaiono capaci di compiere le opere di Dio che da essi ci si attende: καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται. αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, «questo non da voi, (ma) è dono di Dio; non da opere, affinché nessuno ne meni vanto. Siamo infatti fattura di lui, creati in Cristo Gesù per opere buone». Solo in virtù della pienezza di Cristo è possibile vivere efficacemente nella verità e nell'amore (4,13; cfr. 4,24). Solo la magnifica forza della luce, la straordinaria pienezza di Spirito e di vita della potenza e della pienezza di Dio rende i figli capaci di operare. Nei vv. 3,16-21 si sente bene che l'autore non si stanca di accumulare espressioni sovrabbondanti per sottolineare quest'idea con tutta l'energia desiderabile. Una sia pur minima idea di diritto al premio è resa impossibile anche per il fatto che i cristiani sono considerati figli di Dio, eletti prima della creazione del mondo (1,4.11). Che se sperano nella «magnificenza dell'eredità», la loro gioiosa e fiduciosa certezza non si fonda sulle opere ma sull'essere essi già presi da questa nuova realtà del regno che viene, sul fatto che regna in loro lo Spirito, il quale è il segno del mondo di Dio che irrompe vittorioso (1,13 s.). Così la salvezza e la fiducia nel futuro non si fondano su opere umane, ma sulla grazia (2,8) e sulla forza di Dio, che si esplica nei cristiani e fa sì che vivano già del mondo celeste (2,6).

d) Anche nelle lettere Pastorali appare che non per le opere Dio ha mandato il Salvatore (*Tit.* 3,5; *2 Tim.* 1,9). Ma qui alle opere (ἔργα) non si contrappone, come in Paolo, la fede operata da Dio, una specie di mano vuota

tesa a lui, ma la grazia e la misericordia divina (*Tit.* 3,5). La posizione centrale della fede cede il passo all'interesse per la condotta morale pratica. La salvezza non è tanto un possesso vissuto nel presente, quanto piuttosto un'attesa decisamente unilaterale del futuro. Ma dove la fede, vale a dire lo slancio religioso, resta in ombra di fronte all'interesse morale pratico e per di più si afferma una escatologia futura unilaterale, là si fa strada l'idea di compenso[108]. È quanto avviene anche nelle Pastorali. Il «giudice giusto» (*2 Tim.* 4,8) giudica secondo le opere (*1 Tim.* 5,24 s.)[109]. Per le donne anche il generare figli rientra nelle opere buone (*1 Tim.* 2,15). Il premio di esse può aversi tanto in questa vita (*1 Tim.* 4,8) quanto nell'altra (*1 Tim.* 4,16; 6,19). È questa pietà pratica che conquista la vita eterna. Questa fredda morale, il calcolo sull'avvenire – che non pone più la fede come punto centrale – ha impresso una svolta non indifferente al comportamento dei cristiani, e accanto alla misericordia di Dio ha lasciato che si facesse strada l'idea del premio. Da ciò si può vedere come la predicazione paolina della giustificazione per la fede sia il punto centrale, che giustamente inquadra e subordina tutti gli altri momenti, e come solo partendo da essa sia possibile riprendere anche certe idee religiose giudaiche. Invece le Pastorali, pur superando l'idea delle opere (infatti la salvezza grazie a queste è possibile solo sulla base d'un legame con Cristo, cfr. *1 Tim.* 2,15: 4,8), lasciano vedere un giusto che crede nel premio corrispondente alle sue azioni.

3. *Gli scritti giovannei*

a) Del tutto diversa è la situazione nel Vangelo e nelle lettere di Giovanni. Un'eco della fede giudaica nella rimunerazione si può trovare in *Io.* 9,31, dove un giudeo dice (οἴδαμεν) che Dio non ascolta le preghiere dei peccatori, ma quelle dei giusti[110]. Altrove ogni idea di premio è superata partendo da due principi di fede: 1. la risurrezione corrisponde solo alla vita già presente nel giusto (6,39 s.; 6,44.47.50), allo stesso modo che il giudizio non è altro che la conclusione della κρίσις sugli uomini portata da Gesù (3,18; 5,29 ss. 40)[111]. Chi ha conosciuto nella fede, già qui sulla terra, la rivelazione di Dio in Gesù, non si può staccare da questo rapporto vitale. La vita eterna non è merito suo, e neppure un premio, ma il compimento dato da Dio al miracolo della nascita dall'alto (*Io.* 3,3.6), che per la fede è già iniziato sulla terra (5, 24; 6,39 s.; 6,50; 8,51; 11,25; 12,46; *1 Io.* 4,16 ss; 5,18 ss.); 2. tutto ciò che di buono fa il discepolo non è che dono di Dio, un operare in forza della ἐξουσία data da lui (1,12; cfr. *1 Io.* 2, 6.11). La formula più completa è quella di *Io.* 1,16: ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, Vulg.: *de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia.* Solo chi è generato da Dio fa ciò che è giusto (*1 Io.* 2,29). Giovanni sente così grande e possente que-

[108] WETTER (→ 11) 194.

[109] Le Pastorali non usano, come Paolo, il singolare ἔργον, ma parlano di ἔργα ἀγαθά.

[110] Cfr. *Is.* 1,15; ψ 65,18; 108,7; *Prov.* 15,29.

[111] BAUER, *Joh, ad l.*

sto dono della vita di Dio già sulla terra, che ad esso attribuisce la vittoria sul peccato (*1 Io.*3,9 s; 5,18) e sulla morte (*Io.* 5,24 ss.; 11,25 ss.). Questa dottrina dell'innocenza dei cristiani è l'espressione della forza con cui Giovanni ha vissuto la nuova rivelazione di vita; egli non nega affatto il peccato degli uomini, ma quando parla della 'vita' non può comprendervi nulla che sia peccato e morte. Poiché questa vita è apparsa[112], ogni volere e potere morale non è che l'effetto di questa comunicazione di vita da parte di Dio, che viene posseduta e dimostrata da chiunque creda in colui che Dio ha mandato. Ma questo è anche un *ethos* di pienezza di potere, quale Gesù stesso aveva (*Io.*1,12). Da una posizione di principio così chiara non può derivare un'idea di premio e di merito, e Giovanni ha eliminato qualsiasi formula che anche da lontano potesse rammentarla.

b) Nell'Apocalisse giovannea tutte le idee hanno una coloritura più marcatamente giudaica. Così l'idea del giudizio è la forma escatologica dominante, in cui si esprime anche la grandezza e la superiorità di Dio (*Apoc.*1,18; 14, 7.17 ss.; 15,1 ss.; 19,1 s.; 20,12; 22,12). Il castigo dei peccatori è già in atto nella vita terrena (2,22 s.); ma soltanto alla fine dei tempi avviene l'annientamento totale del malvagio (11,18; 14,8. 10.19; 15,1 ss.; 16,1 ss.; 17,1 ss.; 18, 1 ss.; 21,8). Ai giusti la fine apporta la beatitudine totale in tutta la pienezza del regno di Dio (2,7.10.17.26; 3,4 s.; 3,10.12.20; 7,15 s.; 11,12.18; 14.1 ss. 13; 19,9; 21,7; 22,3.12.17). Qui si sottolineano fortemente le 'opere buone': οἶδά σου τὰ ἔργα (2,19). Il giudizio deciderà in base alle opere (20,12 s.; 22,12); coloro che muoiono nel Signore sono accompagnati dalle loro opere (buone). Soprattutto si pensa alle speciali opere dei martiri (7,9-17; 15, 2-4) e degli asceti (14,4); anche «amore, fede, servizio, pazienza» sono azioni morali (2,19), a cui sarà dato un premio (22,12). Sembrerebbe, dunque, che l'Apocalisse ripudi il deposito di fede del cristianesimo nascente, ricadendo nello schema giudaico di giudizio, opera e ricompensa. Anche la fede, del resto, non è l'atteggiamento recettivo dell'uomo di fronte a Dio, ma ha più il significato di perseveranza e fedeltà (2, 13; 13,10), e addirittura deve porsi alla pari della pazienza[113]. Ma ammettere ciò equivarrebbe a porre l'Apocalisse più lontana dal Vangelo di Giovanni di quanto la storia non consenta, e a trascurarne del tutto i motivi più profondi. Per l'Apocalisse i fedeli sono scritti nel libro della vita fin dalla fondazione del mondo (17,8), già sulla terra sono re e sacerdoti (1,6; 5,10), e qui si fonda la

112 *1 Io.*1,2.

113 πιστός = fedele 2,10.

loro destinazione ad essere testimoni fino al martirio[114]. Questo rinnovamento interiore è espresso anche nell'immagine delle vesti bianche indossate dai giusti (3,4.18; cfr. 7,14). Perciò le opere non sono propriamente l'operato meritorio, ma l'effetto di uno sperimentato incontro con Cristo (3,20), di una redenzione vissuta (14,4). La remunerazione, quindi, non è un compenso meritato con le opere buone a norma di diritto; quello che nel grande giudizio è riconosciuto ai figli di Dio altro non è che la proclamazione pubblica, davanti al mondo, di ciò che essi – in quanto scritti nel libro della vita (17,8), in quanto re (var.) e sacerdoti (1,6; 5,10) – già sono e posseggono sulla terra come dono salvifico, ma ancora nascosto, di Dio. Essi hanno «ricevuto il sigillo» e non sono soggetti a giudizio, non ne hanno paura, ma quali figli e testimoni (resi tali da Dio per mezzo di Cristo, 9,5 s.) attendono la manifestazione della loro segreta regalità, della gloria di Dio che vive in essi. Così, nonostante il giudizio formale, l'idea di premio non è che l'espressione di una grazia già sperimentata, che si svelerà agli occhi del mondo alla fine dei tempi.

4. *Gli scritti postpaolini*

a) Negli Atti degli Apostoli l'obbedienza a Dio vien ricompensata fin da questa vita; ma chi obbedisce a Dio è ripagato non con un bene terreno qualsiasi, bensì con l'unico eccezionale dono della fine dei tempi, cioè con lo Spirito di Dio (5,32; 10,4 ss. 44), per cui il cristianesimo primitivo si differenzia dal giudaismo (*Act.* 1,5; 2,1 ss.; 8,15; 15,8; 19,1-6). Anche il castigo del peccato si ha subito su questa terra (5,4 s.; 5,9 s.; 8,20 ss.; 12,22 s.; 13,11). Non si tratta semplicemente della fede giudaica nella rimunerazione terrena, ma dell'idea dinamica dello Spirito, tipicamente lucana: il dono dello Spirito è dono di forza[115]. Contro la potenza dello Spirito il peccato si infrange, perciò nella comunità, che è la manifestazione del κύριος, si infliggono condanne. La comunità è l'incorporazione terrena dello Spirito del κύριος, perciò tra il regno di Cristo e quello del diavolo si ingaggia la battaglia che scuote questo mondo e annienta colui che con l'inganno e l'egoismo si oppone allo Spirito di forza. Questa dinamica della lotta, con i suoi effetti sui nemici del κύριος, è ben altro che la fede veterotestamentaria nella rimunerazione[116]. Una fede primitiva nella rimunerazione si trova in 15,29, che potrebbe appartenere a un'istruzione corrente nelle comunità giudaiche della diaspora; ripresa dal giudaismo, si spiega che essa presenti l'idea della rimunerazione. Del giudizio su tutto il mondo

[114] LOHMEYER, *Apok.* 186.

[115] → II, coll. 1512 ss.

[116] → coll. 381 ss.

gli Atti degli Apostoli parlano (10,42; 17,31) soltanto in discorsi missionari; il tema torna poi in 24,15.25, nell'udienza davanti a Felice. La vita dei giusti, dei singoli come della comunità, dipende totalmente dalla vita, morte e risurrezione di Gesù e dalla realtà dello Spirito. In questo vangelo della grazia (20,24.32) è superata ogni pretesa di merito: l'eredità fra i santi (κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις) non è una mercede guadagnata, ma dipende solo da Dio[117]. In 26,18 l'eredità fra i santi, collegata con l'atto di Dio che chiama alla luce e libera dal dominio di Satana, non quindi è un merito neppure essa.

b) La Lettera agli Ebrei intende mettere in guardia i lettori contro la fiacchezza e l'apostasia. Questo proposito, e i contatti della Lettera con lo spirito del giudaismo alessandrino, fanno sì che, come si è già visto (→ coll. 369 s.), l'idea della rimunerazione vi sia posta in maggior rilievo che negli altri scritti del periodo paolino e post-paolino. Ad es., l'autore prospetta ai cristiani la minaccia del giudizio (10,27.29), e d'altronde promette, in premio della fedeltà, la pace di Dio (4,3), la salvezza di Dio (9, 28), il regno (12,28; cfr. 10,36). La differenza rispetto agli scritti paolini è evidente nello stesso concetto di fede. Per quanto rilievo abbia nella Lettera, la fede non è come per Paolo la protesta contro la giustizia per le opere, non è il presupposto richiesto per essere cristiani con tutti i doni pneumatici; fede e rimunerazione, invece, vanno di pari passo; chi crede soddisfa la condizione per l'entrata nel tempo del compimento, per la rimunerazione da parte di Dio (11,6; 11,26; 11,33 s.). La fede è la fedeltà che vien premiata, è speranza che diventa realtà. Nonostante questi forti residui giudaici, la Lettera non ricade però nell'idea giudaica di merito: anche questo mostra la differenza tra l'atteggiamento di fondo cristiano e il giudaismo. Infatti, per quanto la fede nella Lettera agli Ebrei sia volta al futuro e gli uomini vi appaiano intenti a conoscere e a prepararsi alla realtà ultima e futura, questa realtà, però, è già vissuta fin da quaggiù; perciò ricorre l'immagine dell'àncora, che unisce questa vita con l'al di là (6, 19). Ancora una volta, dunque, i cristiani sono gli «illuminati, che hanno gustato il dono celeste e sono stati fatti partecipi dello Spirito Santo» (6,4; cfr. 2,11); cristiani sono coloro che vivono dello «Spirito della grazia» (10,29), che portano in sé «le forze dell'eone futuro» (6,5). Come tutta la loro vita si edifica sulla grazia di Dio, così anche il

117 Questo senso si ha se il participio aggettivato τῷ δυναμένῳ... viene collegato a κυρίῳ. Il collegamento più ovvio a λόγῳ verrebbe a significare che l'eredità è data quando la parola è donata alla comunità, cioè ad escludere parimenti ogni idea di premio.

giudizio finale non è altro che grazia (4,16). Che la Lettera abbia superato ogni idea di merito, nonostante l'ampio ricorso a immagini e idee giudaiche, appare ancora dal fatto che in essa si esprime terrore di fronte alla grandezza e sublimità di Dio e si riconoscono la debolezza e la colpa umane. Tuttavia, che il giusto non tremi davanti al giudizio, come fa il giudeo, ma vada incontro al tempo del compimento con gioiosa fiducia (10,19 ss.), prova che egli non si trova nell'incertezza dello schema del rendimento e del merito, ma vive dell'esperienza già attuale della forza del regno di Dio e si abbandona alla grazia (4,16). Partendo da questa realtà, la fede diventa una riprova nelle tempeste delle persecuzioni, e la salvezza sperimentata si addimostra in un'accentuata vita di giustizia (12,10).

c) Anche la Lettera di Giacomo afferma la rinascita dalla parola della verità (1,18). E, se le opere sono la prova della fede, essa professa proprio solo una fede che si dispiega in opere (2,14 ss.). Soltanto questa fede porta a pregare rettamente (1,6) e a dar prova di sé nelle sofferenze (1,2 s.) e determina l'uomo a rispettar la verità anche nelle parole (3,1 ss.)[118]. Ma mentre in Paolo l'uomo, proprio in quanto credente, astrae dalle proprie opere e si pone nella disposizione di chi riceve, in Giacomo invece la fede autentica produce opere positive, che sono riconosciute nel giudizio (2,13) e vengono premiate con la «corona della vita» (1,12) e con la «eredità del regno» (2,5; cfr. 1,25); per converso, la giusta punizione colpisce il peccatore (2,13; 4,12; 5,9). È esclusa ogni idea di premio in questa vita, nella quale i segni del giusto sono la persecuzione e le sofferenze (1,2; 4,1 ss.; 5,7 ss.); e l'idea di merito è superata se la fede, che porta alle opere, è una ricchezza donata da Dio (2,5), se il premio del regno di Dio dipende da un'elezione gratuita (2,5), se tutta la salvezza è fondata sulla parola piantata (ἔμφυτος λόγος, 1,21) e sullo Spirito che abita nei credenti (4,5). Così anche Giacomo, nonostante si richiami fortemente alla sapienza veterotestamentaria e giudaica e alla tradizione parenetica dell'ellenismo[119], si mantiene sulla linea del protocristianesimo, che aveva superato la pietà giudaica e la sua rivendicazione di avere una ricompensa di fronte a Dio. Tuttavia bisogna dire che la predicazione della fede e della redenzione in Giacomo passa in seconda linea rispetto alle esortazioni morali, che costituiscono l'oggetto principale e lo scopo dello scritto. Perciò la Lettera di Giacomo darà sempre l'impressione di una parenesi

[118] Giacomo trasforma la formula giudaica di 'fede e opere' nell'altra di 'fede nelle opere'. Cfr. H. PREISKER, *Der Eigenwert des Jakobusbriefes in der Geschichte des Urchristentums*: ThBl 8 (1934) 233.

[119] DIBELIUS, *Jk.*, *passim*.

cristiana primitiva elaborata sull'idea di opere e di retribuzione, in cui l'essenziale superamento dell'idea di premio non appare in tutta evidenza.

d) La prima Lettera di Pietro vuole confortare i cristiani, travagliati dalle persecuzioni, alla professione della fede, a una ferma perseveranza e a una santa condotta. Come dunque la fede si avvicina alla speranza e ha per oggetto il Cristo, che è passato vittorioso attraverso la morte, e la gloria futura (1, 3.7.13; 3,22; 4,13), così essa è il fondamento di ogni essere cristiano; essa libera per la vita morale (1,15 s. 22; 5, 10) ed è la fonte di ogni salvezza (1,5. 9). Peraltro il proposito del redattore di dare ai perseguitati la forza di esser perseveranti comporta che egli additi loro la gloria e l'eredità futura come una sicura ricompensa per le strettezze attuali (5,6). Ed è sulla stessa linea quando raccomanda ai fedeli il timor di Dio, il quale non accoglie la persona secondo la sua fede e il suo atteggiamento verso di lui, ma la giudica secondo le opere. Qui indubbiamente la *1 Petr.* ricade nella linea veterotestamentaria e giudaica. Ma non sono questi gli accenti decisivi della Lettera. Essi vanno piuttosto ricercati là dove è detto che i cristiani, in quanto «rinati» (2,2), «rigenerati» da Dio (1,3), innalzati nel mondo della realtà della risurrezione (1,3.4), sono «chiamati» (3,9). La benedizione che ottengono (3,9), la glorificazione (1,11; 4,12 ss.; 5,1), la salvezza dell'anima (1,9), non è una ricompensa data loro in base ai meriti, ma la perfezione che Dio ha già posto e garantito nella vocazione alla salvezza. In tal modo ogni merito è escluso in radice, anche se non si può negare che qua e là nelle esortazioni pratiche venga a galla l'idea della rimunerazione e delle opere. Infine il pensiero paolino della grazia che tutto crea, che redime e immette fin d'ora nel regno dei cieli ed è il pressupposto della futura gloria, è riaffermato qui più chiaramente che in qualsiasi altra delle Lettere Cattoliche.

La Lettera di Giuda e la seconda di Pietro combattono i falsi maestri libertino-gnostici e minacciano loro tremende punizioni nel giudizio di Dio (*2 Petr.* 2,3. 9; 3,7; *Iudae* 4,6 s. 9 ss. 13 ss.). I giusti, invece, hanno da conquistare il regno di Dio (*2 Petr.* 3,13). Ma ambedue le lettere affermano che le promesse vengono fatte agli uomini pii soltanto perché in essi, come in forma ellenistica si esprime *2 Petr.* 1,3 s., la potenza divina (θεῖα δύναμις) è la base della pietà (εὐσέβεια) ed essi sono diventati *divinae consortes naturae* (θείας κοινωνοὶ φύσεως), per cui, essendo «senza macchia e senza difetto» (ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι), dimostrano nel giudizio d'aver conseguito la pace con Dio (*2 Petr.* 3, 14). In *Iudae* 20 s. si dice che nella vita si entra con la fede, il possesso dello Spirito e l'amore di Dio.

Negli scritti post-paolini la fede non

occupa più una posizione così centrale come quando è detto che gli uomini ricevono in dono da Dio la salvezza. Si aggiunga che la fede nella salvezza è rivolta in misura sensibile al compimento futuro, per spronare alla fedeltà e alla speranza nella persecuzione, e che le opere buone sono messe in forte risalto come condizione di salvezza davanti al giusto Giudice. Perciò l'idea di rimunerazione si affaccia in misura non indifferente, tanto più che l'accostamento al linguaggio veterotestamentario e giudaico non è senza importanza. Però anche qui è esclusa ogni idea di merito, in quanto l'uomo pio sa di potersi attenere al contegno che dimostra nelle sue opere soltanto per la sua vocazione nella potenza vitale di Cristo, cioè per opera di Dio.

5. *Il senso della rimunerazione in Gesù e nel cristianesimo primitivo*

Abbiamo visto come Gesù e i primi cristiani abbiano parlato tranquillamente di rimunerazione. Ma nonostante questa somiglianza formale, l'idea giudaica di compenso è superata radicalmente. Il cristiano non può contare su un compenso né dagli uomini né da Dio. Una giusta rimunerazione significherebbe per tutti il definitivo annientamento, giacché soltanto Dio è buono (*Mc.* 10,18.26 s.; *Rom.* 3,22-24) e perciò lui solo è la vita e non c'è altro vivente al di fuori di lui. Se ciononostante nel N.T. si parla di compenso, si vuol solo esprimere in modo adatto ai tempi l'incomparabile dono fatto agli uomini dall'amore di Dio, ad onta della debolezza e del peccato degli uomini. Nella linea del N.T., dunque, si può parlare di premio unicamente: 1. per dire che l'uomo è posto davanti a Dio, e che non l'entusiasmo e l'esaltazione, ma solo la volontà e l'azione morale sono richiesti e riconosciuti come il frutto più eccellente della fede; 2. nella coscienza che il dono di Dio – cioè il suo regno – è di tale incomparabile grandezza, che può essere elargito soltanto da Dio e che nessun uomo può meritarselo, per cui ogni premio è un dono di amore; 3. nella fede che la ricompensa finale è dono di Dio, giacché al principio sta il dono dello Spirito, l'immissione nella forza vitale del regno di Dio, per cui l'uomo è pensabile solo come figlio di Dio e da lui beneficato; 4. con la chiara indicazione che l'incomparabile grandezza di questa 'ricompensa' esime l'uomo dal contare su una ricompensa degli uomini; 5. alla luce dell'esperienza che la forza della fede, il potere assoluto di Dio (oppure il possesso dello Spirito) porta da sé e naturalmente all'azione morale, senza che debba interferire una sia pur minima idea di premio; 6. nell'atteggiamento del figlio, che va incontro all'estrema decisione di Dio non pauroso e incerto, ma con grande confidenza e una fiducia gioiosa e filiale nell'amore divino, il quale porta a compimento la vocazione dei figli nella gloria del re-

gno. Così le parole sul premio, se richiamano tutta la serietà morale al cospetto del Dio che è santo, sono però anche esperienza di una grazia già vissuta sotto forma di felice certezza dell'amore di Dio che supera ogni cosa, anche l'impotenza e la colpa dell'uomo. L'antica forma può dunque essere usata soltanto con questo contenuto e in questo senso, che sono proprio l'opposto del pensiero giudaico.

H. PREISKER

μνεία, μνήνη, μνῆμα, μνημεῖον, μνημονεύω → coll. 309 ss.

† μοιχεύω, † μοιχάω, † μοιχεία, † μοιχός, † μοιχαλίς

SOMMARIO:

A. L'USO LINGUISTICO DEL GRUPPO DI VOCABOLI

μοιχεύω. L'attico usa l'attivo in assoluto per l'atto dell'uomo: *io mi comporto come un adultero,* oppure con l'accusativo: *commettere adulterio con una donna* (Aristoph., *av.*558; Lys.1,4).

μοιχεύω κτλ.

RGG² II 38 s.; ERE I 122 ss. (Adultery); RW 299 s.; JewEnc. I 216 ss. (Adultery); PAULI-W. V (1905) 1241 ss. (LEONHARD); XV 2 (1932) 2446-2449 (LATTE); F. LÜBKER, in Reallexikon des klassischen Altertums ⁸(1914) 318 s.; J.H.H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache* II (1878) 412 ss.; L. SCHMIDT, *Ethik der Griechen* II (1882) 175 ss. 191 ss.; A. LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtsverfahren* I (1915) 429 ss.; P. F. GIRARD, *Geschichte und System des römischen Rechts* (1908) 175.185 ss.; L. WAHRMUND, *Das Institut d. Ehe im Altertum* (1933); L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* I ⁹(1919) 283 ss., II 114 ss.; H. BENNECKE, *Die strafrechtliche Lehre vom Ehebruch in ihrer historisch-dogmatischen Entwicklung* (1884); O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte* II (1892) 186 ss.; J. DÖLGER, *Antike und Christentum* III (1932) 132 ss.; IV (1934) 149 ss. 284 ss.; RE³ V 738 ss.: *Familie und Ehe bei den Hebräern*; B. STADE - A. BERTHOLET, *Biblische Theologie des A.T.* I. II (1905/1911) indice, *s.v.* 'Ehebruch'; A. EBERHARTER, *Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer*, At.liche Abh. 5, 1.2 (1914); J. L. SAALSCHÜTZ, *Mosaisches Recht* (1853) 570 ss.; L. LICHTSCHEIN, *Die Ehe nach mosaisch-talmudischer Auffassung* (1879); S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie* II (1911) 51 s.; H. NORDIN, *Die eheliche Ethik der Juden zur Zeit Jesu* (1911²); R. H. CHARLES, *The Teaching of the N.T. on Divorce* (1921); J. LEIPOLDT, *Jesus und die Frauen* (1921) 49 ss.; G. DELLING, *Des Paulus Stellung zu Frau und Ehe* (1931); H. PREISKER, *Christentum und Ehe in der ersten drei Jahrhunderten* (1927). Altra bibliografia → γυνή II, coll. 691 ss.

In senso lato il verbo significa *sedurre una donna, disonorare* (Luc., *dial.mar.* 12,1). In senso traslato vale *adulterare* (Achill. Tat. 4, 8 [p. 117, Hercher]). Passivo e medio: *essere indotto in adulterio, lasciarsi sedurre*; detto della donna: *commettere adulterio.* In senso traslato indica anche la promiscuità di di animale e uomo o la mescolanza fra razze diverse. Aristot., *hist. an.* 32, p. 619a, 10 s.: τὰ γὰρ ἄλλα γένη μέμικται καὶ μεμοίχευται ὑπ' ἀλλήλων, «le altre razze si sono mescolate e adulterate a vicenda». I LXX usano μοιχεύειν e derivati sempre per la radice *n'p* e derivati; in assoluto (*Ex.*20,14 [13]; *Deut.*5,18 [17]; *Ez.*23,43; *Os.*4,14; 7, 4, cfr. *test. Ios.*4,6; 5,1); con l'accusativo (*Ier.*3,9, in senso traslato: ἐμοίχευσεν τὸ ξύλον καὶ τὸν λίθον, Israele «ha commesso adulterio col legno e con la pietra»); anche al medio (con l'accusativo dell'uomo) e al passivo, detto della donna; *Lev.*20,10 (ἄνθρωπος ὃς ἂν μοιχεύσηται γυναῖκα ἀνδρὸς ἢ ὃς ἂν μοιχεύσηται γυναῖκα τοῦ πλησίον, θανάτῳ θανατούσθωσαν, ὁ μοιχεύων καὶ ἡ μοιχευομένη, «l'uomo che si macchia di adulterio con la moglie di un altro, o che si macchia di adulterio con la moglie del prossimo, siano entrambi messi a morte, l'adultero e l'adultera»); *Ecclus* 23,23 (della donna): ἐν πορνείᾳ ἐμοιχεύθη, «si macchiò di adulterio».

Corrispondente è l'uso del N.T.: in assoluto come citazione del sesto comandamento (*Mt.*5,27; 19,18; *Mc.*10, 19; *Lc.*18,20; *Rom.*13,9; *Iac.*2,11; in *Lc.*16,18 e *Rom.*2,22 evidentemente si pensa all'uomo); con l'accusativo per indicare la donna verso cui si appunta la brama dell'adultero (*Mt.*5,28); passivo per la donna con la quale vien commesso l'adulterio (*Mt.* 5,32; *Io.* 8,4: ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπ' αὐτοφώρῳ μοιχευομένη, «questa donna è stata colta in flagrante delitto di adulterio»; *Apoc.* 2,22: τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς, «quelli che commettono adulterio con essa»).

μοιχάω, forma dorica del precedente[1]: *indurre in adulterio*; traslato: *adulterare* (Ael., *nat. an.*7,39: τὸ λεχθέν; Xenoph., *hist. Graec.* 1,6,15: τὴν θάλατταν [ridurre in proprio potere con astuzia e ingiustizia]). Nei LXX (per *n'p* solo in *Ier.* ed *Ez.*) e nel N.T. soltanto nel tema del presente medio e passivo: *commettere adulterio, essere indotto in adulterio*; detto dell'uomo (*Ier.* 5,7; 9,1; 23,14 [μοιχωμένους]; *Mt.*5,32; 19,9; *Mc.*10,11) e della donna (*Ier.*3,8; 29,23 [Ιερ.36,23]; *Ez.*16, 32; 23,37; *Mc.*10,12 [ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται, «se, rimandato il marito, ne sposa un altro, commette adulterio»]).

μοιχεία, *adulterio, amore illecito* (Lys. 1,36; Plat., *resp.* 4,443a; *leg.* 8, 839a); con riferimento astrologico (P. Tebt. II 276,16 [II/III sec. d.C.]: ἡ 'Αφροδίτ]η παρατυγχάνουσα τῷ τοῦ [Ἄρεως πορ]νίας (καὶ) μοιχείας κατίσ[τ]ησιν, «Venere in congiunzione con Marte è causa di prostituzioni e adulteri». Nei LXX sta per *n'p* (*Os.*4,2), per *ni'ufîm* (*Ier.*13,27) e per *na'ăfufîm* (*Os.*2,4); inoltre v. *Sap.*14,26. Nel N.T. in *Mt.*15,19: μοιχεῖαι (accanto a πορνεῖαι); *Mc.*7,22; *Io.*8,3 (ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην, «sorpresa in adulterio».

μοιχός, *adultero, fornicatore* (Aristoph., *Pl.* 168; Soph., *fr.* 1026, 6 [Nock]; Lys. 1,30; Plat., *symp.* 191 d; P. Oxy. VIII 1160, 26 s. [III/IV sec.]. Nei LXX sta per *nō'ēf* (*Iob* 24,15; *Prov.* 6,32), per *m^e^nā'ēf* (ψ 49,18; *Is.*57,3; *Ier.*23,10; *Ecclus* 25,2). Nel N.T. in *Lc.* 18,11; *1 Cor.*6,9; *Hebr.*13,4.

---

[1] BL.-DEBR. § 101, p. 59; J. WACKERNAGEL, *Hellenistica* (1907) 7 ss.

μοιχαλίς. In primo luogo è aggettivo: *adultera* (Plut., *plac. philos.* 1,7 [II 881 d]), poi anche sostantivo: *fornicatrice, cortigiana, adultera* (P.Masp. 94 II 42 [VI sec.]). Nei LXX e nel N.T. ricorre in senso proprio (*Prov.* 30,20; *Os.*3,1 [ambedue le volte per *m^e nā'efet*]; *Rom.*7,3; 2 *Petr.*2,14) e anche in senso traslato, detto dell'infedeltà religiosa d'Israele verso il suo sposo Jahvé (*Ez.*16,38; 23,45 [*nō'efet*]; *Mal.*3, 5 [*m^e nā'ēf*]; *Mt.* 12,39; 16,4; *Mc.* 8, 38; *Iac.*4,4 [→ 743,1 ss.]).

B. L'ADULTERIO NELL'A.T. E NEL GIUDAISMO

1. Fra i comandamenti fondamentali per la vita comunitaria del popolo d'Israele, il Decalogo pone l'inviolabilità del matrimonio (*Ex.*20,14[13]; *Deut.* 5,18[17])[2]. Ma l'adulterio si ha solo nel rapporto di un uomo sposato con una israelita sposata o promessa sposa (*Deut.* 22,22 ss.; *Lev.* 20,10). L'uomo può sì violare il matrimonio di un altro uomo (*Gen.*39,10 ss.), ma non è obbligato ad astenersi da ogni contatto sessuale fuori del matrimonio (→ πορνεία). Soltanto la donna è tenuta ad un'incondizionata fedeltà coniugale, perché con il matrimonio è diventata proprietà del marito. L'adultero e la sua complice, se colti in flagrante, devono esser condannati a morte (*Deut.*22,22), perché l'alleanza con il Dio santo fa obbligo a Israele di escludere dal suo seno tutto ciò che è cattivo (*ibid.*). La morte in genere è inflitta mediante lapidazione (*Deut.*22,22; *Ez.*16,40, cfr. *Io.*8,5)[3]. In caso di sospetto adulterio della moglie, il marito può chiedere che essa si purifichi dal sospetto con la cerimonia dell'acqua della gelosia (*Num.* 5,16 ss.)[4]. Però l'uomo non è tenuto a far punire la moglie (cfr. *Mt.*1,19).

2. Osea, che nella sua vicenda personale adombra il rapporto di Jahvé con il suo popolo, concepisce per primo questo rapporto come un legame matrimoniale (2,21 s.) e sottolinea in tal modo la fedeltà esclusiva che Israele deve al suo Dio, al quale unicamente appartiene, come una moglie al marito suo signore. Apostatando per passare a culti stranieri, Israele si rende colpevole di adulterio contro Dio. L'infedeltà religiosa è così bollata come il più grave errore che si possa concepire (3,1 s.; 2,4 ss.). Il culto delle alture è un adul-

---

[2] Nei LXX il cod. B ed altri pongono il 6° comandamento prima del 5° (cfr. Εξ.20,13; Δευτ. 5,17); lo stesso si osserva in Philo, *decal.*51. 121.168-170; *spec.leg.*3,8; come anche in *Rom.* 13,9; *Iac.*2,11 e in molti Padri della Chiesa; invece *Mt.*5,21.27; 19,18 segue il testo ebraico. ZAHN, *Mt.*598, n. 65; ID., *Röm.*563, n. 82; DIBELIUS, *Jk.*137.

[3] Cfr. *Lev.*20,10 ss.; nei confronti di una schiava c'era un'attenuazione della pena (*Lev.*19, 20 ss.), nei confronti della figlia d'un sacerdote un inasprimento, con la condanna al rogo (*Lev.*21,9; Flav.Ios., *ant.*4,248: καιέσθω ζῶσα). La Mishna prevede per l'adulterio la pena dello strangolamento (*Sanh.*11,1. → n. 7) → SAALSCHÜTZ 463 s. 570 ss.

[4] →STADE-BERTHOLET II 49 s.; B.STADE: ZAW 15 (1895) 166 ss.; Flav.Ios., *ant.*3,270 ss.; Strabo 16,773.

terio religioso (4,12 ss.)[5]. Geremia, che lotta aspramente contro la commistione del culto di Jahvé con elementi stranieri (culto di Baal, adorazione degli astri), riprende l'immagine di Osea (2, 1; 5,7; 9,1). Israele rompe il matrimonio, per il quale appartiene soltanto a Dio, per darsi al legno e alle pietre (3, 8 s.). L'infedele Gerusalemme sarà colpita dalla pena che spetta ad un'adultera (13,22.26 s.). Nell'esilio Ezechiele applica l'immagine di Osea alla storia religiosa d'Israele (cc. 16 e 23). Passando a culti idolatrici Israele nel passato e nel presente si è macchiato di prostituzione e di adulterio (*Ez.*16,32.37; 23,37.43.45)[6].

3. I frequenti ammonimenti della letteratura sapienziale a guardarsi dalla prostituzione (→ πορνεία) e dall'adulterio provano che la fedeltà coniugale lasciava molto a desiderare. L'adultero non solo ferisce il diritto del coniuge, ma viola anche il diritto di Dio, al cospetto del quale è stato concluso il matrimonio (*Prov.*2,16 ss.; cfr. *Mal.*2,14). Sull'adultero cadrà sicura la punizione (*Prov.*6,26 ss.). Egli è un pazzo, che si procura da sé la rovina (v. 32), si addossa tormento e vergogna (vv. 32 s.); la vendetta del marito geloso non lo risparmierà (vv. 34 s.). Bisogna guardarsi dall'abile seduzione della donna straniera (7,5 ss.) che, commesso il fatto, vi passa sopra con incosciente leggerezza (30,20), e così pure dal vino, che provoca una concupiscenza adulterina (23,31 ss.) e toglie all'uomo i pensieri saggi (vv. 34 ss.). L'Ecclesiastico descrive i gravi peccati dell'adultera. Essa fa tre cose non giuste: disobbedisce al comandamento di Dio, pecca contro suo marito e dà a un altro figli adulterini. Essa verrà espulsa dalla comunità e i suoi figli dovranno espiare i suoi peccati (vv. 22 ss.). Particolarmente ripugnante è il vecchio adultero (25,2). Nei Testamenti dei XII Patriarchi Giuseppe è presentato come modello d'uomo casto (*test.Ios.*4,6; 5,1), che resiste alla tentazione dell'adulterio come a cosa contraria a Dio, e vince con la preghiera l'illecita brama sessuale (4,8).

Filone definisce l'adulterio μέγιστον ἀδικημάτων, «il più grave degli oltraggi» (*decal.* 121); esso è στυγητὸν καὶ θεομίσητον πρᾶγμα, «un atto abominevole e odioso a Dio» (131). L'adultero getta oltraggio e disonore (ὕβρις e ἀτιμία) su tre famiglie (126. 129). Fonte dell'adulterio è la bramosia del piacere (φιληδονία, 122). Non soltanto il corpo, ma anche l'anima ne esce rovinata (124). L'adultero con il suo errore sparge un seme riprovevole (129), mentre per il giudeo la procreazione è in sé qualcosa di sacro.

4. La Mishna (specialmente il trattato Sotà) e il Talmud danno più precise disposizioni penali per il reato e la punizione dell'adulterio. Essi partono dal principio di evitare il più possibile la pena di morte. Soltanto l'adulterio con una israelita è punibile; rapporti sessuali con la moglie di un non israelita non sono perseguibili. Si ha

[5] Eichrodt, *Theol.A.T.* I 127 ss.; H.Schmidt, *Die Ehe des Hosea*: ZAW 42 (1924) 245 ss.; A. Allwohn, *Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung*: ZAW Beiheft 44 (1926); F. Heiler, *Das Gebet* (1920) 331 ss.

[6] Alcuni passi stanno al limite tra il significato proprio e quello traslato, cfr. *Ier.*23,10. 14; 13,27; *Is.*57,3; *Os.*4,14; 7,4.

adulterio soltanto se è stata raggiunta la maggiore età. Il fatto non è punibile senza previa ammonizione o in mancanza di testimoni[7]. Soltanto la donna, che con la cerimonia del *qiddušin* (→ μνηστεύω) era riservata al marito (*Qid.* 2 b), e non il marito, che conservava l'antico diritto alla poligamia, è sottoposta a tutte le minacce per i casi di adulterio. In età romana la pena di morte vien meno[8]; al marito resta solo l'obbligo di rimandare la moglie, la quale perde il patrimonio attribuitole nel contratto matrimoniale (*Sotà* 4,3) e non può sposare l'amante (*Sotà* 5,1). Nella prospettiva della separazione il marito aveva sufficiente protezione contro la moglie adultera. La cerimonia dell'acqua della gelosia riceve dall'interpretazione dei rabbini un senso essenzialmente morale; la donna doveva essere spinta alla confessione della sua colpa, che diventava operante solo se il marito non era a sua volta colpevole (*Sotà b.* 47 b). Ciò portò alla progressiva scomparsa della cerimonia. Il nato da un incesto o da un adulterio si chiamava *mamzer*; egli non poteva diventare membro della comunità israelitica (*Deut.* 23,3), né sposare un giudeo (*Qid.* 3,12).

Oltre a queste disposizioni di legge, si trovano nelle parti haggadiche del Talmud e dei midrashim molti ammonimenti contro l'adulterio, che è respinto come un grave peccato dal punto di vista morale, ma anche contro ogni cedimento alla concupiscenza sensuale. In questi trattati, ripetute volte – proprio in contrasto con il giudizio dei giuristi – il semplice pensiero è equiparato all'atto peccaminoso, ad esempio in *Pes.r.* 24 (124 b): «Troviamo che anche chi commette adulterio con gli occhi è chiamato adultero, v. *Iob* 24, 15». «Chi guarda una donna con intenzione lasciva è come uno che sta con lei...», «chi tocca il dito mignolo di una donna è come chi la tocca in un certo posto» (*Hallà* 1)[9]; «chi guarda il calcagno di una donna è come se guardasse la sua vergogna, e chi guarda la sua vergogna è come se stesse con lei» (*Hallà j.* 58c 48 s.; Strack-Billerbeck I 301 s.). L'adultero era profondamente disprezzato; tutte le virtù non potrebbero salvarlo dal fuoco dell'inferno (*Sotà* 4 b).

---

[7] Cfr. STRACK-BILLERBECK I 295: *S. Lev.* 20, 10 («Se un uomo commette adulterio con la moglie d'un uomo, commette adulterio con la moglie del suo prossimo; l'adultero e l'adultera siano messi a morte»): «'Se un uomo', ciò esclude un minorenne, 'commette adulterio con la moglie di un uomo', ciò esclude la moglie di un minorenne (che non ha ancora 9 anni e 1 giorno); 'con la moglie del suo prossimo', ciò esclude la moglie degli altri (cioè dei non israeliti) 'sia messo a morte', cioè sia strangolato. Tu dici: sia strangolato. O non, piuttosto, punito con uno dei tanti castighi che si trovano nella Torà? Io dico: va' e vedi. Una pena di morte, di cui la Torà parla senza precisarla, tu non la puoi inasprire, ma solo alleviare». *M. Ex.* 20,14 (77 b): «'Non commettere adulterio'. Perché è detto questo? Quando *Lev.* 20,10 dice: 'Siano uccisi l'adultero e l'adultera', si nomina la pena, ma non l'ammonimento. Perciò la Scrittura insegna, *Ex.* 20,14: 'Non commettere adulterio' (per esprimere in tal modo l'ammonimento)». Altri testi in STRACK-BILLERBECK I 295 ss.

[8] Secondo *Sanh.b.* 41 a fu abolita 40 anni prima della distruzione di Gerusalemme. Più tardi è citata la flagellazione come punizione dell'adulterio, cfr. JewEnc. I 216 ss. Secondo *Sotà* 9,9 anche l'acqua della maledizione fu abolita da R. Johanan ben Zakkai quando gli adulterî presero il sopravvento. Altri testi in STRACK-BILLERBECK III 109 s., ad es.: Quando Rab (m. nel 247) venne a Dardashir, fece proclamare: Quali donne vogliono sposarsi per un giorno? (la donna riceveva poi la lettera di separazione, per cui tutto si compiva nella massima legalità), *Jeb.b.* 37 b.

[9] STRACK-BILLERBECK I 299; cfr. KITTEL, *Probleme* 99; SCHLATTER, *Theol. d. Judt.* 165 ss.

C. L'ADULTERIO NEL MONDO GRECO E ROMANO

La concezione del matrimonio nella antichità ha questo di caratteristico, che la fedeltà assoluta è richiesta solo dalla donna. All'uomo sposato non era proibito di avere rapporti sessuali con una donna non sposata[10]. Secondo il diritto greco la μοιχεία è soltanto «il rapporto sessuale segreto della donna libera senza il consenso del suo κύριος»[11]. Contro tale oltraggio (ὕβρις) delittuoso spettava al marito o alla famiglia offesa (padre, fratello, figlio) il diritto della vendetta privata (uccisione[12], maltrattamenti[13], pagamento di un indennizzo)[14]. In pratica le punizioni per la μοιχεία vennero estese anche alla seduzione di una ragazza di buoni costumi o di una vedova[15]. Tuttavia una prostituta dichiarata era esplicitamente sottratta alla vendetta[16]. La legislazione statuale si limitava a porre dei limiti a tale diritto, esigendo che vi fosse flagranza di reato[17]. Il diritto attico prevedeva, in caso di rinuncia alla vendetta privata, anche la presentazione di una denuncia (γραφὴ μοιχείας)[18]. Se il marito offeso non voleva cadere a sua volta nel disonore (ἀτιμία), doveva ripudiare la moglie colpevole. All'adultero era proibito l'accesso ai templi pubblici[19]. I migliori pensatori condannano severamente l'adulterio[20]; Platone ammonisce anche di non aver contatti con una ἑταίρα; ma le sue parole lasciano vedere che il giudizio popolare considerava questo come una cosa piuttosto naturale[21].

Il diritto romano fino all'età repubblicana dava al marito, in caso di *adulterium*[22], il diritto unilaterale della vendetta privata, fino all'uccisione della moglie colpevole, mentre la moglie doveva sopportare l'adulterio del marito[23]. Così il padre poteva uccidere l'adultero, ma a patto di uccidere anche la figlia[24]. La punizione dell'adulterio è perciò in un primo tempo una questione di famiglia (*iudicium domesticum*)[25]. Soltanto la crescente immo-

---

[10] Cfr. Pseud.-Demost. *or.*59,122 (Stob., *ecl.*4, 497,15 ss.): τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκα ἔχομεν, τὰς ⟨δὲ⟩ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος, τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.

[11] → LATTE, 2446.

[12] Aeschin., *or.*1,91; Demosth., *or.*23,53.

[13] Con la cosiddetta ῥαφανίδωσις, Aristoph., *nub.*1083; → LATTE.

[14] Hom., *Od.* 8, 332: μοιχάγρια. Pseud.-Demosth., *or.* 59, 65. Legislazione di Gortina, Grande Iscriz. II 20 ss. (J. KOHLER - E. ZIEBARTH, *Das Stadtrecht von Gortyn* [1912] 5).

[15] Terentius (ed. A. FLECKEISEN [1898]), *eunuchus* 5,4,35 (957).

[16] Pseud.-Demosth., *or.*59,67.

[17] Luc., *eun.*10; Demosth., *or.*23,53; Lys.1,30; Aristot., *Ath.* (ed. F. BLASS - TH. THALHEIM) 57,3.

[18] Poll., *onom.*8,40 s.

[19] Pseud. - Demosth., *or.*59,87; Aeschin., *or.*1, 183.

[20] Isoc., *nikokl.* 40 s.; Aristot., *pol.* 8, 16 (p. 1335 b, 38 ss.).

[21] *leg.*8,838 e ss.

[22] L'antica derivazione di *adulterare* da *ad alteram* (*se conferre*) non è sicura; più verosimile la spiegazione da **ad-alterare*, 'falsificare', 'guastare', quindi 'disonorare', 'commettere adulterio': A. WALDE - J. B. HOFMANN, *Lat. etym. Wörterbuch* I³ (1938) 15 [DEBRUNNER].

[23] Catone, in Gellius, *noct.Att.*10,23,5: *in adulterio uxorem tuam si prehendisses, sine iudicio impune necares; illa te, si adulterares... digito non auderet contingere, neque ius est.*

[24] C. G. BRUNS, *Fontes Iuris Romani Antiqui*⁷ (1909) 112: [*lex permittit*] *ut is pater eum adulterum sine fraude occidat, ita ut in continenti filiam occidat.*

[25] → GIRARD, 185; Dion. Hal., *ant. Rom.*2, 25; Suet., *Caes.* (*Tib.*) 35.

ralità portò nell'età imperiale a misure di legge da parte dello Stato. Augusto emanò la *lex Iulia de adulteriis*[26], che dichiarava l'adulterio perseguibile penalmente da parte dello Stato, condannava i colpevoli all'esilio, proibiva all'uomo di perdonare o di mettere la cosa a tacere. Anzi, lui stesso diventava meritevole di pena se continuava a convivere con la moglie[27]. La legge non portò al miglioramento della moralità coniugale, che anzi continuò a peggiorare. I divorzi erano molto frequenti[28]. Favorivano l'immoralità gli spettacoli[29], i festini (→ ἀσέλγεια)[30] e anche la schiavitù[31]. L'infedeltà coniugale delle donne era considerato un fatto quasi generale[32].

D. IL GRUPPO DI VOCABOLI NEL N.T.

1. *L'adulterio in senso proprio*. È propria del N.T. la forte accentuazione dell'idea di adulterio, con il rifiuto di riconoscere all'uomo il privilegio della libertà sessuale. Il marito è tenuto come la moglie alla fedeltà coniugale; in tal modo la donna è elevata alla stessa dignità personale dell'uomo. Il matrimonio (→ γαμέω II, coll. 351 ss.) è una comunione di fedeltà per tutta la vita dei coniugi, e soltanto così realizza l'immagine ideale perseguita con la creazione (*Mt.*5,32; 19,8). Perciò Gesù respinge le disposizioni giuridiche della legge mosaica e degli scribi circa il rinvio della moglie nella forma giuridica della lettera di ripudio (*Deut.* 24,1, → ἀπολύω, ἀποστάσιον), in quanto sono contrarie alla volontà di Dio (*Mt.*19,6 ss.). Perciò per lui le seconde nozze del marito dopo il ripudio della moglie, o di questa dopo che è stata ripudiata, equivalgono all'adulterio (*Mt.*5,32; 19,9; *Mc.*10,11 s.; *Lc.* 16,18, cfr. *1 Cor.*7,10 s.)[33]. La realtà dell'adulterio, considerato dal punto di vista religioso, non consiste solo nell'atto sessuale con un'estranea, ma nella stessa concupiscenza che rinnega la fedeltà (*Mt.*5,28). A differenza degli scribi che, da giuristi, pongono dei limiti o adeguano – relativizzandolo – il comandamento di Dio alla realtà della vita, Gesù, come predicatore religioso, vuol render chiaro che l'esigenza divina è assoluta. La dura severità nei confronti del peccato d'adulterio si accompagna

[26] → GIRARD, 175. 185; BRUNS (→ n. 24) 112; Suet., *Caes.* (*Aug.*) 34; Dio C. 54,30,4.

[27] → GIRARD, 185.

[28] Sen., *ben.* 3,16,2: le donne contano i loro anni non secondo i consoli, ma secondo i loro mariti; → FRIEDLÄNDER I 283 ss.

[29] Tertull., *spect.* 25; Clem. Al., *paed.* 3,11,76: ἀναμὶξ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συνιόντων ἐπὶ τὴν ἀλλήλων θέαν.

[30] Plut., *quaest. conv.* 7,8,4 (II 712ef).

[31] Plut., *praec.coniug.* 16 (II 140b); → FRIEDLÄNDER I 283 ss.

[32] Mart. 4,71.

[33] L'aggiunta, del solo *Mt.*, παρεκτὸς λόγου πορνείας (5,32), μὴ ἐπὶ πορνείᾳ (19,9), come provano i testi paralleli, non è originale, ma è stata inserita in base al successivo diritto comunitario: BULTMANN, *Trad.* 140; DIBELIUS, *Formgeschichte des Evangeliums*² (1933) 249, cfr. *ad l.* E.V.DOBSCHÜTZ: ZNW 29 (1928) 344; KLOSTERMANN, *Mt.* 46.154 s.; KLOSTERMANN, *Mk.* 112 s.; A. MERX, *Die 4 kanon. Evangelien* II 1 (1902) 94; SCHLATTER, *Komm. Mt.* 179 s. 572; ZAHN, *Mt.* 241 s.; → πορνεία.

tuttavia alla misericordia per i peccatori e alla decisa opposizione ad ogni giudizio ipocrita, come mostra la pericope dell'adultera (*Io.*7,53 ss.), che, anche se non appartiene al testo originario del vangelo giovanneo, si basa pur sempre su una tradizione autentica[34]. Invece che dal punto di vista giudiziario per il quale l'adultera, essendo stata colta sul fatto (8,4), sarebbe stata indubbiamente passibile della pena di morte, Gesù si pone da un punto di vista morale-religioso. Calma lo zelo punitivo degli uomini (il testimone doveva gettare la prima pietra) con l'appello ad ognuno a fare il proprio esame di coscienza; accorda alla peccatrice un perdono che non è segno di lassismo morale perché presuppone il pentimento (cfr. *Mt.*21,31 s.), e con l'ammonimento a non più peccare (*Io.*8,11) riafferma l'assoluta validità del sacro comandamento di Dio.

La predicazione apostolica segue la santa severità di Gesù nel giudizio sull'adulterio. Il deciso atteggiamento cristiano fu in questo caso ancor più importante, dato lo sfacelo della morale sessuale nel mondo ellenistico, che tollerava come naturali gli eccessi sessuali (*1 Cor.*5,2), e oltre al matrimonio ammetteva come moralmente possibili relazioni paramatrimoniali con le etere (→ col. 453). In confronto a questo stato di cose, fu della massima importanza religiosa e culturale che la predicazione apostolica fin dal principio additasse alle comunità, nella piena fedeltà matrimoniale di ambedue i coniugi, un comandamento assoluto di Dio (*1 Cor.* 5,1 ss.; 6,9). L'adulterio non è un fatto qualsiasi contemplato dal diritto civile (*Rom.*7,3), ma va giudicato in base alla santa volontà di Dio (*1 Thess.* 4,3; *1 Cor.*6,18 s.). Le donne sono coeredi del regno di Dio e perciò a parità di onore con l'uomo (*1 Petr.*3,7). L'adulterio, secondo il drastico giudizio di Paolo, esclude dal regno di Dio (*1 Cor.* 6,9). La fedeltà nel matrimonio va mantenuta senza macchia (ἡ κοίτη ἀμίαντος, *Hebr.*13,4), anche nel segreto della coscienza. Dio, che tutto conosce, è giudice degli adulteri (*ibid.*). La proibizione veterotestamentaria dell'adulterio non si limita all'astensione negativa dall'atto peccaminoso, ma è soddisfatta soltanto nell'amore al coniuge, a cui si è legati per disposizione di Dio (*Rom.*13,9)[35]. La concupiscenza non repressa dello sguardo lascivo è peccato (*2 Petr.*2,14), e se una caratteristica ha la genia intimamente empia, dissoluta, dei temerari eretici, è questa: che con il dubbio circa la parusia (3,3 s.) essi rifiutano anche la fede nel giudizio divino (3,5 ss.).

2. Anche il N.T. conosce l'uso tra-

[34] BAUER, *Joh.*111 ss.; ZAHN, *Joh.*723 ss.

[35] In Paolo si trovano di rado ammonimenti contro l'adulterio, perché in generale le sue ammonizioni di etica sessuale rientrano nella più ampia categoria di → πορνεία.

slato di μοιχεύειν, per indicare l'infedeltà a Dio. Gesù chiama la generazione perversa del suo tempo γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς, «generazione malvagia e adultera» (*Mt.*12,39; 16,4; *Mc.*8,38, accanto a ἁμαρτωλός), che – come già il popolo al tempo dei profeti – respingendo Gesù si dimostra infedele a Dio stesso. Anche *Iac.*4,4 usa il duro epiteto di μοιχαλίδες per bollare l'infedeltà a Dio, che consiste nell'amicizia del mondo (φιλία τοῦ κόσμου). Il femminile sembra scelto in rapporto al concetto di Dio come sposo (→ col. 448)[36]. Anche l'adulterio con la profetessa, di cui parla *Apoc.*2,22, è forse un'immagine traslata per indicare l'accoglimento delle sue false dottrine, e pertanto l'infedeltà a Dio. I figli di questa relazione adulterina sono i seguaci della profetessa.

F. HAUCK

† μόλις, † μόγις

Appena, a fatica. Nella letteratura si alternano μόλις e μόγις. Mentre Omero ha soltanto μόγις, i vocaboli si trovano ambedue in Eschilo ed Euripide. Sofocle ha soltanto μόλις. Tucidide, Aristofane e Platone preferiscono μόγις, mentre Senofonte, Demostene e Aristotele usano di preferenza μόλις. Nei papiri precristiani[1], salve alcune eccezioni del III sec. a.C., si incontra soltanto μόλις[2]; poi μόγις diventa più frequente. I LXX hanno prevalentemente μόλις; μόγις vi appare solo due volte: *Sap.*9,16 (codd. A S); *3 Mach.*7,6. Anche nel N.T. μόλις è più frequente di μόγις (7 volte, contro due); quest'ultimo ricorre in *Lc.*9,39 (il cod. B ha μόλις, adottato dal Nestle) e in *Act.*14,18 (cod. D). Ne viene che μόλις si è affermato molto più di μόγις. μόλις sembra 'volgare', mentre μόγις è considerato attico[3].

Nei LXX la parola non ha equivalente ebraico. Si trova solo in *Prov.*, *Sap.*, *Ecclus* e *3 Mach.* con il significato di

36 Il femminile si potrebbe spiegare ancor più facilmente se si potesse accettare, con A. MEYER, *Das Rätsel des Jakobusbriefes* (1930) 264, che dietro il rimprovero si celino le figure simboliche delle mogli di Giacobbe, Rachele e Lia, il cui desiderio orgoglioso d'avere figli, che esse cercavano di appagare per una falsa strada, viene indicato come espressione di amore mondano, che disprezza Dio.

μόλις κτλ.

1 I passi dei papiri sono elencati in MAYSER I 17, n. 1, e I² 3,120,6 ss. V. anche MAYSER I 188, e PREISIGKE, *Wört.*, *s.v.*

2 Cfr. F. SOLMSEN, *Beiträge zur griechischen Wortforschung* (1909) 169 s.

3 Cfr. Luc., *schol.*28,21 (ed. H. RABE [1906]): anche Elladio, in Phot., *Bibliotheca* (MPG 103) 530a, 38 ss. Cfr. G. CRÖNERT, *Memoria Graeca Herculanensis* (1913) 98, n. 2; BL.-DEBR. § 33. L'etimologia di μόλις e μόγις è incerta. Vedi SOLMSEN 169.171 e H. OSTHOFF, *Zur Geschichte des Perf. im Indogermanischen* (1884) 450, n. 1.

appena, a fatica. *Sap*.9,16 usa invece μετὰ πόνου. Anche nel N.T. μόλις ha il significato di *appena* (*Lc*.9,39; *Rom*. 5,7; *1 Petr*.4,18, citazione di *Prov*.11, 31) e di *a fatica* (*Act*.14,18; 27,7.8.16).

Un'importanza teologica hanno soltanto *Rom*.5,7 e *1 Petr*.4,18. In *Rom*. 5,7 è detto: μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται, «a stento uno può morire per un giusto» (il v. 7 è un'annotazione per inciso). Paolo vuol sottolineare il carattere straordinario della morte di Gesù; per mettere in giusta luce la singolarità del sacrificio di Cristo egli rileva come nell'ambito naturale umano si debba ritenere improbabile che qualcuno dia la vita per un giusto [4]. Ma dopo avere espresso questa idea egli si vede obbligato a limitare l'affermazione che nessuno sacrificherebbe la sua vita per un altro: qualcuno può ben morire per un uomo buono [5]; ma è escluso che si dia la vita per un empio. Invece Cristo l'ha fatto.

1 Petr.4,18 è una citazione di *Prov*. 11,31 (LXX): καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σῴζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται; «se il giusto si salva a stento, l'empio e il peccatore dove si mostreranno?». L'autore applica la citazione, che nel testo ebraico [6] tratta della rimunerazione terrena, alla rimunerazione nel giudizio finale. Nel brano in cui si trova il verso 18 si parla dei dolori dei cristiani, che sono interpretati come ardore di fuoco e principio del giudizio. Essi pongono ai fedeli alte esigenze e significano soprattutto una grande tentazione. I cristiani riescono a mala pena a venire a capo di questo tempo difficile e a superare il giudizio di Dio. L'autore vuole spronare i lettori ad essere fedeli e dir loro quanta è la responsabilità che hanno [7].

JOH. SCHNEIDER

---

[4] Cfr. SCHLATTER, *Röm*. 181: «Solo raramente, in determinate condizioni, può avvenire che un uomo giusto goda tanto prestigio che uno, per salvarlo, voglia morire».

[5] Per LIETZMANN, *Röm*. 59, diverso è il rapporto delle affermazioni sul sacrificio della vita per il giusto ed il buono; egli vi riconosce due idee, che corrono parallele in quanto pongono nella giusta luce l'atto di Cristo, esposto nel v. 6, ma che, strettamente considerate, si escludono reciprocamente.

[6] I LXX rendono molto inesattamente il testo ebraico, che dice: «Vedi, il giusto nel paese ha la sua ricompensa; quanto più,dunque, chi è cattivo e peccatore!». Cfr. con *1 Petr*.4, 18 anche *Ecclus* 26,29: μόλις ἐξελεῖται ἔμπορος ἀπὸ πλημμελείας.

[7] WOHLENBERG, *1 Petr*.[3] (1923) 141, traduce μόλις: *mit knapper Not* (= a stento); J. H. USTERI, *Wissenschaftlicher und praktischer Kommentar zu 1 Petr*. (1887) 203: *mit genauer Not* (=con grande stento); E. KÜHL (Meyer's Kommentar XII 6[6] [1897] 273) allo stesso modo; v. SODEN (H. J. HOLTZMANN, *Hand-Kommentar zum N.T.* III 2[3] [1899]) 164: *a fatica*; F. HAUCK, N.T. Deutsch 10,72: *appena*, così pure W. MICHAELIS, *Das N.T.* II (1935) 423.

† μολύνω, † μολυσμός

μολύνω

a) *Sporcare, imbrattare*, detto ad es., dei maiali «che s'imbrattano di brago» (τῷ πηλῷ μολύνοντες... ἑαυτούς, Aristot., *hist. an.* 7,18 [p. 571 b, 18]); Epict., *diss.*4,11,10 (detto dei piedi, accanto a πηλοῦσθαι); Plat., *resp.*7,535e (ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνεται. Quindi μολύνειν si differenzia dal significato originario del sinonimo → μιαίνειν, 'dipingere a colori'. In particolare μολύνειν indica la *contaminazione sessuale*; Procl., *ad Hesiodi opera et dies* 733 (T. Gaisford, *Poetae Graeci Minores* II [1823] 395,34): μεμολυσμένον ἀπὸ γονῆς; Artemid.2, 26 (p. 121,6 s.): εἰ δὲ αὐτός τις ἑαυτὸν μολύνειν δόξειε κατὰ τῶν σκελῶν ἀφείς. Suid. (ed. Adler II, p. 52) *s. v.* Διαγνώμων: τοὺς μολυσμοὺς τῆς φύσεως.

b) Con valore di biasimo: nel campo religioso e morale, *contaminare*; Plut., *superst.*3 (II 166 b): τὴν ἑαυτῶν γλῶσσαν διαστρέφοντας καὶ μολύνοντας; Epict., *diss.* 2,8,13: μολύνων ἀκαθάρτοις μὲν διανοήμασι, ῥυπαραῖς δὲ πράξεσι, «imbrattando con pensieri impuri e con azioni sconce il dio che sta in noi».

Raro nei LXX[1]: *sporcare*, a) in senso proprio, ad esempio i piedi (*Cant.*5,3 [*ṭnp*]), l'abito (*Gen.* 37,31 [*ṭbl*]); *Is.*59,3 [*g'l*, nif'al]); b) in senso traslato, detto della *contaminazione cultuale* (*Ier.*23,11 [*ḥnp*]), del sacerdote profanato (*Is.*65,4 [*piggûl*]), del vaso dissacrato con cibi impuri (*Zach.*14,2 [*šgl*]), dello stupro di donne (*Ez.*7,17; 21,12 [*blk*])[2]. Negli apocrifi indica l'insudiciamento fisico: *Ecclus* 13,1 (pece), la profanazione cultuale, *Tob.*3,15 (nome di Dio), 1 Εσδρ.8,80 (la terra); *1 Mach.*1,37; *2 Mach.*6,2 (il santuario di Dio); 14,3: μεμολυσμένος ἐν τοῖς τῆς ἀμιξίας χρόνοις, «contaminato al tempo della segregazione» (detto della partecipazione a un culto pagano); la contaminazione morale: *Ecclus* 22,13; 21,28 (ὁ ψιθυρίζων); cfr. *test. A.* 4,4 (τὴν ψυχὴν μολυνεῖ).

Nel N.T. μολύνω si trova soltanto 3 volte, e indica la *contaminazione religiosa e morale*: in *1 Cor.*8,7 il contatto con cose pagane (εἰδωλόθυτον) provoca nei deboli di fede una contaminazione della coscienza; in *Apoc.* i due passi 3,4 (ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν, «che non contaminarono le loro vesti») e 14,4 (οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν, «questi son coloro che non si macchiarono con donne; sono infatti vergini») si illuminano a vicenda. Dato che 14,4 si riferisce a tutti i membri della comunità (14,1), non può significare semplicemente l'astinenza sessuale in senso ascetico. Tuttavia non è neppure a dire che μολύνω escluda l'idea di un fallo sessuale, perché il soggetto παρθένοι non si adatta ai molti coniugi della comunità. In ambedue i

μολύνω

Trench (ed. inglese, 1906) 104.

[1] 10 volte nella parte canonica, come traduzione di 8 parole ebraiche; 8 volte negli apocrifi.

[2] Cfr. A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel* (1912) a *Ez.*7,17: «farsela addosso».

passi οὐ μολύνειν è espressione simbolica della fedeltà della comunità, che è la vergine promessa (*2 Cor.*11,12: παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ), allo sposo Cristo[3] (→ I, coll. 1291 s.).

† μολυσμός

Insudiciamento (→ μολύνειν) *fisico* (Plut., *maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum* 4 (II 779 c): εὗρε Διονύσιον ὥσπερ βιβλίον παλίψηστον ἤδη μολυσμῶν ἀνάπλεων, «trovò Dionisio già coperto di sudiciume, come un libro raschiato»; Suid. [→ col. 463]: τοὺς μολυσμοὺς τῆς φύσεως); *cultuale* (Flav.Ios., *Ap.*1,289); *morale-religioso* (*ep.Ar.*166: μιανθέντες... τῷ τῆς ἀσεβείας μολυσμῷ, «infetti della sporcizia dell'empietà»; *test. S.*2, 13 [con φθόνου]).

Nei LXX soltanto in *Ier.*23,15 (*ḥănuppâ*, infedeltà a Dio); 1 Εσδρ. 8,80 (τῶν ἀλλογενῶν); in *2 Mach.*5,27 indica la contaminazione dal contatto con qualcosa di pagano.

Nel N.T. soltanto in *2 Cor.*7,1: καθαρίσωμεν ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ, «purifichiamoci da ogni bruttura di carne e di spirito, compiendo la santificazione nel timor di Dio». In rispondenza al livello neotestamentario della religione, il termine designa qui la *contaminazione morale-religiosa*, che viene dalla partecipazione alla vita pagana. L'espressione scelta corrisponde all'esigenza, espressa precedentemente (6,14 ss.), di distaccarsi da tutto quanto è pagano.

F. HAUCK

μομφή → coll. 20 s.; 24

μονή → coll. 40 ss.

† μονογενής

A. L'USO LINGUISTICO FUORI DEL N.T.

Il termine manca ancora in Omero ed è attestato a partire da Esiodo[1]. La terminazione -γενής nei composti (come διογενής, γη-γενής, εὐ-γενής, συγ-γενής) indica la discendenza (γένος), perciò non va reso con *nato*, ma con *pro-*

[3] Cfr. C. RÜCKERT: Theol. Quart. 68 (1886) 391 ss.; 69 (1887) 105 ss.: *Die Begriffe* παρθένος *u.* ἀπαρχή *in Apk.14,4.5*; ZAHN, *Apk.* 515 s.; HADORN, *Apk.*150. Al contrario, BOUSSET, *Apk.*381, pensa ad asceti cristiani (cfr. *Mt.*19,12; Aug., *sct.virg.*27), e così pure LOHMEYER, *Apk.*120: οὐκ ἐμολύνθησαν può riferirsi solo a libertà da impudicizie sessuali, παρθένοι viceversa si riferisce a un'astinenza sessuale totale.

μονογενής

PREUSCHEN-BAUER[5], LIDDELL-SCOTT, CREMER-KÖGEL, *s.v.*; BAUER, *Joh.*; ZAHN, *Joh.*; BULTMANN, *Joh.*; H. J. HOLTZMANN, *Theologie des N.T.* II (1897) 436-441.

[1] L'assenza in Omero non può essere dovuta all'impossibilità che nell'esametro si succedano tre sillabe brevi. Parmenide ed Esiodo hanno il vocabolo nella forma μουνογενής, nell'esametro, e Omero conosce anche μοῦνος invece di μόνος. In poesia ricorre un femminile μο(υ)νογένεια, Apoll. Rhod.3,847; *Orph.* (ABEL) 29,2; anche Procl., *in Tim.* 31 (ed. E. DIEHL I [1903], p. 457). Oppian., *halieutica*

veniente, discendente. Il sostantivo come primo membro della parola composta indica da chi o da che cosa si ha origine: διο-γενής = discendente da Zeus, γη-γενής = proveniente dalla terra. Se il primo elemento della parola composta è un avverbio, questo indica il modo dell'origine; εὐ-γενής = di nobile lignaggio, συγ-γενής = di discendenza comune, parente. Il composto μονο-γενής non va spiegato per analogia con διο-γενής, ma con εὐ-γενής. μονο- non indica l'origine[2], ma il modo dell'origine. μονογενής, dunque, significa *unico discendente*, cioè senza fratelli né sorelle o, come noi diremmo, *figlio unico*[3]. Esso indica l'unico figlio soprattutto in rapporto con i genitori. Perciò μονογενής è più forte di μόνος, perché sottolinea che i genitori non hanno più avuto nessun figlio all'infuori di lui[4]. Ma è usato anche più liberamente, senza riferimento alla discendenza, per cui vuol dire *unico nel suo genere, senza pari*[5]. Ma va rilevato che 'unico nel suo genere' non significa unico nella sua

(ed. F. S. LEHRS, *Poetae Bucolici et Didactici* [1862]) 3,489 codd.; IG 9 (2).305 (Tricca, II sec. a.C.), Suppl. Epigr. 4,634 (Sardi, I sec. a.C.) hanno anche μο(υ)νόγονος nel senso di μονογενής. Sull'accento cfr. DEBRUNNER, *Griech. Wortb.* § 155.

2 'Discendente da uno solo' non avrebbe senso.

3 Il nostro 'unigenito' deriva dal latino *unigenitus*, che a sua volta è forse la traduzione di μονογενής, cfr. la traduzione di μονοκέρως con *uni-cornis*. Formazioni con *soli-*, come *soliloquium* per μονολογία, sono rare in latino; più frequenti quelle con *uni-*, come *univira* ecc., mentre in greco aggettivi composti con μονο- sono molto numerosi, invece sono assai rari quelli composti con ἐνι- o ἐνο- (cfr. i vocabolari). Accanto a *unigenitus* è usato anche *unigena* (sul modello di *indigena, terrigena* = γηγενής). Paolino da Nola chiama Cristo *unigena* (*carm.*5,46), Cicerone il mondo *singularis hic mundus atque unigena* (*Tim.* 4, § 12); con ciò in entrambi i passi si dà una traduzione di μονογενής.

4 Aesch., *Ag.*898: μονογενὲς τέκνον πατρί; Plat., *Critias* 113d; Hes., *op.*376; *theog.*426; Hdt.7,221; Antoninus Liberalis (ed. E. MARTINI, *Mythographi Graeci* II [1896]) 32,1. Anche come predicato di dèi ricorre spesso con questo significato; cfr. l'elenco in BAUER, *Joh.*, a 1,14, e BULTMANN, *Joh.* 47, n. 2.

5 Parmenide nella descrizione dell'essere dice: «Perché non nato, imperituro, intero (cioè: non esistente in parti), unico nel suo genere (μουνογενής, cioè unico nel suo modo di essere) e senza fine». Qui non si può tradurre μουνογενής con 'unigenito', perché l'essere non è generato; certamente Parmenide non pensa a un γένος, a un genere, al quale appartiene l'essere. In Plat., *Tim.*31b (διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτε ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ'εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται) μονογενής sta accanto a εἷς ὅδε come rafforzativo di εἷς; perciò va tradotto con 'unico' ('quest'unico'); non si intende dire che questo 'cielo' presente sia unico nel suo genere. Anche Proclo (→ n. 1) intende μονογενής come 'unico'. Cfr. altre attestazioni dell'uso di μονογενής in speculazioni cosmologiche in BULTMANN, *Joh.* 48. Nei papiri magici si trova più volte μονογενής quando ci si rivolge a un dio che viene scongiurato, PREISIGKE, *Sammelbuch* 4324,15, in un incantesimo d'amore: ἐν τῷ οὐρανῷ θεός, ὁ μονογενής; R. WÜNSCH, *Antike Fluchtafeln*[2] (1912) 4,34: ὁρκίζω σε τὸν θεὸν... τὸν μονογενῆ τὸν ἐξ αὐτοῦ ἀναφανέντα; PREISENDANZ, *Zaub.* IV 1585: εἰσάκουσόν μου, ὁ εἷς μονογενής. μονογενής qui vuol significare 'unico', 'senza pari' (se non 'unigenito'), ma non 'unico nel suo genere'. 1 *Clem.*25,2 chiama la leggendaria fenice μονογενὲς ὑπάρχον, 'unico (senza pari) esistente', unico nel suo genere. *Sap.*7,22 chiama il πνεῦμα presente nella Sapienza νοερὸν ἅγιον μονογενές, «intelligibile, santo, senza pari» (unico nel suo genere). μονογενοῦς ἀφ' αἵματος in Eur., *Hel.*1685 (lezione dubbia; var.: ὁμογενοῦς) significa «di un unico sangue». L'avverbio μονογενῶς (in un modo che ricorre una volta sola) si trova nello stesso senso in *Periplus Maris Rubris* (ed. H. FRISK [1927] I sec. a. C.) 56, cfr. 11: πέπερι μονογενῶς ἐν ἐνὶ τό-

specie, o classe, ma unico nel modo di essere, di operare, nella maniera in cui si dona, ecc.[6].

I LXX traducono con μονογενής l'ebraico *jāḥîd*, ad es. in *Iud.*11,34, dove indica il figlio unico, unigenito; nello stesso senso usa μονογενής *Tob.*3,15; 6, 11 (codd. B A). 15 (cod. S); 8,17; *Bar.* 4,16 (var.). La traduzione di *jāḥîd* con μονογενής ricorre nei LXX anche in ψ 21,21 e 34,17, dove *j^eḥîdātî*, 'l'unico mio (bene)', sta in parallelo con *nafšî*, 'l'anima mia', designata come un bene incomparabile. La traduzione è possibile, in quanto a μονογενής si vuol dare il significato di *unico, senza pari*[7].

Dato che i LXX traducono *jāḥîd* anche con ἀγαπητός (*Gen.* 22,2.12.16; *Ier.*6,26; *Am.*8,10; *Zach.*12,10), ci si chiede in qual misura μονογενής significhi anche 'diletto'. Senza dubbio un figlio unico è amato in modo particolare dai genitori[8]. Si può anche sostenere che lo υἱός μου ὁ ἀγαπητός di *Mc.*1,11; *Mt.*3,17; *Lc.*3,22 e *Mc.*9,7; *Mt.*17,5 si avvicini per significato a ὁ μονογενὴς υἱός di Giovanni, soprattutto perché il messianico Figlio di Dio, in quanto messianico, è unico e nessuno gli è pari. Ma tra ἀγαπητός e μονογενής sussiste una differenza, ed è errato abbassare il significato di μονογενής a quello di 'diletto'. μονογενής non è un predicato di valore. Se i LXX hanno usato diverse espressioni per rendere *jāḥîd*, ciò può dipendere dal variare dei traduttori. Filone chiama il λόγος non μονογενής, ma πρωτόγονος (*conf.ling.* 146 e altrove); per lui μονογενής non è un termine significativo[9]. Flavio Giuseppe ha μονογενής nel significato co-

πῳ (unicamente in un luogo)... γεννώμενον πολύ.

[6] In μονο-γενής e parole affini il tema di -γενής è γενεσ-, come in γένος, 'generazione'. DEBR., *Griech. Wortb.* § 140. -γενής, in corrispondenza con il vero significato di γένος, indica sempre l'origine, la discendenza. Cfr. la traduzione latina *unigenitus*, da *gigno, genitum*, che intende μονογενής come definizione dell'origine. Un'eccezione è costituita da μονογενής come è usato dai grammatici, per i quali significa 'di un solo genere': Apollon. Dyscol., *de adverbiis* (*Grammatici Graeci* I 1 [1878, ed. R. SCHNEIDER]) 145,18 (cfr. διγενής, Eustath. Thessal., *comm. in Il.* 150,27, e τριγενής). [Questo è un ritorno secondario al tipo assai comune di composti formati da aggettivo + sostantivo: μονο-γενής, 'di un solo genere' (γένος = genere grammaticale) come λευκώλενος, 'dalle bianche braccia', ecc.; DEBRUNNER]. Il significato seriore che γένος, 'genere', ha dall'inizio della filosofia (cfr. Plat., *Parmen.*129c) non ha importanza per il significato di -γενής in μονογενής e parole affini. Più tardi questo senso di μονογενής non è attestato. La traduzione di μονογενής con 'unico nel suo genere' ha dato origine a questa errata supposizione, la quale non tien conto che γένος, 'genere', è inteso soltanto nel senso di 'razza', 'classe', ma non in quello di 'modo'. Questa errata supposizione è un ostacolo alla comprensione di μονογενής, anche se è purtroppo diffusa. Certamente è però giusto dire che per μονογενής spesso non si pensa più alla discendenza o alla nascita (→ n. 5).

[7] In ψ 24,16 l'ebraico *kî jāḥîd w^eʿānî ʾānî* è tradotto con ὅτι μονογενὴς καὶ πτωχός εἰμι ἐγώ. Si tratta di una traduzione infelice, perché si è creduto di dover mantenere anche qui la traduzione di *jāḥîd* con μονογενής. Intendere μονογενής come 'isolato', uomo senza fratelli, e dedurne l'affermazione che essere unico nato è una sfortuna, sarebbe errato. Nel passo affine di ψ 67,7 *jāḥîd* è ben tradotto con μονότροπος, 'chi vive per proprio conto', cfr. Eur., *Andr.*281). [In ψ 67,7 Aquila ha μονογενής, come pure in *Gen.* 22,2 (Simm.: μόνος); Simm. in *Gen.*22,12; Aquila e Simmaco in *Ier.*6,26; in *Prov.*4,3 Aquila, Simmaco e Teodozione hanno μονογενής, i LXX ἀγαπώμενος. Filone segue i LXX nella citazione del passo, in *ebr.*84.; BERTRAM].

[8] Cfr. *Mc.*12,6: ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν.

[9] Seguendo il Timeo di Platone, Filone chiama il mondo figlio di Dio. Egli così può parlare di due figli di Dio: il giovane è il mondo

mune di *figlio unico*[10]. Molto strano è l'uso di μονογενής in *Ps.Sal.* 18,4: il tuo castigo si riversa su di noi (nell'amore) come sul figlio primogenito, unigenito. Si confronti *4 Esdr.* 6,58: ma noi, il tuo popolo, che hai chiamato primogenito, unigenito, carissimo amico, siamo consegnati nelle loro mani. μονογενής dopo πρωτότοκος (in rispondenza a *Ex.*4,22) è da intendersi come più enfatico. È assolutamente improbabile che qui abbia soltanto il significato di ἀγαπητός.

B. L'USO NEL N.T.

1. Nel N.T. μονογενής si trova soltanto in Luca, in Giovanni e nella Lettera agli Ebrei; non in Marco e Matteo, né in Paolo: si trova dunque soltanto in scritti seriori. Esso ha il significato di *unigenito*. Così *Hebr.* 11,17, dove Isacco è il μονογενής di Abramo; in *Lc.*7,12, dove il giovanetto di Naim è l'unico figlio di sua madre; in *Lc.*8,42, dove la figlia di Giairo è la figlia unica; in 9,38, dove il bimbo ossesso è l'unico figlio di suo padre[11].

2. Soltanto Giovanni usa μονογενής per indicare il rapporto di Gesù con Dio. Marco e Matteo hanno ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός; Paolo ha τὸν ἑαυτοῦ υἱόν (*Rom.*8,3), τοῦ ἰδίου υἱοῦ (*Rom.*8,32), πρωτότοκος (*Rom.*8,29; *Col.*1,15.18), ma non μονογενής. Questo progresso nella definizione di Gesù in Giovanni corrisponde d'altra parte al fatto che se i credenti, in quanto figli di Dio, in Matteo, Paolo ecc. sono ancora chiamati υἱοὶ θεοῦ, cioè con la stessa parola usata per indicare Gesù, in Giovanni invece son detti esclusivamente τέκνα θεοῦ (*Io.*1,12; 11,52; *1 Io.*3,1.2.10; 5,2), mentre υἱός è riservato a Gesù. Giovanni mette in molto maggior rilievo la differenza tra Gesù e i fedeli, l'unicità di Gesù in quanto Figlio di Dio. Non che Gesù, anche per Matteo, Paolo ecc., non fosse unico nella sua figliolanza divina – la sua messianità dice questo –; ma Giovanni lo afferma in una formula chiara e incisiva, che perciò è stata accolta anche nella professione di fede battesimale e da allora fa parte inalienabile della Chie-

sensibile, l'anziano quello intelligibile, *Deus imm.* 30-32. [Cfr. J. LEISEGANG: Angelos 1 (1925) 27-31, e le note alla sua traduzione di Filone, in *Schriften d. hell.-jüd. Lit.* IV (1923) 78 s.). Nell'indice a Filone il Leisegang non considera μονογενής, evidentemente perché non appare nei suoi scritti]. In *ebr.* 30 Filone definiva questo mondo τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱόν di Dio e della ἐπιστήμη. Dato che questa espressione ricorre in *Deus imm.* 4 (τὸ ἀγαπητὸν καὶ μόνον... ἔγγονον, «l'amata e unica discendenza», riferita ad Isacco come figlio di Abramo), deve trattarsi di un modo di dire corrente per Filone, che rende così l'idea espressa dal N.T. con μονογενής, parola che egli non usa. L'uso giovanneo di μονογενής dimostra così la distanza di Giovanni da Filone.

[10] *ant.*1,222=*Gen.*22,2; *ant.*5,264=*Iud.*11,34; cfr. SCHLATTER, *Komm.Joh.*26. Che Giuseppe abbia inteso μονογενής come 'unico nel suo genere', appare inverosimile proprio da questi passi.

[11] *Mc.* e *Mt.* non hanno questa precisazione nei testi paralleli a *Lc.*8,42; 9,38. Così Luca arricchisce il testo con tratti sentimentali e leggendari.

sa[12]. Al μονογενής come definizione di Gesù corrisponde la designazione di Dio come suo πατὴρ ἴδιος (*Io.* 5,18), cioè padre suo in un senso particolare, che esclude che la stessa relazione sussista con altri[13].

μονογενής si trova in *Io.* 1,14.18; 3, 16. 18; *1 Io.* 4,9. Ciò che significa è chiarissimo in *Io.* 3,16 e *1 Io.* 4,9. Poiché Gesù è l'unico Figlio di Dio, la sua missione è la più alta prova dell'amore di Dio per il mondo. D'altra parte, solo in quanto egli è l'unigenito Figlio di Dio la vita di Gesù può dare la salvezza dalla perdizione: infatti soltanto a lui è dato il possesso della vita (*Io.* 5, 26). Ma l'essere egli l'unigenito Figlio di Dio significa anche che gli uomini hanno il dovere di credere in lui, e che vanno in perdizione, anzi lo sono già, se si rifiutano di farlo (3,18). μονογενής è dunque predicato di maestà. Altrettanto si dica di 1,18, dove va letto ὁ μονογενὴς υἱός[14]. Come Figlio unigenito Gesù vive nella più stretta intimità con Dio. Dio non ha nessun altro con cui poter avere una tale intimità; egli ha tutto in comune con questo Figlio. Perciò Gesù è in condizione di dare ciò che nessun uomo può dare: la conoscenza di Dio – essendo testimone oculare – e questa nella misura più piena. Egli conosce Dio non solo per averne sentito parlare, ma per la relazione di intimità senza pari che ha con lui. In 3,16.18; *1 Io.* 4,9; 1,18 la relazione di Gesù con Dio non è soltanto paragonata a quella di un figlio unigenito con suo padre: è quella del Figlio unigenito con il Padre. Così pure in 1,14 («ab-

---

[12] Che μονογενής come attributo di Gesù prima di Ireneo si trovi soltanto in Iust., *dial.* 105; *mart. Polyc.* 20, 2; *Diogn.* 10, 2 (BAUER, *Joh.*³ 1,14), non fa difficoltà. Cfr. la bibliografia al riguardo in BULTMANN, *Joh.* 47.

[13] Paolo parla di ὁ ἴδιος υἱός, Giovanni di πατὴρ ἴδιος.

[14] Sono da prendersi in considerazione le lezioni ὁ μονογενὴς υἱός (I) e μονογενὴς θεός (II); altre lezioni sono troppo scarsamente attestate. La lezione I è attestata dall'antica versione siriaca, sy^{c} (nella sy^{s} manca) e sy^{h}, dalla versione latina, da Hipp., *contra Noetum* (MPG 10) 5, dai Padri latini a partire da Tertulliano e da quelli greci a partire dal IV sec. La lezione II ha le sue attestazioni più antiche nei Valentiniani, in Iren., *haer.* 1, 8,5, Clem. Al., *exc. Theod.* 6,2 e poi in Clem. Al., Origene ecc. Non completamente chiarita è la lezione di Ireneo: 3,11,6; 4,20,6: *unigenitus filius*; 4,20,11: *unigenitus Deus*. Particolare importanza ha la presenza della I lezione in Ippolito, perché ciò prova che essa non deriva dai traduttori latini. Il suo significato è semplice e naturale: a εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός si adatta perfettamente υἱός. La lezione II significa «un Dio unigenito»; le traduzioni «un unigenito», «uno che è Dio» ecc., sono trovate di esegeti. Giovanni non ha pari nella monumentale semplicità del suo modo di esprimersi. La lezione μονογενὴς θεός, «un Dio unigenito», risponde all'ammorbidimento del monoteismo presente nella gnosi, deriva forse da essa e potrebbe, grazie all'influsso da essa esercitato sulla teologia alessandrina, esser giunta, tramite questa, al testo della chiesa d'Egitto e così via. La lezione originaria è rimasta nel testo occidentale. Lo stesso vale per 1, 13. Cfr. l'esauriente esposizione dei dati della tradizione in ZAHN, 703 ss., e BULTMANN, *Joh.* 55 s., anch'egli favorevole a I. La preferenza di W. Bauer per la lezione II risponde al suo tentativo di avvicinare il più possibile il IV Vangelo alla gnosi.

biam veduto la sua gloria, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός») la sua gloria non è soltanto paragonata a quella di un figlio unigenito, ma è designata come gloria del Figlio unigenito. Grammaticalmente ambedue le interpretazioni sono giustificabili [15], ma l'uso linguistico generale di μονογενής non consente assolutamente di prendere ὡς μονογενοῦς come un semplice paragone.

In *Io.*1,14.18; 3,16.18; *1 Io.*4,9 μονογενής non significa soltanto l'unicità, l'incomparabilità di Gesù; in tutti questi passi egli o è indicato esplicitamente come il Figlio (1,18; 3,16.18; *1 Io.* 4,9) o è pensato come tale (1,14). μονογενής in Giovanni indica l'origine di Gesù. Egli è μονογενής in quanto è l'unigenito.

Che cosa in particolare intenda Giovanni con l'espressione ὁ μονογενὴς υἱός, si può comprendere interamente dall'insieme dell'annuncio giovanneo. Infatti ὁ μονογενὴς υἱός non è che una formulazione particolare di ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Quando Giovanni parla del Figlio di Dio, pensa in prima linea all'uomo Gesù Cristo; ma non solo a questo, bensì anche al Cristo risorto e preesistente. La relazione del Cristo preesistente con Dio è quella del Figlio col Padre. Ciò si deduce indiscutibilmente da 17,5.24: Gesù sa di essere stato presso Dio prima della creazione del mondo, di essere stato amato da lui e di averne avuto la gloria. Questa è comunione personale con Dio, figliolanza divina. È vero che Giovanni non indica mai il Cristo preesistente col termine 'Figlio', né nel prologo, né in 8,58 né nel c. 17; ma egli definisce la sua posizione verso Dio come quella del Figlio [16]. Chi ritiene che per Giovanni il preesistente sia soltanto 'la Parola', mentre 'Figlio' designerebbe solo il Gesù storico e risorto [17], traccia una linea di demarcazione troppo netta tra la preesistenza da una parte, e la vita storica

[15] ὡς può introdurre un paragone, ma anche un dato di fatto; cfr. in *Mt.* 14,5 ὡς προφήτην, che non significa «come un profeta» (quasi che non lo fosse stato), ma «in quanto profeta» (perché lo era); *Rom.*1,21: οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν, che non significa «non l'hanno onorato come un dio», ma «non l'hanno onorato come Dio quale egli è»; *Rom.*3,7: ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι, «quale peccatore»; *1 Cor.*3, 1; 4,1; 7,25; 8,7; *Hebr.*3,5.6. L'assenza dell'articolo in *Io.*1,14 (ὡς μονογενοῦς) non ha importanza. In tutti i passi citati, in cui ὡς introduce un dato di fatto, il sostantivo è senza articolo; si noti in particolare *Hebr.* 3,6: ὡς υἱός, «come Figlio, quale egli è».

[16] Da espressioni come «Dio mandò il suo Figlio» (3,17; *1 Io.*4,9.10, cfr. *Io.*3,16), non si può dedurre gran che; la designazione di 'figlio' potrebbe essere prolettica e valere in senso proprio solo per gli uomini. Ma *1 Io.*4,14 («il Padre ha mandato il Figlio quale salvatore del mondo») indica che il Figlio è diventato salvatore quando fu inviato, ma che era già Figlio, per cui non v'è dubbio che il preesistente è il Figlio di Dio. Se Giovanni chiama il preesistente col nome di ὁ λόγος, ciò non autorizza a supporre che egli abbia pensato a questo λόγος come a una forza di Dio o simili, e che conseguentemente esso stia con Dio in un rapporto impersonale.

[17] ZAHN, *Joh.*; nomi più antichi in H.J.HOLTZMANN, *Theologie des N.T.* II (1897) 436, n. 1.

e post-storica del Figlio dall'altra. Per Giovanni egli è sempre il Figlio. Poiché lui solo era Figlio di Dio già prima della creazione, perché a lui soltanto va tutto l'amore del Padre, perché lui soltanto è tutt'uno con Dio, perché a lui solo spetta il titolo di Dio: per questo egli è l'Unigenito Figlio di Dio.

Se il μονογενής giovanneo alluda anche alla nascita o generazione da Dio, non è ben chiaro; ma la cosa è probabile. Giovanni chiama Gesù ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ, «colui che è stato generato da Dio» (*1 Io.*5,18)[18], cioè intende, quantunque molti non vogliano ammetterlo, l'idea di figlio come connotante quella di generazione. Essere figlio di Dio non significa soltanto essere oggetto dell'amore di Dio, ma essere generato da lui: ciò vale per i fedeli, come vale per Gesù[19]. Perciò μονογενής include verosimilmente anche la generazione da Dio[20]. Indubbiamente Giovanni non solleva il velo del mistero che copre colui che è «nato dal Padre nell'eternità»; ma ciò non autorizza a sostenere che egli non ne abbia saputo nulla. L'annuncio e la dottrina giovannei hanno lo scopo di risvegliare la fede (20,30 s.), non di dare una conoscenza sistematica e completa. Perciò egli può anche lasciare che i misteri rimangano tali.

F. BÜCHSEL

μορφή, μορφόω, μόρφωσις, μεταμορφόω

→ σύμμορφος, συμμορφίζω, συμμορφόω

† μορφή

SOMMARIO:

A. *L'uso linguistico greco:*
   1. significato della parola;
   2. sinonimi;
   3. l'uso filosofico;
   4. μορφή nei LXX.

B. μορφὴ θεοῦ *nella grecità:*
   1. apparizioni della divinità;
   2. il dubbio sull'apparizione corporea della divinità.

C *La figura di Dio nell'A.T. e nel giudaismo.*

D. *La* μορφή *di Cristo nel N.T.*

---

[18] Sui problemi posti da questo passo e sui tentativi di evitare questa interpretazione, che è la sola soddisfacente, cfr. F. BÜCHSEL, a *1 Io.*5,18.

[19] *Io.*1,13 (cfr. ZAHN, *Joh.*, *ad l.*) probabilmente non va letto οἳ... ἐγεννήθησαν, ma ὃς ἐγεννήθη.

[20] Che nel giudaismo non sia escluso che l'idea di generazione venga applicata al rapporto del Messia con Dio, risulta dai passi di ψ 2,7 (σήμερον γεγέννηκά σε) e ψ 109,3 (ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε); cfr. anche *Prov.*8,25: γεννᾷ με (la sapienza). Nella generazione del μονογενής è errato pensare alla nascita verginale di Gesù (ZAHN, *Joh.* 82), perché Figlio di Dio non è soltanto l'essere storico, ma anche l'essere preesistente.

A. L'USO LINGUISTICO GRECO[1]

Significato della parola

Ancora rara in Omero, ma più tardi di uso generale. a) *Forma, apparenza esteriore*. Di uomini, ad es. Pind., *Isthm*. 4,53: μορφὰν βραχύς, ψυχὰν δ' ἄκαμπτος, «piccolo d'aspetto, ma d'animo inflessibile»; Aesch., *Prom*.21 s.: ἵν' οὔτε φωνὴν οὔτε του μορφὴν βροτῶν ὄψῃ, «perché tu non oda voce né veda figura di mortali»; *Suppl*.496: μορφῆς δ' οὐχ ὁμόστολος φύσις, «natura non simile all'aspetto»; Xenoph., *oec*. 6,16 ἐνίους ἐδόκουν καταμανθάνειν τῶν καλῶν τὰς μορφὰς πάνυ μοχθηροὺς ὄντας τὰς ψυχάς, «mi sembrava di capire che alcuni sono del tutto insensibili alle forme delle cose belle»; Plut., *Pericl*.31 (I 169c): τὴν πρὸς Ἀμαζόνας μάχην ἐν τῇ ἀσπίδι ποιῶν αὑτοῦ τινα μορφὴν ἐνετύπωσε, (Fidia) «scolpendo sullo scudo la battaglia contro le Amazzoni, riprodusse in qualche modo il suo proprio aspetto»; Philo, *leg. Gai*.299: ἀσπίδας μήτε μορφὴν ἐχούσας; Clem. Al., *paed*.3,2,11,3 (I 242, O. Stählin): τῆς ἐπιπλάστου μορφῆς τῆς ἑαυτῶν... κάτοπτρα ἐπινενοήκασιν, «hanno inventato specchi quali riflessi del loro proprio aspetto (bellezza) artificiale» In certi casi vale *soggetto portatore della forma, persona*[2], ad es. Soph., *El*.1159: il demone dell'infelicità ha inviato in luogo dell'amatissima persona di Oreste (ἀντὶ φιλτάτης μορφῆς) l'urna con le sue ceneri; Aesch., *Prom*. 210: la dea Themis-Gaia è detta «una sola persona dai molti nomi» (πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία); cfr. Philo, *vit. Mos*. 1,66 (→ col. 501), Herm., *vis*. 3,10,2: αὐτὴν ἠρώτων, ἵνα μοι ἀποκαλύψῃ περὶ τῶν τριῶν μορφῶν, ἐν αἷς μοι ἐνεφανίσθη, «la pregavo che mi concedesse una spiegazione circa le tre forme in cui m'era apparsa»; Clem. Al., *prot*.10,99,2 (I 72, O. Stählin): πολλὰς τῶν δαιμόνων ἐπινοήσασα μορφάς, «avendo immaginato molte forme di demoni». Detto di animali, ad es. Aristot., *hist.an*.2,14, (p. 505 b, 8 s.): θαλάττιοι ὄφεις, παραπλήσιοι τὴν μορφὴν τοῖς χερσαίοις τἆλλα· πλὴν τὴν κεφαλὴν κτλ., «serpenti marini di aspetto simile, nel resto, a quelli terrestri, tranne che nella testa...». Detto di piante o dei lo-

μορφή

Per A.:

PASSOW, LIDDELL-SCOTT, MOULT.-MILL., PREISIGKE, *Wört*., PREUSCHEN-BAUER⁴, *s.v.*; sui sinonimi cfr. specialmente J. H. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache* 4 (1886) 345 ss.; ID., *Handbuch der lateinischen und griechischen Synonymik* (1889) 550 ss.; J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's epistle to the Philippians*⁴ (ristampato nel 1927) 127 ss.; TRENCH, 172 ss.; CREMER-KÖGEL 736 s., 389, 465 s.

Per D.:

I commentari a *Phil*.2,6 s.; E. GIFFORD, *The Incarnation. Study on Phil*. 2 (1897) 26 ss.; J. KÖGEL, *Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil. 2, 5-11*: BFTh 12,2 (1908); H. SCHUMACHER, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose* I (1914), II (1921); E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus*: SAHeid. 1927-1928, 4 (1928); ID., *Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium*: ZNW 21 (1922) 185 ss.: F. LOOFS, *Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil.2,5-11)*: ThStKr 100 (1927-1928) 1 ss. (in particolare 80 ss.); F. KATTENBUSCH, Ἁρπαγμόν? Ἄπραγμον! *Phil. 2,6. Ein Beitrag zur paulinischen Christologie*: ThStKr 104 (1932) 373 ss. (particolarm. 398 ss.); K. BORNHÄUSER, *Zum Verständnis von Phil.2,5-11*: NkZ 44 (1933) 428 ss., 453 ss.; A. FRIDRICHSEN, *Epikureisches im N.T.*: SymbOsl 12 (1933) 52 ss.; P. JOÜON, *Notes philologiques sur quelques versets de l'épître aux Philippiens*: Recherches de Science Religieuse 28 (1938) 223 ss.

[1] Per l'etimologia → n. 16.

[2] Come nel tedesco e in altre lingue, particolarmente per esseri ultraterreni; per l'Oriente antico cfr. *Hen.aeth*.64; LIDZBARSKI, *Ginza* R. III 94,16 ss.; 96,17 (p. 99,18 ss.; 102,16) ecc.

ro fiori e delle loro foglie ecc., designa le *forme in cui appaiono*, ad es. Theophr., *hist. plant.* 1,14,4: τοῖς καρποῖς τε καὶ φύλλοις καὶ ταῖς ἄλλαις μορφαῖς τε καὶ τοῖς μορίοις, «diversità di fiori, foglie e delle altre forme e delle parti». È detto anche di cose e di raffigurazioni astratte[3], ad es. Soph., *Trach.* 699 s.: μορφῇ μάλιστ' εἰκαστὸν ὥστε πρίονος ἐκβρώματ', «somigliantissimo, all'aspetto, a segatura»; *El.* 198 s.: δεινὰν δεινῶς προφυτεύσαντες μορφάν, «procreando atrocemente un'atroce immagine»; Aesch., *Prom.* 448 s.: ὀνειράτων ἀλίγκιοι μορφαῖσι, «simili ai simulacri dei sogni»; Plut., *ad principem ineruditum* 2 (II 780 a): τὴν ἔξωθεν ἡρωικὴν καὶ θεοπρεπῆ μορφὴν ἔχοντες, le statue «avevano una forma esteriore eroica e divina». In particolare μορφή è il *bell'aspetto*, la *bellezza*, l'*attrattiva della forma*; ad es. Xenoph., *sym.* 8,16: θάλλουσα μορφῇ, «d'aspetto fiorente»; Plat., *Phaedr.* 271a: κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές; anche Hom., *Od.* 11,367: σοὶ δ' ἔπι μὲν μορφὴ ἐπέων, «le tue parole hanno un fascino» (cfr. 8,170); IG IV 1 (1929) 121,119: νεανίσκον εὐπρεπῆ τὴν μορφάν, «giovane di bell'aspetto»; Ditt., *or.* 383,40 s.: σῶμα μορφῆς ἐμῆς. b) In senso traslato indica il *favore*; *Tob.* 1,13: καὶ ἔδωκεν ὁ ὕψιστος χάριν καὶ μορφὴν ἐνώπιον Ενεμεσσαρου, «l'Altissimo mi fece trovar benevolenza e favore presso Salmanassar»; Wilcken, *Ptol.* 33,8 ss.: δῷ σοι ὁ Σάραπις καὶ ἡ Εἶσις ἐπαφροδοσίαν χάρειν μορφὴν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ τὴν βασίλισσαν, «ti conceda Serapide e Iside bellezza, grazia e favore presso il re e la regina»; ecc. Un altro significato il vocabolo ha in Dion.Hal., *ant.Rom.* 14,15: κατά τε μορφὰς (gesti, espressione mimica) καὶ φωνάς. c) Il vocabolo μορφή può significare anche, in generale, *modo*; ad es. Eur., *Ion* 381 s.: πολλαί γε πολλοῖς εἰσι συμφοραὶ βρωτῶν, μορφαὶ δὲ διαφέρουσιν, «molte sono le sventure di molti uomini, ma di esse vario è il genere»; *ibid.* 1067: ἄλλας βιότου μορφάς, «altre forme di vita»; Plat., *resp.* 3,397c: un determinato modo di porgere dispone di παντοδαπὰς μορφὰς τῶν μεταβολῶν, «ogni tipo di variazioni».

2. *Sinonimi*

μορφή nel significato fondamentale è sinonimo specialmente di εἶδος, ἰδέα (→ III, coll. 121 ss.) e di → σχῆμα[4], anche a giudizio degli antichi lessicografi (Esichio, il lessico detto di Suida [III 413, Adler] ed altri). Ma ad onta di qualche scambio o comunanza d'uso delle parole sinonime (ad es. Aristot., *hist. an.* 2,14 [p. 505 b., 13 s.]: σκολόπενδραι θαλάττιαι, παραπλήσιαι τὸ εἶδος ταῖς χερσαίαις, τὸ δὲ μέγεθος μικρῷ ἐλάττους, «all'aspetto le scolopendre marine sono simili a quelle terrestri, quanto a grandezza son di poco inferiori» [cfr. con 8,6 → sopra]; Plut., *quaest. conv.* 8,9,2 [II 731 c]: φόβου... σχήματα, τὰς δὲ λύπης καὶ ἡδονῆς μορφάς, «forme di timore, aspetti di dolore e di piacere»; Apoll. Rhod., *Argonautica* 4,1192 [→ col. 492] Eur., *Iph. Taur.* 291 ss.: παρῆν δ' ὁρᾶν οὐ ταὐτὰ μορφῆς σχήματ', ἀλλ' ἠλλάσσετο φθογγάς τε μόσχων καὶ κυνῶν ὑλάγματα, «il suo aspetto non era uguale, ma mutava volto. E i muggiti dei bovi, gli ululati dei cani, diceva che erano le Erinni ad imitarli» [traduz. E. Mandruzzato], similmente *Ion* 992; Plat., *Gorg.* 465 b; *Theaet.* 163 b [χρῶμα e σχῆμα], in confronto con A-

[3] Perciò *Thes. Steph.*, *s. v.*: «μορφή, *Forma: generaliter de quavis re*».

[4] Su εἰκών (→ II, coll. 160 ss.) come sinonimo di μορφή v. H. Willms, ΕΙΚΩΝ I (1935) 46 e *passim*.

ristot., *de coloribus* 6 [p. 799b, 16 ss.]: τὰ λοιπὰ τῶν ζῴων... παντοδαπὰς ἴσχει χρωμάτων μορφάς, «gli altri animali hanno infinite varietà di colori», Theophr., *physicorum opiniones*, fr. *de sensibus* 64 ss. [H. Diels, *Doxographi Graeci*[2] (1929) 519 ss., cfr. indice, *s.v.*], Hipp., *philos.* 12,2: τὰ ὁμοιοσχήμονα καὶ παραπλήσια τὰς μορφάς, «le cose che per forma sono identiche o simili»; Clem. Al., *strom.* 4,23,150,3 [II 315, O. Stählin]: οὐδὲν... τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ἰδέαν τε καὶ μορφὴν ἐνεδέησεν αὐτῷ, ad Adamo «nulla mancava di ciò che contrassegna l'aspetto e la forma dell'uomo») restano delle differenze di significato; cfr. Hom., *Od.* 8,169 s.: ἄλλος μὲν γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ, ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει, «vi è chi ha ricevuto mediocre figura, ma un dio largisce bellezza ai suoi discorsi»; Philolaus, *fr.* 5 (I 408,9, Diels[5]): ἑκατέρω δὲ τῷ εἴδεος πολλαὶ μορφαί, «più forme per ognuno dei due aspetti»; Plat., *resp.* 2,380 d: ἀλλάττοντα τὸ αὑτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, «mutando il proprio aspetto per assumere molteplici forme»; Aristot., *part.an.* 1,1 (p. 640 b,34): ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, «il morto ha le stesse fattezze d'aspetto, eppure non è più uomo»; Plut., *comm. not.* 11 (II 1064 a): μεταβαλεῖν εἰς θηρίου μορφὴν τὸ εἶδος, «mutare l'aspetto in quello d'una fiera»; Stob., *ecl.* 1,30,1 (I 239,26, Wachsmuth) (a proposito dell'arcobaleno): εἰσὶ δὲ αἱ ῥανίδες οὐ σχήματος μορφαί, ἀλλὰ χρώματος, «le gocce di pioggia non sono forme geometriche, ma forme cromatiche»; *act. Io.* 29.98. Cfr. il giudizio di Teodoreto (a *Rom.* 12,2 [MPG 82,185 d]): ἡ μορφὴ... ἀληθῶν πραγμάτων σημαντική, τὸ δὲ σχῆμα εὐδιάλυτον χρῆμα, «la forma delle azioni veraci ha valore di segno, ma il loro aspetto è fragilissimo».

La μορφή di un essere, cioè la sua forma propria, non coincide col suo εἶδος. L'εἶδος è l'aspetto fenomenico di una specie di esseri, ciò che è comune a una determinata categoria; la μορφή, invece, è l'aspetto singolo di ciascun essere. A εἶδος è connessa l'idea di qualcosa di percepibile e riconoscibile da altri, μορφή significa qualcosa di dato, di obiettivamente presente. Tra μορφή e σχῆμα, poi, corre questa differenza: μορφή indica la forma singola come è in sé, σχῆμα la presenta come appare all'esterno; μορφή è l'insieme di un essere (ad es. del corpo) preso in sé e per sé, σχῆμα è qualcosa che appartiene o attiene al tutto o che si riferisce ad esso, come la forma, le caratteristiche esteriori, il modo di presentarsi, ecc.; cfr. Bengel, a *Phil.* 2,6 s.: μορφή, '*forma*' *dicit quiddam absolutum*... σχῆμα, *habitus, cultus, vestitus, victus, gestus, sermones et actiones*[5]. Ma queste sfumature che distinguono μορφή dai sinonimi non bastano, stante l'alternarsi dei termini, a tracciare fermi limiti tra i concetti che essi esprimono.

3. *L'uso filosofico*

Anche nel linguaggio dei filosofi μορφή non ha un significato univoco. Parmenide, il primo che usa questo concetto, parla di luce e di tenebre come delle due *forme* dell'essere (secondo la concezione popolare), *fr.* 8,53 (I 239, Diels[5]): μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν, «i mortali stabilirono di nominare due forme». In altri presocratici μορφή è il puro concetto di forma, sinonimo di σχῆμα; così Emped., *fr.* 21,2 (I 319, Diels[5]): *forma* de-

[5] Altri testi e punti di vista in J.H.H. SCHMIDT (→ bibliogr.), TRENCH e CREMER-KÖGEL, *l.c.*

gli elementi[6]; Philolaus, *fr.* 5 (I 408, Diels[5]) (→ col. 483): le molte forme in cui appaiono i numeri pari e quelli dispari; Democrito, secondo Aristotele, *part.an.*1,1 (p. 640b, 31 ss.), φησὶ γοῦν παντὶ δῆλον εἶναι οἷόν τι τὴν μορφήν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ὡς ὄντος αὐτοῦ τῷ τε σχήματι καὶ τῷ χρώματι γνωρίμου, «dice che è notorio in qual forma si presenta l'uomo, essendo esso manifesto sia alla figura che al colore». Platone[7], che fa un uso non frequente del vocabolo, pone sullo stesso piano μορφή, εἶδος, ἰδέα e intende con tali vocaboli l'*apparenza esterna* o la *figura* (*Phaedr.* 271 a [→ col. 481]; *resp.* 2,380 d [→ col. 497]; *Phileb.*12c: le forme molteplici in cui si esprime la ἡδονή, cfr. 34d; *Tim.* 50c-51a), la *caratteristica,* la *chiarezza formale di un concetto* (*Phaed.* 103 e) e infine lo stesso *concetto* (*Phaed.*104 d). Ma occorre tener presente il contesto del Fedone; cfr. 103 e: ἔστιν ἄρα... περὶ ἔνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι, ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεί, ὅτανπερ ᾖ, «... non solo l'idea in sé ha diritto di avere in perpetuo il suo nome, ma tale diritto ha anche la cosa, la quale, ogni volta che comparisce nel mondo, ha la forma di una data idea, senza essere quella» (traduz. F. Acri); 104 d: ἃ ἂν ἡ τῶν τριῶν ἰδέα κατάσχῃ, ἀνάγκη αὐτοῖς οὐ μόνον τρισὶν εἶναι ἀλλὰ καὶ περιττοῖς... ἐπὶ τὸ τοιοῦτον δή, φαμέν, ἡ ἐναντία ἰδέα ἐκείνῃ τῇ μορφῇ, ἣ ἂν τοῦτο ἀπεργάζηται, οὐδέποτ' ἂν ἔλθοι, «l'idea tre, quando domina una cosa, non pure la fa essere tre, ma anche dispari... Ed ora aggiungiamo che l'idea contraria a quella la quale fa che alcuna cosa sia dispari, a questa cosa mai non si può accostare» (trad. F. Acri). Come si vede, Platone distingue tra μορφή, che è il vero e proprio carattere con cui la cosa appare, e εἶδος, che è il concetto: il concetto numerico di 3 porta la μορφή del numero dispari[8]. Non è detto se μορφή, preso in questo senso, inerisca ad ogni concetto, e nemmeno è indicato il rapporto che corre tra μορφή e οὐσία, → φύσις e simili (→ col. 497).

In Aristotele[9] il concetto di μορφή riceve stabile impronta filosofica, e sta al centro del suo sistema. I quattro principi comuni a tutto ciò che è (forma o essenza, materia, causa motrice e causa finale) vengono in definitiva riassunti nei due principi di forma (μορφή, εἶδος) e materia (ὕλη, τὸ ὑποκείμενον), cfr. *phys.*1,7 (p. 190b, 20): γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς. Quelli di μορφή e εἶδος, non di rado insieme (*an.*2,1 [p. 412a, 8]; 2,2 [p. 414a, 9]; *metaph.* 4,8 [p. 1017 b, 25 s.]; 9,1 [p. 1052a, 22 s.] ecc.) sono concetti intercambiabili per *figura, forma,* e indicano «ciò che è percepibile», ma che è «reale solo per il rapporto con qualcosa che possa dar forma»[10], la realizzazione della potenza di prendere forma, presente nella materia. Co-

[6] Il significato di *figura* predomina anche in *fr.*137,1 (I 367, Diels[5]): μορφὴν δ' ἀλλάξαντα... φίλον υἱὸν κτλ.

[7] Cfr. C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon, 6: εἶδος, ἰδέα und verwandte Wörter in den Schriften Platons* (1910) 228 ss.

[8] Vedi *ad l.* Ritter, *o.c.,* 283 s.

[9] Per il materiale cfr. H. Bonitz, *Index Aristotelicus* (*Aristot. Opera,* Akademie-Ausgabe V) 474, anche Schumacher (→ nota bibliogr.) II 182 ss.; per un giudizio di merito cfr. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*[3] (1879) II 2,313 ss.; W. Jaeger, *Aristoteles* (1923) 407 ss. e *passim*; W. D. Ross, *Aristotle* (1923) 65 s. 71 s. 167 ss.; J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*[2] (1933) 132 s., e *passim.*

[10] Stenzel, *o.c.* 132.

me l'essere (τὸ τί ἐστι), la causa efficiente (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις) e il fine (τὸ οὗ ἕνεκα) trovano la loro unità nella forma (*phys.*2,7 [p. 198a, 25 ss.] ecc.), così sostanza o essenza (τὸ τί ἦν εἶναι = οὐσία) e forma sono in rapporto reciproco (*gen.corr.*2,9 [p. 355b, 35]: «per mezzo dell'*eidos* si coglie di una cosa ciò che essa era propriamente»)[11]. Lo stesso si dica della natura (→ φύσις) e della forma (*phys.* 2,1 [p. 193a, 28 ss.]; 2,8 [p. 199,30 s.]). Anzi tra forma e materia si stabilisce alla fine un'unità (*metaph.* 7,6 [p. 1045b, 17 ss.]: ἔστι δ'...ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, «l'ultima materia e la forma fanno tutt'uno, l'una in potenza l'altra in atto»). All'infuori del suo sistema, Aristotele usa talvolta μορφή come concetto qualitativo (→ col. 482), ad es. quando, in *pol.* 7,1 (p. 1323 b, 33 ss.), parla di coraggio, giustizia e saggezza che sono uguali nella vita dello Stato come in quella dell'individuo (τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφήν, «... la stessa potenza e forma»), oppure quando, in *gen.an.*2,3 (p. 737b, 4) discorre dell'affinità della materia di cui sono composte la testa, le vene ecc. (τῆς δ' αὐτῆς μορφῆς ἐστι) o ancora, in *part. an.* 1,1 (p. 640b, 34), dell'uguaglianza della μορφὴ τοῦ σχήματος in un uomo vivo e in una salma.

Nella terminologia filosofica seriore, fino al neoplatonismo, si sente talvolta l'eco dell'idea aristotelica di μορφή; ad es. Theophr., *metaph.*, *fr.* 17 (III 156, F. Wimmer); Plut., *de animae procreatione* 3 (II 1013 c): αὐτός τε γὰρ ὁ κόσμος οὗτος καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον αὐτοῦ συνέστηκεν ἔκ τε σωματικῆς οὐσίας καὶ νοητῆς, ὧν ἡ μὲν ὕλην καὶ ὑποκείμενον, ἡ δὲ μορφὴν καὶ εἶδος τῷ γενομένῳ παρέσχε, «questo mondo nel suo insieme e ciascuna delle sue parti risulta della sostanza corporea e di quella intellettuale, delle quali una ha fornito al mondo, quando si formò, la materia e il substrato, l'altra invece la forma e l'aspetto» (cfr. 21 [II 1022 e], *quaest. conv.* 8, 2 [II 719d]; Stob., *ecl.*1,12 [I 134 s., Wachsmuth]; Plot., *enn.* 1,6,2; Damascius, *de primis principiis* 304, ed. C. A. Ruelle [1889] II 170, ecc.). Ma le varietà della parola, negli altri casi in cui questa è usata, sono molteplici; cfr. ad esempio Pseud.-Aristot., *physiognomica* 5 (p. 809a, 28 ss.): διαιρετέον... τὸ τῶν ζῴων γένος εἰς δύο μορφάς, εἰς ἄρσεν καὶ θῆλυ, προσάπτοντα τὸ πρέπον ἑκατέρᾳ μορφῇ, «la specie animale va distinta in due categorie, in maschio e femmina, aggiungendo a ciascuna quanto le conviene»; Epict., *diss.*4,5,19 s.: μορφή = ἡ ἐκτὸς περιγραφή). Perciò non si può dire che nel linguaggio filosofico l'idea di μορφή ricorra con un significato fisso, il quale poi avrebbe influito sulla lingua di tutti i giorni. A partire dalla Stoa, anzi, nella stessa letteratura filosofica μορφή è assai raro (→ col. 498).

Filone nella sua cosmologia, in parte platonica e in parte stoica, pone di fronte la materia e il mondo formato con essa, la ἄμορφος ὕλη e la creazione, nella quale ogni cosa ha ricevuto la μορφή che le spettava; *spec.leg.*1,329: dalla realtà informe che sta dietro gli elementi, Dio ha fatto nascere ogni cosa (πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός), non con un contatto personale – impossibile tra lui e la ὕλη – ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν, «si è servito, invece, delle forze incorporee, che propriamente son dette idee, affin-

[11] JAEGER, *o.c.* 408. Cfr. anche *metaph.* 6, 3 (p. 1029 a, 3 ss.): λέγω... τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας.

ché ogni genere di esseri potesse ricevere la forma che lo tenesse ben compaginato» (cfr. 47); ad es. il corpo del primo uomo, formato di polvere, è la ἀνθρωπεία μορφή (*migr. Abr.* 3; *op. mund.* 135)[12]. Qui μορφή è intesa in senso stretto come *forma* propria di un essere. Cfr. anche *op.mund.*76 e il frammento riportato in *Philonis Iudaei Opera,* ed. Th. Mangey (1742) II 654: καὶ ἄνθρωπος οὐδενὶ γνωρίζεται μᾶλλον ἢ προσώπῳ κατὰ τὴν ἰδίαν ποιότητα καὶ μορφήν, «a nessun tratto, meglio che al volto, l'uomo si dà a conoscere nella sua qualità e nella sua forma». Per il resto la parola in Filone ha un senso oscillante. Talvolta indica la *figura, la forma fenomenica*: *op.mund.* 151; *Abr.*147; *aet.mundi* 5,79; *leg.Gai.* 80: ἑνὸς σώματος οὐσίαν μετασχηματίζων καὶ μεταχαράττων εἰς πολυτρόπους μορφάς, «mutando e variando in molteplici forme l'essenza d'un sol corpo»; *ibid.* 211: ἐναργεῖς τύπους καὶ μορφὰς αὐτῶν καθορῶντες (parla delle chiare impronte e forme dei λόγια divini, che bisogna saper ravvisare nelle leggi); 55.110.290.346. Altrove indica l'*aspetto* (*spec. leg.* 1,325: γυναικῶν μορφάς) oppure la *figura* in quanto *aspetto fenomenico di una persona* (*vit. Mos.*1,66 [→ col. 501]).

Anche nel neoplatonismo[13] μορφή è la forma individuale, materiale, ma non più creativa e generatrice, bensì ridotta a νεκρὸς λόγος; cfr. Plot., *enn.*3,8, 2, alla fine (p. 333,24 ss., Volkmann): ὁ μὲν οὖν λόγος, ὁ κατὰ τὴν μορφὴν τὴν ὁρωμένην, ἔσχατος ἤδη καὶ νεκρὸς καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον, ὁ δὲ ζωὴν ἔχων ὁ τοῦ ποιήσαντος τὴν μορφὴν ἀδελφὸς ὤν..., «un *logos* è quello che all'aspetto visibile è ormai estremo e morto, e non più in grado di produrre altro; l'altro è quello che, possedendo la vita, è compartecipe di colui che ha creato la forma...»[14].

In complesso, la stragrande maggioranza delle numerose sfumature semantiche mostra che μορφή significa propriamente qualcosa di percepibile[15], proprio in quanto tale, senza neppure sfiorare l'idea di essere o di apparire[16].

4. μορφή *nei LXX*

Nei LXX μορφή è raro. Si trova una volta per *t^emûnâ, figura* (*Iob* 4,16)[17], una per *tō'ar, figura* (*Iud.*8,18, cod.A[18]: ὡς εἶδος μορφὴ υἱῶν βασιλέων), una

[12] Secondo *op.mund.*140, le μορφαί più deboli dei discendenti somigliano sempre meno alla μορφή del primo uomo; questa idea ricorre in Plotino come 'legge della perfezione decrescente', cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* III 2[4] (1903) 558 s.

[13] Questo capoverso e la nota 14 sono una aggiunta di H. KLEINKNECHT.

[14] Si pensa, per es. nell'organismo animale, al pelo, che non si può trapiantare da solo (questa è μορφή). La specie dell'animale o dell'uomo si tramanda, ma non la si può vedere (→ l'opposto è τὴν μορφὴν τὴν ὁρωμένην).

[15] WETTSTEIN, a *Phil.*2,6: μορφή *denotat aliquid, quod in oculos incurrit.* È costruttivo il tentativo di SCHUMACKER (→ nota bibliogr.) II 161 ss., di dimostrare, in base alla letteratura greca, che fondamentalmente μορφή è un concetto a doppio significato = 'forma' (v. *ibid.*, 159 s.) tanto sensibile quanto spirituale ('figura esteriore' e 'concetto').

[16] Anche secondo l'etimologia, che non è ancora chiarita con certezza (v. WALDE-POK. II 274; A. WALDE-J. B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* I[3] [1938] 530); A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique* [1932] 363, μορφή, come il latino *forma*, sembra appartenere in origine alla sfera visuale.

[17] Così pure Simmaco in *Deut.*4,12.

[18] Così pure Aquila in *Is.*52,14.

per *tabnît, ritratto* (*Is.*44,13) e una per l'aramaico *ṣ*e*lēm, immagine, espressione* (*Dan.*3,19: ἡ μορφὴ τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἠλλοιώθη, «l'aspetto del suo volto si alterò»)[19]. In particolare, in Teodozione μορφή è traduzione di *zîw, splendore, colorito sano del viso,* cfr. *Dan.*5,6: τότε τοῦ βασιλέως ἡ μορφὴ ἠλλοιώθη (cfr. vv. 9 s.; 7,28) e 4,36 (33): ἡ μορφή μου ἐπέστρεψεν ἐπ' ἐμέ, «il mio splendore tornò su di me». Il vocabolo si riferisce sempre alla parte esteriore, quella che si rende visibile nell'uomo. Così anche in *Sap.*18,1; *4 Mach.* 15,4[20].

B. μορφὴ θεοῦ NELLA GRECITÀ

1. L'idea che la divinità ha una forma e appare in forma visibile agli uomini è viva nella religione greca (→ IV, coll. 334 s.), soprattutto dove predomina la fede in una rivelazione divina percepibile, nell'epifania di esseri sovrumani (→ ἐπιφάνεια)[21].

Tanto in Omero[22] quanto nell'epopea greca, gli dèi operano sulla terra con figura loro o di altri[23], e prendono personalmente parte ai fatti degli uomini; ad es. Apoll. Rhod., *Argonautica* 4, 1192: θάμβευν δ'εἰσορόωσαι ἀριπρεπέων ἡρώων εἴδεα καὶ μορφάς, «guardavano sgomente l'aspetto e la figura degli illustri eroi». Nel mito si parla continuamente di divinità che assumono e mutano forma; cfr. il mito di Afrodite (ad es. Hom., *hymn. Ven.* 81 ss.) e specialmente di Demetra (Hom., *hymn. Cer.*275 ss. ecc.) e di Dioniso (Hom., *hymn. Bacch.* 2 ss.; Eur., *Ba.* 4 s.: μορφὴν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν | πάρειμι, «mutata la forma divina in quella umana, mi presento»; 53 s.: ὧν οὕνεκ' εἶδος θνητὸν ἀλλάξας ἔχω | μορφήν τ' ἐμὴν μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν, «per questo ho assunto aspetto mortale e ho cambiato la mia forma in natura d'uomo»; Nonnus, *Dionys.* 14 ss.), ecc.[24]. Favole e leggende[25] narrano della presenza di dèi, di spiriti e di eroi in figura corporea, che portano fortuna o disgrazia; cfr. Ovid., *metam.*8,626 ss. (Giove e Mercurio visitano Filemone e Bauci); Cic., *nat. deor.* 2,2,6: *praesentes saepe di vim suam declarant... saepe visae formae deorum quemvis non aut hebetem aut impium deos praesentes esse confiteri coegerunt*; Paus. 8,10,8 s.; Xenoph., *mem.*2,1,21 ss. (Iust., *epit.*11,3); Dion. Hal., *ant.Rom.*5,16,3: τούτῳ γὰρ ἀνα-

[19] Cfr. l'osservazione di E. NESTLE: ThStKr 66 (1893) 173, di cui LOHMEYER, *Kyrios Jesus* (→ nota bibliogr.) 17, n. 1 ingiustamente non tien conto.

[20] Su *Tob.*1,13 → col. 481. Sull'uso linguistico dei LXX cfr. K. F. EULER, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Is.53 in der griechischen Bibel* (1934) 101 ss.

[21] Ricco materiale e ampia rassegna in F. PFISTER, art. 'Epiphanie', in: PAULY-W. Supplementband IV (1924) 277 ss. Cfr. anche L. WENIGER, *Theophanien, altgriechische Götteradvente*: ARW 22 (1923-1924) 16 ss. Sull'idea di 'figura degli dèi' nella storia delle religioni cfr. CHANT. DE LA SAUSSAYE, indice, *s.v.*; G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (1933) 156 ss. 427 ss. e *passim*.

[22] Vedi la geniale esposizione della religione di Omero come religione della figura in W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands* (1929).

[23] δέμας, εἶδος, φυή sono le significative espressioni omeriche: *Il.*21,285; 2,58 ecc.

[24] Vedi ad es. Iambl., *vit.Pyth.* § 30.

[25] Sul modello di queste più tardi si hanno anche leggende cristiane, ad es. *act.Ptr. et Andreae* 2.16; *act. Phil.* 148; *act. Thom.* 34.43 s. Anche la figura mutevole della vegliarda, in cui la Chiesa appare a Erma (Herm., *vis.*3,10 ss.) ha probabilmente modelli precristiani (Sibilla?).

τιθέασι τῷ δαίμονι Ῥωμαῖοι τὰ πανικὰ καὶ ὅσα φάσματα μορφὰς ἄλλοτε ἀλλοίας ἴσχοντα εἰς ὄψιν ἀνθρώπων ἔρχεται, «a questo démone i Romani attribuiscono il timor panico e tutte quelle immagini che ora in una ora in altra forma si presentano alla vista degli uomini»; Iambl., *vit. Pyth.* § 151, ecc.[26]. Vi sono preghiere magiche di scongiuro agli spiriti perché appaiano in forma visibile e comunichino la loro forza all'orante; ad es. Preisendanz, *Zaub.* XIII 581 ss.: ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε (*scil.* Αἰὼν Αἰῶνος), ἵνα μοι φανῇ ἡ ἀληθινή σου μορφή, «ti invoco, o signore, affinché mi si presenti la tua vera immagine» (quella che nessuno degli dèi può vedere, cfr. 580 s.); *ibid.* IV 3219 ss.: ἐπικαλοῦμαί σε, τὴν μητέρα καὶ δέσποιν[αν] νυμφῶν..., εἴσ(ελθε), φῶς ἱερόν, καὶ δός ἀπόκρισιν δείξασα τὴν καλήν σου μορφήν, «ti invoco (o Afrodite), madre e signora delle ninfe... vieni, o luce sacra, e dammi risposta mostrandomi il tuo bell'aspetto»; VII 559 ss.: ἧκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές ... ἐπὶ τὴν λυχνομαντείαν ταύτην, ἣν ποιῶ, καὶ ἔμβηθι αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχήν, ἵνα τυπώσηται τὴν ἀθάνατον μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ, «vieni, o spirito che cadi dal cielo, ... a questa licnomanzia, che sto compiendo, ed entra nell'anima di lui (*scil.* del ragazzo), affinché riceva la forma immortale, impressa con fuoco potente e incorruttibile»[27]; VIII 2 s. 8 ss.: ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ... οἶδά σου καὶ τὰς μορφὰς αἵ εἰσι, «vieni a me Ermes, signore, ...io conosco anche le fattezze che assumi, che sono (in oriente quelle dell'ibis, in occidente quelle della scimmia a testa di cane, nel nord quelle del serpente, nel sud quelle del lupo)»; (cfr. II 106 ss.); V 400. 415 ss.: Ἑρμῆ κοσμοκράτωρ, ... σῇ μορφῇ ἱλαρός τε φάνηθι ἱλαρός τ' ἐπίτειλον ἀνθρώπῳ ὁσίῳ μορφὴν θ' ἱλαρὰν ἐπίτειλον ἐμοί, τῷ δεῖνα, ὄφρα σε μαντοσύναις, ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι, λάβοιμι, «o Ermes dominatore del mondo... lieto appari con la tua figura, lieto appari e lieto mostra il tuo aspetto a quest'uomo santo, tal dei tali, affinché possa accattivarti con la divinazione, che è tuo privilegio»[28]. In IV 1174 s. ci si rivolge addirittura allo spirito con le parole: μορφὴ καὶ πνεῦμα καὶ γῆ καὶ θάλασσα. Cfr. anche *test.Sal.* 2,3; 13,1; 15,4 s. 44; 16,1; 17,1. Se il dio è apparso, l'autore dell'incantesimo lo deve ringraziare con un sacrificio e con questa preghiera: συνεστάθην σου τῇ ἱερᾷ μορφῇ, «sono stato unito alla tua sacra figura»; poi tornerà a casa ἰσοθέου φύσεως κυριεύσας τῆς διὰ ταύτης τῆς συστάσεως ἐπιτελουμένης αὐθοπτικῆς λεκανομαντείας ἅμα καὶ νεκυοαγωγῆς, «avendo preso possesso di una natura che mi fa simile al dio, per aver assistito al rito divinatorio che si compie con questa comunicazione, come pure alla necromanzia»[29] (Preisendanz, *Zaub.* IV 215 ss.). L'idea della μορφὴ θεοῦ ritorna in forma gnostico-specula-

[26] È logico che anche nel culto dei sovrani ritorni l'idea della figura divina: ad es. Demetrio Poliorcete è chiamato ἡλιόμορφος (Athen. 12,60 [p. 542 e]). Cfr. anche, in Philo, *leg. Gai* 110, l'opposizione del giudeo all'arroganza dell'imperatore che pretende di avere la θεοῦ μορφή, inoltre (*ibid.* 75 ss.) lo scherno dei metodi con cui Gaio si autodivinizza, quando presume di mutare in molte altre la forma divina assunta, come il Proteo di Omero (80 → col. 489).

[27] Lo splendore che circonda la figura ultraterrena è uno dei tratti tipici dell'epifania, come la meravigliosa grandezza e bellezza; vedi PFISTER, *o.c.* 314 s.

[28] Sulla μορφὴ θεοῦ nei papiri magici cfr. anche G. HARDER, *Paulus und das Gebet* (1936) 56, n. 1.

[29] Cfr. REITZENSTEIN, *Hell. Myst.* 357 s.

tiva nella mistica ermetica; l'ἄνθρωπος, cioè l'*Urmensch* (l'uomo primigenio), il figlio del πατὴρ πάντων, è conforme a lui, οὗ ἠγάσθη ὡς ἰδίου τόκου· περικαλλὴς γὰρ ἦν, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· εἰκότως ἄρα ὁ θεὸς ἠράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς, «perciò egli l'amò come sua creatura; era infatti bellissimo, avendo la stessa forma del padre; era infatti giusto che il padre s'innamorasse della propria forma» (Corp. Herm. I 12 [p. 120,5 ss., Scott]). Alla natura che discende (κατωφερὴς φύσις) l'ἄνθρωπος mostra in se stesso la καλὴ τοῦ θεοῦ μορφή; la φύσις fa sua, in amore, la forma riproducendone l'immagine nell'acqua e l'ombra sulla terra; a sua volta, l'ἄνθρωπος, pieno di amore per la ὁμοία αὐτῷ μορφῇ, per la forma a lui eguale sulla terra e nell'acqua, discende per diventare una cosa sola con la natura (*ibid.* I 14 [p. 120,23 ss., Scott])[30].

2. Ma non tarda a sorgere il dubbio se convenga rappresentarsi gli esseri divini come ἀνθρωποφυεῖς (Hdt. 1,131, 1) o ἀνθρωποειδεῖς (Hdt. 2,86,7; 142, 3), e pensare che essi si manifestino in figura corporea.

Per Omero l'esperienza della vicinanza visibile degli dèi appartiene prevalentemente al passato; agli eroi delle sue storie essa viene ancora concessa, ma solo raramente (*Od.* 16,161: οὐ γάρ πως πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς, «non a tutti appaiono gli dèi in forma visibile») e al tempo di Omero è del tutto scomparsa[31]. Erodoto pensa (2,53) che i Greci prima di Omero e di Esiodo non avessero una chiara nozione degli dèi, e quindi nemmeno di ciò che ne caratterizzava l'aspetto (ὁκοῖοί τε τινες τὰ εἴδεα); sarebbero stati questi poeti ad elaborare una teogonia, a dare un nome agli dèi, ecc. e a render note le loro figure (εἴδεα αὐτῶν σημήναντες). La fede popolare nella possibilità di rappresentare gli dèi, fermamente fondata da Omero, si è mantenuta ed è stata alimentata dal mito e dal culto[32]. Ma la critica dei filosofi accresce di continuo lo scetticismo. Senofane respinge duramente l'antropomorfismo degli dèi quale è affermato dal popolo, ritenendolo indegno dell'unica, eterna divinità: ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς, | τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε, «i mortali credono che gli dèi nascano, che abbiano veste, voce e figura pari alla loro» (*fr.* 14 [I 132,16 s., Diels⁵]); se buoi, cavalli, e leoni potessero dipingere, ognuno dipingerebbe i corpi degli dèi secondo il proprio aspetto (*fr.* 15 [I 132,19 ss., Diels⁵]): il solo Dio è οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος [*sic!*] οὔτε νόημα, «non rassomiglia ai mortali né nell'aspetto né nell'intelligenza» (*fr.* 23 [I 135,5, Diels⁵])[33]. Socrate si distoglie dall'attesa di apparizioni della divinità e si volge invece ri-

---

[30] Sul Corpus Hermeticum cfr. C. H. DODD, *The Bible and the Greeks* (1935) indice, *s.v.* μορφή. Circa la speculazione sulla μορφή nella gnosi cfr. ancora Clem. Al., *exc. Theod.* 10, 1 s.; 11,2; 31,3 s.; un «Apocrifo di Giovanni» (pubblicato in Philotesia, per il 70° genetliaco di P. Kleinert [1907] 321); Hipp., *ref.* 5, 10 (inno dei Naasseni); 6,14,4, ecc.; *Koptisch-gnostische Schriften*, ed. da C. SCHMIDT, I (GCS 13) indice, *s.v.* μορφή.

[31] Cfr. K. F. NÄGELSBACH, *Homerische Theologie*³ (1884) 144 ss.

[32] Cfr. ancora, tra la bibliogr. meno recente K. F. NÄGELSBACH, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander* (1857) 1 ss.; nella bibliogr. recente soprattutto O. KERN, *Die Religion der Griechen* I (1926) 22 ss. 49 ss.; II (1935) 215 ss. e *passim.*

[33] Vedi anche J. HEMPEL, *Gott, Mensch und Tier im A.T.*: ZsystTh 9 (1931) 212 ss.

spettoso a contemplarne l'essenza nelle sue opere: Xenoph., *mem.* 4,3,13: ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω, καὶ σὺ γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένῃς ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεούς, «che io dica il vero, anche tu lo riconoscerai, se non presumerai di vedere le forme degli dèi, ma ti basterà, per venerare gli dèi e render loro onore, di vederne le opere». Platone lotta contro i falsi ingannevoli miti di Omero e di altri poeti, in cui si parla male degli dèi e si narrano fallaci metamorfosi, e si domanda (*resp.* 2,380d) se la divinità sia un mago e come subdolamente appaia nelle forme più varie (ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις), ora assumendo realmente molte fattezze e scambiando le proprie (ἀλλάττοντα τὸ αὑτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς), ora semplicemente ingannandoci e facendoci credere che fa simili cose, oppure se sia assolutamente semplice e non esca affatto dalla sua forma (τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν). E risponde (381 c): «È impossibile che un dio voglia tramutare se stesso, ma ognuno di essi è quel che appare, essendo egli quanto mai bello e buono, anche se rimane nelle sue semplici fattezze» (μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ). Aggiunge ancora (382 e): «dunque Dio è semplicissimo e vero nelle parole e nelle opere; egli non si trasforma e non inganna, né in apparizioni (κατὰ φαντασίας) né in discorsi né inviando segni, né nella veglia né nel sonno». Qui la μορφή è evidentemente, come ἰδέα e εἶδος, l'unica invariabile forma epifanica propria di ogni dio; il dio non si rivela in forme mutevoli e sempre inadeguate, ma in quella che rispecchia la sua essenza [34].

Il monismo stoico aggira il problema della μορφὴ θεοῦ; cfr. Aetius, *placita* 1,6,1 (p. 292,22 ss., H. Diels, *Doxographi Graeci*[2] [1929]): ὁρίζονται δὲ τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν οἱ Στωικοὶ οὕτως· πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν, «così gli Stoici definiscono l'essenza di Dio: uno spirito intelligente e igneo, che non ha forma ma si trasforma in ciò che vuole e si assimila a tutto». Pseud.-Gal., *historia philosopha* 16 (p. 608,19, H. Diels, *o.c.*): Zenone parla di σῶμα, ma non di μορφή della divinità. La spiegazione di Epicuro, il quale afferma che gli dèi vivono beati nelle loro dimore fra i mondi, senza preoccuparsi del mondo e degli uomini, implica anch'essa concezioni crassamente antropomorfe[35], attribuendo agli dèi *tamquam corpus* e *tamquam sanguinem* (Cic., *nat. deor.* 1,25,71) e raffigurandosi le loro fattezze (Philodem. philos., περὶ θεῶν[36]; Cic., *nat. deor.* 1,18,47 ss.), ecc.[37]. Lo evemerismo invece, divinizzando i re e umanizzando gli dèi, rende superfluo il chiedersi quale figura sia da attribuire agli dèi. Si nega poi totalmente che l'idea di bene, rappresentativa della divinità, abbia delle fattezze; Corp. Herm. IV 9 (p. 154,22 s., Scott): τὸ δὲ ἀγαθὸν ἀφανὲς τοῖς φανεροῖς· οὐ γὰρ μορφὴ οὔτε τύπος ἐστὶν αὐτῷ, «il Bene è invisibile agli occhi visibili; infatti non ha né forma né figura». Collegata

[34] Se Dio abbia una o più μορφαί è un problema discusso ancora, in senso platonico, in Corp. Herm. XI 16 (p. 218,9 ss., SCOTT); cfr. *Hermetica*, ed. W. SCOTT II (1925) 321 ss.

[35] Cfr. Aetius, *Placita* 1,7,34 (p. 306,13 ss., H. DIELS, *o.c.*); Pseud.-Gal., *historia philosopha* 16 (p. 608,19 s., H. DIELS, *o.c.*).

[36] H. DIELS, *Philodemus «Über die Götter» Drittes Buch* I: testo greco (AAB [1916]) nr. 4, col. 9, riga 10.

[37] Cfr. H. DIELS, *Philodemus «Über die Götter» Drittes Buch* II: spiegazione del testo (AAB [1916] nr. 6, indice, *s.v.* 'Gott, Götter').

all'idea dell'immortalità, in un'iscrizione sepolcrale appare la fede nella possibilità che gli dèi nell'al di là abbiano una figura, così come anche ai pii sarà concesso di averla dopo la morte, nell'iscrizione sepolcrale che si legge in Preisigke, *Sammelbuch* 4230 (II sec. d.C.): εὐψύχει, Κύριλλα, θεοῖς ἐναλίγκιε μορφήν· | νῦν γὰρ χῶρον ἔχεις ἥσυχον ἀθανάτων, «riposa in pace, Cirilla, simile nell'aspetto agli dèi; ora stai nella quieta regione degli immortali».

In complesso, la figura degli dèi come fenomeno concreto, per quanto sia stata posta in discussione o sublimata dalla filosofia, è rimasta un'idea corrente nel pensiero ellenistico e greco.

C. LA FIGURA DI DIO NELL'A.T. E NEL GIUDAISMO

1. Che Dio abbia una figura accessibile alla comprensione umana o che si manifesti in una figura percepibile[38], è un'idea radicalmente strana e inattuabile per l'A.T. È vero che spesso si parla di Dio come di un essere che ha, come l'uomo, viso, occhi, orecchi, naso, bocca, labbra, lingua, braccia, dita, piedi, spalle, abiti, calzari, verga, ecc.; ma che queste espressioni non vadano intese in senso proprio appare così chiaro che, per conservare l'idea di Dio nella sua purezza, non c'era bisogno delle correzioni dei LXX (→ IV, coll. 436 ss.). In nessuna delle molte teofanie o angelofanie veterotestamentarie (neppure in *Gen.* 18,1 ss. o 32,25 ss.) l'immagine sotto cui gli esseri ultraterreni appaiono è completamente umanizzata, e mai s'incontra una descrizione della figura divina (cfr. *Ez.* 1,26 ss.; *Iob* 4,12 ss.). Per l'A.T., più importante delle concezioni antropomorfiche di Dio è la comprensione teomorfica dell'uomo (→ III, coll. 164 ss.). «La presentazione in forma umana non è umanizzazione»[39]. Le nubi, il fuoco e il fumo, la tempesta e il temporale, che indicano la presenza di Jahvé (*Gen.* 15,17; *Ex.* 3,2 ss.; 19,16 ss.; 24,17; *1 Reg.* 19,11 ss.; *Is.* 6,4; *Ps.* 18, 8 ss. ecc.), tracciano anche i limiti della comprensione sensibile di Dio. Guardare a faccia a faccia Dio, la cui volontà si esprime nella parola, è proibito agli uomini, anche ai suoi incaricati speciali (cfr. *Ex.* 33,20 [nonostante 24,9 ss.]; *1 Reg.* 19,11 ss.; *Is.* 6,1 ss. [→ πρόσωπον, → ὁράω]). Anche l'assenza di immagini nel culto di Jahvé (→ III, coll. 139 ss.) rispecchia l'idea etico-personale

[38] Sulla 'presentazione antropomorfica di Dio' nell'A.T. vedi le teologie veterotestamentarie, ad es. W. EICHRODT, *Theologie des A.T.* I (1933) 104 ss., II (1935) 1 ss.; L. KÖHLER, *Theologie des A.T.* (1936) 4 ss.; E. SELLIN, *Theologie des A.T.*[2] (1936) 18.45 s.; inoltre H. DUHM, *Der Verkehr Gottes mit dem Menschen im A.T.* (1926) 12 ss.; E. FASCHER, *Deus invisibilis*: Marburger Theol. Studien 1 (1931) 43 ss.; H. MIDDENDORF, *Gott sieht. Eine terminologische Studie über das Schauen Gottes im A.T.* (diss. teol., Freiburg 1935) 102 ss.; J. HEMPEL, *Gott und Mensch im A.T.*[2] (1936) 267 ecc.; ID., *Die Grenzen des Anthropomorphismus Jahwes im A.T.*: ZAW N.F. 16 (1939) 75 ss.

[39] L. KÖHLER, *o.c.* 6.

di Dio propria dell'A.T., che si oppone ad ogni rappresentazione visibile della figura divina.

2. Anche nel giudaismo, che concepisce Dio partendo dal suo carattere ultraterreno, non c'è posto per enunciazioni positive sulla figura di Dio [40].

Nel Libro dei Giubilei è cancellato tutto ciò che nei racconti del Genesi sembrava troppo antropomorfico (cfr. *Iub.* 16,1 ss. con *Gen.* 18,1 ss.; *Iub.* 29, 13 ss. con *Gen.* 32,25 ss.). I Libri Sibillini non parlano della figura del Dio creatore, ma dicono solo che egli diede forma alle cose: αὐτὸς δ' ἐστήριξε τύπον μορφῆς μερόπων (3,27). Filone afferma sempre con forza che Dio non è ἀνθρωπόμορφος (*mut.nom.* 54; *congr.* 115; *conf.ling.* 135 ecc.). In *vit.Mos.* 1, 66 così descrive la visione del roveto ardente di *Ex.* 3: κατὰ δὲ μέσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη, τῶν ὁρατῶν ἐμφερὴς οὐδενί, θεοειδέστατον ἄγαλμα, φῶς αὐγοειδέστερον τοῦ πυρὸς ἀπαστράπτουσα, ἣν ἄν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι· καλείσθω δὲ ἄγγελος, «verso il centro del fuoco vi era una figura bellissima, che non rassomigliava a nessuna delle cose visibili, una forma quanto mai simile a Dio, brillante come luce più splendente del fuoco; si sarebbe potuto credere che fosse un'immagine di colui che è; diciamo: un angelo». Questa descrizione, pur con qualche tratto platonizzante, resta però nella linea della fede giudaica, col suo tenersi sulle generali quando descrive l'apparizione straordinaria. Flavio Giuseppe [41] fa sua (*Ap.* 2,239 ss.) la critica dei filosofi all'indegno antropomorfismo dei miti greci (248: τί γὰρ οὐχὶ τῶν κακίστων παθῶν εἰς θεοῦ φύσιν καὶ μορφὴν ἀνέπλασαν, «quale delle peggiori passioni non hanno essi trasfigurato in natura e forma di Dio?»), e irride alle immagini di dèi inventate da pittori e scultori (252: ἕκαστός τινα μορφὴν ἐπινοῶν). L'unico vero Dio, egli dice, «è visibile nelle opere e nei favori che accorda, ed è più manifesto di qualsivoglia altro; ma quanto alla forma e alla grandezza è per noi ineffabile» (ὁ θεός... ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργὴς καὶ παντὸς οὔτινος φανερώτερος, μορφὴν δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἄφατος, *Ap.* 2,190). Se in *ant.* 6,333 dice che Saul vede Samuele salire dal regno dei morti, «simile in qualche modo, nelle fattezze, a Dio» (βλέπειν εἶπεν ἀνελθόντα τῷ θεῷ τινα τὴν μορφὴν ὅμοιον), parla di figura uguale a Dio solo per esprimere il carattere affatto diverso dell'apparizione dall'al di là [42]. Come gli ellenisti parlano di μορφή, così i rabbini parlano di *d^emût* di Dio (→ III, col. 123) [43], ma con la chiara coscienza di usare una metafora, allo stesso modo della Torà, che quando usa espressioni antropomorfiche, «parla il linguaggio delle creature umane» (*S. Num.* 112, a 15,31 [→ IV, coll. 440 s.]) [44].

---

[40] → anche I, col. 701 e n. 18 *ibid.*

[41] Cfr. A. SCHLATTER, *Wie sprach Josephus von Gott?* BFTh 14,1 (1910) 22 s.; SCHLATTER, *Theol. d. Judt.* 22 s.

[42] In Flav. Ios., *ant.* 2,232, la principessa egiziana chiama il giovane Mosè παῖδα μορφῇ τε θεῖον, mentre Mosè parla semplicemente della sua εὐμορφία e χάρις (*ibid.* 231).

[43] *Jalkut Shim'oni* I § 20 a *Gen.* 2,8, verso la fine (secondo WEBER 246) dice degli angeli in paradiso: «Il più brutto di essi ha un aspetto bello come Giuseppe e Rabbi Johanan».

[44] Per correzioni o cambiamenti di significato di antropomorfismi urtanti nell'A.T., v. STRACK-BILLERBECK II 320 ss., 326 ss. ecc.

D. LA μορφή DI CRISTO NEL N.T.

1. La ἑτέρα μορφή, in cui secondo la finale spuria di *Mc.* 16,12 (rec. 𝔎) il Cristo risorto appare per strada a due discepoli (cfr. *Lc.* 24,13 ss., → III, col. 1011), è intesa come una figura umana, ma diversa da quella che Gesù aveva durante la sua vita terrena. La raffigurazione proviene da una riflessione su *Lc.*24,16, ma ricorda anche idee popolari ellenistiche sull'epifania di esseri divini (→ coll. 491 ss.).

2. Sulla trasformazione della μορφή di Gesù durante la trasfigurazione in *Mc.*9,2 ss. par. → coll. 526 s.

3. L'unico importante enunciato sulla μορφή di Cristo si ha in *Phil.*2,6 s., ma in un testo liturgico-innico e quindi non facile a ridursi a un preciso concetto: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, «egli, essendo nella forma di Dio, non stimò come irrinunciabile l'essere egli alla pari di Dio, ma spogliò se stesso, prendendo forma di servo». Se l'inno a Cristo (vv. 5-11), nel contesto della parenesi di *Phil.*1,27-2,18, vuole esortare all'altruismo che non cerca ciò che è suo (vv. 3 s.), esaltando Cristo come l'impareggiabile esempio di rinuncia disinteressata, allora l'assunzione della μορφὴ δούλου (→ II, coll. 1460 ss.) va intesa come l'atto esemplare di Cristo, e la μορφὴ δούλου stessa come la forma in cui tale atto si è reso visibile[45]. Essendosi fatto uomo (ἐν → ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος)[46], Gesù era nella situazione di uno schiavo, più concretamente: aveva *la figura, la forma esterna di schiavo*, di uno che è totalmente dipendente da una volontà estranea, si deve inchinare ad essa e ha soltanto da obbedire (vedi anche v. 8). Questo, però, non caratterizza soltanto l'atteggiamento visibile nell'azione di Gesù sulla terra[47], come in *Mc.*10,45 (o in *Io.* 13,4 ss.), ma nel contesto di *Phil.*2,5-11 indica nel modo più deciso l'opposto della μορφὴ θεοῦ che il Cristo aveva per l'innanzi, come pure della posizione di κύριος (V, coll. 1468 ss.) che egli ha ricevuto con la sua esaltazione (vv. 9 ss.). La rinuncia a se stesso (→ V, col. 331) fatta dal Cristo preesistente[48] si è espressa in una μορφή che

[45] Diversamente nell'interpolazione cristiana di *test. B.* 10,7: τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου ἐν ταπεινώσει.

[46] Questa aggiunta non consente di riferire l'espressione μορφὴν δούλου λαβών all'incarnazione di Gesù, come si è tentato sempre di fare a partire da Clem.Al., *paed.*3,1,2,2 (I 237, 10, STÄHLIN).

[47] Ad esso accennano le parole → σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (v. 7). Sulla differenza tra μορφή e σχῆμα in Paolo vedi anche SCHLATTER, *Kor.* 243.

[48] Che si intenda parlare del Cristo preesistente, si deduce anche dalla struttura dell'inno, che segue tutto il cammino del Redentore dall'inizio nel cielo, attraverso lo *status exinanitionis*, fino alla meta dell'elevazione e glorificazione. L'interpretazione che fa riferimento al Gesù storico, e che da Eus., *hist. eccl.*5,2,2 ss. (lettera delle chiese di Vienne e Lione; cfr. LOOFS [→ nota bibliogr.] 67 ss.) va fino a LOOFS, *o.c.* 92 ss., KATTENBUSCH (→ nota bibliogr.) 404 s. ecc. e BORNHÄUSER (→ nota bibliogr.) 461, non è neppure in grado di dare una spiegazione coerente delle parole ἐν μορ-

era in assoluta contrapposizione alla μορφή precedente. Così anche μορφὴ θεοῦ, espressione coniata da Paolo in aperta antitesi a μορφὴ δούλου, va intesa alla luce del contesto. La foggia in cui si è mostrato colui che si è fatto uomo, l'immagine dell'umanità e della obbedienza, sta nel più acuto contrasto con la forma che egli aveva prima, cioè con l'immagine della divina maestà sovrana[49], che il Cristo glorioso tornerà ad assumere in modo ancora più splendente, in qualità di κύριος, come è accennato nella conclusione dell'inno (vv. 10 s.). L'umanità di Gesù aveva nella μορφὴ δούλου la sua caratteristica particolare; la sua sostanziale parità con Dio (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ → IV, coll. 1094 ss.) l'aveva nella μορφὴ θεοῦ. L'audacia di questa *contradictio in adiecto* (*figura, forma visibile di Dio*) che qui si esprime in un determinato rapporto di opposizione nell'elevatezza dell'innologia[50], è comprensibile teologicamente partendo dall'idea di δόξα, quale si ha nella Bibbia greca e anche in Paolo, secondo la quale la maestà si presenta visibile in splendore di luce celeste (→ II, coll. 1357 ss.)[51]. La μορφὴ θεοῦ in cui era il Cristo preesistente[52], non è altro che la δόξα divina[53]; le parole ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων cor-

φῇ θεοῦ ὑπάρχων. Pretendere, in nome della cristologia della preesistenza, di negare a Paolo la paternità di *Phil.*2,6 s. (come fa E. BARNIKOL, *Phil.2. Der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil. 2,6-7* [Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des N.T. und der Kirche VII, 1932], cfr. ID., *Mensch und Messias. Der nicht-paulinische Ursprung der Präexistenz-Christologie* [*ibid.* VI, 1932]), è cosa che non ha la minima giustificazione.

[49] Calvino, *ad l.*: *forma dei hic maiestatem significat.* Cfr., tra gli altri, HOFMANN, *ad l.*

[50] Soltanto a partire dal II sec. ricorre nuovamente nella letteratura cristiana (sotto l'influenza di *Phil.*2,6?), ad es. in *O.Sal.*7,4, dove Dio dice di Cristo: «alla figura (*dmwt'*) egli appariva come me»; Iust., *apol.*9,3: Dio ha ἄρρητον δόξαν καὶ μορφήν; *Asc.Is.*3,13; 9,13; *Sib.*8,256 ss. 264 ss.; con toni gnostici Clem. Al., *exc. Theod.*31,4 (III 117, O. STÄHLIN): ὅπερ ἐστὶν υἱός, μορφὴ τῶν αἰώνων. Ma assai più vivace, nella polemica apologetica, è la protesta contro l'idea, dominante nel culto e nel mito pagano, della figura e dell'epifania degli dèi: *Diogn.*2,3; Iust., *apol.*9,1: le immagini degli dèi nei templi non hanno θεοῦ μορφήν (οὐ γὰρ τοιαύτην ἡγούμεθα τὸν θεὸν ἔχειν τὴν μορφήν, ἥν φασί τινες εἰς τιμὴν μεμιμῆσθαι); 64,5; *epit.*11,3; Tat., *or. Graec.* 21,1: l'annuncio cristiano, θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι, non è una sciocca favola, come i miti greci di apparizioni di dèi in forma di uomini o di animali (cfr. 10,2); Clem.Al., *prot.*, ad es. 56,6 (I 44, O. STÄHLIN): τὸ ἄγαλμά σου... γῆ ἐστιν... μορφὴν παρὰ τοῦ τεχνίτου προσλαβοῦσα, *strom.*7,4,22,1 (III 16, O. STÄHLIN), ecc.

[51] H.KITTEL, *Die Herrlichkeit Gottes*: Beiheft zur ZNW 16 (1934), ha messo giustamente in rilievo che l'elemento sensibile (visibile) non è del tutto dominante nell'idea di δόξα.

[52] ὑπάρχειν ἐν qui significa 'essere avvolto in', 'vestito di'; cfr. *Lc.*7,25. δόξα quale forma di apparizione divina (quasi indicazione dell'abito) in analoghe locuzioni con ἐν ricorre, ad es., in *Mc.*8,38 par.; *Mt.*25,31; cfr. PREUSCHEN-BAUER[3] 428, in basso. Come per i Greci fossero affini le idee di abito e di figura, è provato da Clem.Al., *prot.*1,4,3 (I 5, O.STÄHLIN), dove è detto, a *Mt.* 7,15: 'λύκους' δὲ ἄλλους ἀλληγορεῖ προβάτων κῳδίοις ἠμφιεσμένους, τοὺς ἐν ἀνθρώπων μορφαῖς ἁρπακτικοὺς αἰνιττόμενος.

[53] Anche nei LXX in racconti di teofanie si incontrano μορφή (*Iob* 4,16) e δόξα (*Num.* 12,8; ψ 16,15) come traduzione di *temûnâ*.

rispondono esattamente a *Io.*17,5: τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί, la gloria «che avevo, avanti che il mondo fosse, presso di te»[54].

La ricchezza di contenuto cristologico di *Phil.*2,6 s. è dovuta al fatto che Paolo concepisce la misura senza pari del rinnegamento di se stesso, che il Cristo preesistente ha manifestato quando è diventato uomo, non solo come l'opposto dello sfruttamento egoistico di ciò che possedeva (→ I, coll. 1261 ss.) o come olocausto della sua volontà[55], e neppure si limita a mettere in evidenza i poli opposti della sua esistenza eterna e temporale – divinità e umanità –, ma rende evidente l'assoluta opposizione dei modi di essere già nella loro espressione visibile, che non è meno contrastante. Cristo, che dall'altezza della divina potenza e gloria luminosa si sia sprofondato fino all'impotenza e all'umiltà proprie dello schiavo, è per l'Apostolo l'oggettiva rivelazione dell'intima essenza del Redentore che è nella storia e insieme la trascende. Egli non ha pensato a se stesso, e ha presentato ai suoi fedeli l'esempio della rinuncia al proprio io.

È chiaro dunque che in questo passo paolino non v'è traccia di una comprensione ellenistico-filosofica di μορφή[56], e neppure di un concetto filosofico popolare di μορφὴ θεοῦ intesa come οὐσία o φύσις[57], che non è esistito (→ col. 488). Ma ciò che Paolo intende con μορφὴ θεοῦ e μορφὴ δούλου è molto lontano anche da idee di epifanie derivate da miti e leggende: Cristo «non recita la parte di Dio in figura umana»[58]. Neppure si può pensare ad una metamorfosi (→ coll. 522

Cfr. ancora il ricorrere dei concetti di μορφή e δόξα in Clem.Al., *exc.Theod.*11,2 (III 110, O. STÄHLIN), inoltre *ibid.*10,1 s. (III 109, O. STÄHLIN). Aggiunta di G. BERTRAM: cfr. soprattutto il passo cristologicamente importante di *Is.*52,14: Aquila ha ὅρασις αὐτοῦ καὶ μορφή, per *mar'ēhû weṯō'ărô*; i LXX hanno τὸ εἶδός σου καὶ ἡ δόξα σου. Dunque μορφή e δόξα si corrispondono. Forse la μορφή in Aquila e in *Phil.*2,6 si richiama ad una precedente traduzione greca di *Is.*52; cfr. K. F. EULER (→ n. 20) 47 s. 102 s. Del resto μορφὴ θεοῦ in ebraico potrebbe essere anche *ṣelem 'ĕlōhîm* (*Gen.* 1,27). In *Phil.* 2,6 la retroversione del DELITZSCH dice: *demût hā'ĕlōhîm*, come si legge in *Gen.*5,1. I LXX hanno in ambedue i casi εἰκὼν θεοῦ. Cfr. *2 Cor.*4,4; *Col.*1,15, dove il Delitzsch traduce con *ṣelem*. Nei LXX l'aramaico *ṣelēm* è reso con μορφή in *Dan.*3, 19 (→ col. 491). → καλός V, coll. 48 ss. Questo è importante per la concezione dell'ἔσχατος 'Αδάμ in *1 Cor.*15,45.

[54] Vedi in particolare Calvino, *ad l.*: *maiestas, quae in deo relucet, ipsius est figura ... Christus ergo ante mundum conditum in forma dei erat, quia apud patrem gloriam suam obtinebat ab initio.* Cfr. in parte anche KÖGEL (→ nota bibliogr.) 26 ss.

[55] Cfr. SCHLATTER, *Theol. d. Ap.*342; MICH., *Phil.*36 s. su ἑαυτὸν ἐκένωσεν.

[56] Lo presuppongono fra gli altri LIGHTFOOT (→ nota bibliogr.) 132 s. e EWALD, *Phil.*, *ad l.* Giustamente LOHMEYER, *ad l.*, dice che è «impossibile vedere in μορφή un termine filosofico, sia pure attenuato».

[57] Così pensa ancora, seguendo la maggior parte dei Padri della Chiesa seriori (v. LOOFS → nota bibliogr. 10 ss.), SCHUMACHER (→ nota bibliogr.). Di opinione opposta sono CREMER-KÖGEL, 737; SCHLATTER, *Theol. d. Ap.* 343.

[58] G. HEINZELMANN (N.T. Deutsch 8) *ad l.* La presunta opposizione stabilita da BORNHÄUSER (→ nota bibliogr.) tra Caligola e Nerone,

ss.) nel senso della fede o della superstizione ellenistica; infatti Paolo non esprime affatto l'idea di uno scambio della propria μορφή con un'altra; secondo *1 Cor.*2,8 anche come uomo Gesù era il κύριος τῆς δόξης. L'Apostolo, con la formula paradossale μορφὴ θεοῦ, se non terminologicamente, almeno obiettivamente si tiene del tutto nell'ambito dell'idea biblica di Dio. La εἰκὼν τοῦ θεοῦ di *2 Cor.*4,4; *Col.*1,15 (→ III, coll. 179 ss.) non fa tutt'uno con la μορφὴ θεοῦ di *Phil.*2,6[59]: immagine di Dio è Cristo, la μορφὴ θεοῦ è l'abito da cui si riconosce la sua essenza pari a quella di Dio.

gli imperatori adorati come dèi, da un lato, e il Cristo di *Phil.*2,6 s., dall'altro *Ambrosiaster* è una leziosaggine.

[59] Così, dopo Novaziano, l'*Ambrosiaster*, Pelagio e molti altri, anche LOOFS (→ nota bibliogr.) 95 ss.

† μορφόω

Formare, plasmare, ecc.; detto di artisti che plasmano la materia in immagini, specialmente in immagini di dèi; Poll., *onom.*1,13: τὸ μορφῶσαι ... κοιλᾶναι λίθον εἰς θεοῦ μορφήν; *Is.*44,13 (Aquila) dice che il fabbricante dell'idolo ἐμόρφωσεν αὐτὸ ἐν παραγραφίδι, «ne fece uno schizzo col bulino»; Philo., *decal.* 7: μυρίας γὰρ ὅσας διὰ γραφικῆς καὶ πλαστικῆς μορφώσαντες ἰδέας, «con la pittura e la scultura han foggiato rappresentazioni senza numero»; *spec.leg.*1,21: ἀργὴν ὕλην θνητῷ παραδείγματι προσχρησάμενοι, ... θεοὺς ὅσα τῷ δοκεῖν ἐμόρφωσαν, «facendo uso di un modello mortale per una materia inerte... formarono dèi di quanto loro sembrava». Similmente *spec. leg.* 2,255; *decal.* 72; Clem. Al., *prot.* 4,51,6 (I 40, O. Stählin); *strom.* 6,5,40,1 (II 451, *ibid.*) ecc. In particolare è detto del creatore del mondo, che dà una forma determinata alla materia; Alex. Aphr. (v. Arnim II, p. 112,29 ss.): μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν, διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντα καὶ σχηματίζοντα καὶ μορφοῦντα καὶ κοσμοποιοῦντα τούτῳ τῷ τρόπῳ, «...il dio si è mischiato alla materia, pervadendola, plasmandola, informandola e ordinandola a questo modo»; Phil., *plant.*3: τὴν οὐσίαν... ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο, «l'ordinatore del mondo cominciò a dar forma alla sostanza esistente»; *som.* 2,45: ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν τῶν πάντων οὐσίαν ἐσχημάτισε καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε, «quando la sostanza dell'universo era senza forma, (Dio) gliela diede, quando non aveva contrassegno glielo impresse e quando non aveva qualità le diede forma»; *aet. mund.* 41: ἐμπρεπὲς δὲ θεῷ τὰ ἄμορφα μορφοῦν, «è proprio di Dio dar forma a ciò che è informe»[1]. È sinonimo di πλάσσω (*Gen.*2,7 s.; *Ier.*1, 5, ecc.); cfr. Philo, *fug.* 69 (a *Gen.* 1, 26: τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν ἐμόρφου (v. anche *spec. leg.*1,171); *conf. ling.*63: il Logos ἐμόρφου τὰ εἴδη.

Corrispondentemente il passivo significa *prender forma, ricevere forma*; Theophr., *de causis plantarum* 5,6,7: μεμορφωμένα... εὐθὺς ἐκεῖνα ταῦτα δ'

μορφόω

CREMER-KÖGEL, LIDDELL-SCOTT, MOULT.-MILL.; PREUSCHEN-BAUER[5], *s. v.*; J. H. H. SCHMIDT, *Handbuch der lateinischen und griechischen Synonymik* (1889) 566; cfr. i commentari a *Gal.*4,19.

[1] In *conf.ling.*87 ἄμορφα μορφῶσαι viene attribuito anche a spiriti nemici di Dio.

ἅμα τῇ γενέσει μορφοῦται, «quelli (*scil.* gli animali) nascono già formati, queste invece (*scil.* le piante) ricevono forma nell'atto di venire all'esistenza»; (vedi anche *fr.* 12,14.17 [III 155 s., F. Wimmer]), Plut., *de animae procreatione in Timaeo Platonis* 3 (II 1013 c): τῆς μὲν ὕλης τὸ μετοχῇ καὶ εἰκασίᾳ τοῦ νοητοῦ μορφωθέν, «quella parte della materia che è stata informata dalla partecipazione e assimilazione della sostanza intelligibile»; Diog. L. 7,1,68 (134): gli Stoici insegnano καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι, «che i principi sono senza corpo né forma, mentre gli elementi sono stati plasmati»; Philo, *fug.* 12: τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται, «ognuno degli esseri è stato plasmato»; *Abr.* 118: ἀσωμάτους ὄντας ... εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, i tre uomini visti da Abramo (*Gen.* 18) «pur essendo senza corpo assunsero forma umana»; Iust., *apol.* 5,4: τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου, «...dal Logos che prese forma e si fece uomo): Clem. Al., *paed.* 2,8,75,1 (I 203, O. Stählin): apparve a Mosè (*Ex.* 3,2 ss.) ὄψις ... θεοειδὴς φωτὸς μεμορφωμένου, «una visione divina in forma di luce». Il verbo μορφοῦσθαι è usato anche per indicare lo sviluppo dell'embrione nel grembo materno: Aetius, *placita* 5,21 (p. 433,5 s., H. Diels, *Doxographi Graeci*² [1929]), titolo del capitolo: Ἐν πόσῳ χρόνῳ μορφοῦται τὰ ζῷα ἐν γαστρὶ ὄντα, «in quanto tempo si configurano i viventi nel seno materno»; *ibid.* 5,12,2 (p. 423,17 ss., H. Diels, *o. c.*) è attribuita a Empedocle l'affermazione: τῇ κατὰ τὴν σύλληψιν φαντασίᾳ τῆς γυναικὸς μορφοῦσθαι τὰ βρέφη, «che il feto riceve le fattezze che s'immagina la donna all'atto della concezione»; cfr. anche Philo, *spec. leg.* 3,108: ἤδη μεμορφωμένον ἁπάντων μελῶν τὰς οἰκείας τάξεις καὶ ποιότητας ἀπειληφότων, «allorché l'embrione è formato in tutte le sue membra già fornite di disposizioni e qualità proprie»; 3,117: τὰ μεμορφωμένα ἤδη, «i feti già formati»; *const. ap.* 5,7,20: ὁ ... ἐν τῇ κοιλίᾳ τὸν ἄνθρωπον ἐκ μικροῦ σπέρματος μορφῶν, Dio «nel seno forma l'uomo a partire da un minuscolo seme».

In parte con la cosmogonia, in parte con ciò che avviene nel seno materno, si spiega l'uso traslato di μορφοῦσθαι nel linguaggio della gnosi[2]. Cfr. Clem. Al., *exc. Theod.* 34,1 (III 118, O. Stählin): (αἱ) εὐώνυμοι δυνάμεις ... ὑπὸ τῆς τοῦ φωτὸς παρουσίας οὐ μορφοῦνται, κατελείφθησαν δὲ αἱ ἀριστεραὶ ὑπὸ τοῦ Τόπου μορφωθῆναι, «le potenze di sinistra... non sono formate dalla venuta della luce; queste potenze di sinistra sono state lasciate al Luogo, per esser da esso formate»; *ibid.* 59,1 (III 126, O. Stählin): σπέρμα... ὃ κατὰ μικρὸν μορφοῦται διὰ γνώσεως, «il germe... che a poco a poco è formato mediante la gnosi»; *ibid.* 79 (III 131, O. Stählin): ἕως οὖν ἀμόρφωτον, φασίν, ἔτι τὸ σπέρμα, θηλείας ἐστὶ τέκνον· μορφωθὲν δὲ μετετέθη εἰς ἄνδρα καὶ υἱὸς νυμφίου γίνεται, «finché il germe è senza forma – dicono – è figlio della femmina; ma una volta formato fu cambiato in uomo e diventa figlio dello sposo»; cfr. 68 (III 129, O. Stählin): ἄχρι μὲν γὰρ ἦμεν τῆς θηλείας μόνης τέκνα, ὡς ἂν αἰσχρᾶς συζυγίας, ἀτελῆ καὶ νήπια καὶ ἄφρονα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄμορφα, οἷον ἐκ-

---

[2] I testi della mistica ermetica non possono essere presi in considerazione. In Corp. Herm. I 31 (p. 130,17, Scott) va trascurata la frase: ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν, perché in luogo di ἐμόρφωσεν va letto ἠμαύρωσεν (cfr. *Hermetica*, ed. W. Scott II [1925] 70 s.). In Stob., *ecl.* 1,4,8 (I 73, Wachsmuth = *Hermetica*, ed. W. Scott I [1924] 422,8): ἡ μεμορφωμένη μορφή è incomprensibile (cfr. *Hermetica*, ed. W. Scott III [1926] 393 s.).

τρώματα προ[σ]ενεχθέντα, τῆς γυναικὸς ἦμεν τέκνα, ὑπὸ δὲ τοῦ σωτῆρος μορφωθέντες ἀνδρὸς καὶ νυμφῶνος γεγόναμεν τέκνα, «fin quando eravamo figli della sola femmina, quasi d'un legame vergognoso, imperfetti, senza parola né ragione, senza vigore né forma, prodotti come aborti, eravamo figli della femmina; ma una volta formati dal salvatore siam divenuti figli dell'uomo e della camera nuziale»; Clemente Al., *strom*.7,14,88,3 (III 62, O. Stählin): il buon cristiano è «formato dall'insegnamento del Signore» (μορφούμενος τῇ τοῦ κυρίου διδασκαλίᾳ); Hipp., *ref*.6, 31,7 s.; 32,2 s.; 42,8; 46,2; 7,18,1; 8, 9,4.

Nel N.T. ricorre solo in *Gal*.4,19: τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, «figli miei, che io nuovamente partorisco, fino a quando Cristo sia stato formato in voi». Il fine in vista del quale si diviene cristiani (processo presentato sotto l'immagine della nascita[3] [→ ὠδίνω; → II, coll. 404 s.]) per Paolo è la formazione di Cristo nell'uomo. Secondo l'idea mistica dell'Apostolo, Cristo vive nei cristiani (*Gal*. 2,20; *Rom*. 8,10; *2 Cor*.13,3.5; *Col*.1,27; 3,11) e abita nei loro cuori (*Eph*.3,17); essi hanno «viscere di Cristo Gesù» (→ σπλάγχνα Χριστοῦ Ἰησοῦ, *Phil*.1,8) ecc. Perché i fedeli giungano a questa vita di Cristo, è necessario che Cristo *prenda forma* in essi, che in certo qual modo diventi nuovamente uomo in ognuno di essi[4]. L'immagine, ripresa dallo sviluppo del bimbo nel seno materno (→ coll. 512; 511), fa perno intorno all'idea che il Cristo giunge nel cristiano al completo sviluppo, alla matura forma esistenziale[5]. Che si tratti di un processo che in questo eone non si conclude mai, che è insieme aperto e nascosto, dono e compito (→ III, coll. 574 s.), risponde alla peculiarità della mistica paolina del Cristo; in questo si vede quanto differisca da idee apparentemente simili della mistica ellenistica, ad es. Preisendanz, *Zaub*. VIII 2 s. 49 s.: ἐλ[θ]έ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰ(ς) κοιλίας τῶν γυναικῶν ... οἶδά σε, Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ. ἐγώ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ, «vieni a me, o Ermes signore, come il feto entra nel seno della donna... Io conosco te, o Ermes, e tu conosci me; io sono te, e tu sei me»; *ibid*. VII 561 ss. (→ coll. 493 s.).

Gal.4,19 è interpretato in stile gnostico al c. 14 di un apocrifo copto (*Kop-*

[3] Per la comprensione dell'immagine, molto inadeguata, cfr. E. D. BURTON (ICC), *ad l.*; G. S. DUNCAN, *The epistle of Paul to the Galatians* (1934), *ad l.*

[4] Un'idea corrente nella mistica cristiana seriore, v. LIETZMANN, *Gal.*, *ad l.*; Calvino *ad l.* dice che Cristo *nascitur in nobis, ut vivamus eius vitam*'. Di 'forma' di Cristo parla in questo contesto, ad es., Clem. Al., *paed*.3,1,1,5 (I 236, O. STÄHLIN): ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ᾧ σύνοικος ὁ λόγος, ... μορφὴν ἔχει τὴν τοῦ λόγου.

[5] Quest'immagine non porta alla «μορφή, alla forma afferrabile e visibile di Cristo» (ZAHN, *Gal.*, *ad l.*), oppure alla «rappresentazione visibile del Cristo invisibile» (LIETZMANN, *Gal.*, *ad l*). Diversamente, ad es., Clem.Al., *paed*.3,1, 1,5 (→ n. 4).

tisch-gnostische Schriften I [GCS 13] 355,26 ss. cfr. 21 ss.). Nella mistica cristiana seriore, cfr. Simeone, il Nuovo Teologo: μακάριος ὁ τὸ φῶς τοῦ κόσμου ἐν ἑαυτῷ μορφωθὲν θεασάμενος, ὅτι αὐτὸς ὡς ἔμβρυον ἔχων τὸν Χριστὸν μήτηρ αὐτοῦ λογισθήσεται, «beato chi ha potuto contemplare la luce del mondo che in lui è stata formata; portando Cristo in grembo, egli sarà considerato come madre di lui» (cod. Coislinianus 291 s. 296 *verso.*)[6].

† μόρφωσις

Formazione, raffigurazione. Il sostantivo verbale indica a) l'attività di chi dà forma, ad es. nella coltivazione degli alberi: Theophr., *de causis plantarum* 3,7,4: μόρφωσις τῶν δένδρων ὕψει τε καὶ ταπεινότητι καὶ πλάτει καὶ τοῖς ἄλλοις, «la formazione delle piante in altezza, profondità, larghezza, ecc.»; la formazione dell'embrione: Gal., *de semine* (IV 640, C. G. Kühn); Clem. Al., *paed.* 1,6,48,1 (I 118, O. Stählin); analogamente *exc. Theod.* 57 (III 126, O. Stählin): τοῦ μὲν μόρφωσις τοῦ πνευματικοῦ, «la formazione dell'uomo pneumatico». b) Il risultato dell'azione raffigurativa, la *raffigurazione*, l'*impressione*; *test. B.* 10,1: ἐπεθύμουν ἰδεῖν ... τὴν μόρφωσιν τῆς ὄψεως αὐτοῦ, «ero ansioso di vedere *i tratti* del suo volto»; Hipp., *ref.* 6,51,5 (p. 184, P. Wendland): τὸν Ἰησοῦν ... λέγει τεθεῖσθαι ... (εἰς) ἐξομοίωσιν καὶ μόρφωσιν τοῦ μέλλοντος εἰς αὐτὸν κατέρχεσθαι Ἀνθρώπου, «... Gesù è stato posto a rassomiglianza e raffigurazione dell'Uomo che si sarebbe avvicinato a lui»; cfr. 6,31,2 (p. 158, *o.c.*); in concreto, *ciò che è stato raffigurato, la figura, la forma esteriore* (quasi sinonimo di → μορφή)[1], *Catal. Cod. Astr. Graec.* 5,1 (p. 188,25): τὰς μορφώσεις τῶν δεκανῶν, cfr. *ibid.* 8,4 (p. 122,34); Clem. Al., *exc. Theod.* 60 (III 127, O. Stählin): «δύναμις δὲ ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι» τὴν μόρφωσιν δηλοῖ τοῦ θεοῦ, ἣν ἐνετύπωσεν τῷ σώμα⟨τι⟩ ἐν τῇ παρθένῳ, «le parole 'la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra' (*Lc.* 1,35) mostrano la forma di Dio impressa al corpo dentro la Vergine»; *ibid.* 44,2 (III 121, O. Stählin): εὐθὺς οὖν ὁ Σωτὴρ ἐπιφέρει αὐτῇ μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν καὶ ἴασιν τῶν παθῶν, «subito il Salvatore arreca alla Sapienza la forma rispondente alla conoscenza e la guarigione dalle passioni»; (cfr. Iren., *haer.* 1,4,5)[2].

Nell'elenco dei titoli di gloria del giudeo orgoglioso della legge (tratti dal linguaggio dei rabbini farisei, se non addirittura da un catechismo farisaico per proseliti)[3], riportato in *Rom.* 2,17 ss., le parole ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ, (sei convinto) «di avere nella legge la concretizzazione della conoscenza e del-

[6] Secondo H. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum* (1898) 71. Cfr. W. BOUSSET, a *Gal.* 4,19 (*Schriften des N.T.* 2).

μόρφωσις

CREMER-KÖGEL, LIDDELL-SCOTT, PREUSCHEN-BAUER[5], *s.v.*; i commentari a *Rom.* 2,20 e 2 *Tim.* 3,5.

[1] La differenza tra μορφή e μόρφωσις stabilita da J. B. LIGHTFOOT (→ nota bibliogr. a μορφή) 131, cfr. The Journal of Classical and Sacred Philology 3 (1857) 115, è insostenibile.

[2] Nelle traduzioni greche dell'A.T. manca la parola μόρφωσις. Aquila usa μόρφωμα per *t^erāfîm*, a quanto pare nel senso di 'figura', 'immagine' (*Gen.* 31,19; *Iud.* 17,5; 1 Βασ. 15,23; 19,13; *Os.* 3,4).

[3] Cfr. LIETZMANN, *Röm.*, *ad l.*

la verità», (v. 20) accennano al senso di superiorità con cui il giudeo, che si sente maestro, considera[4] un libro della legge come *rappresentazione concreta*, addirittura come *incarnazione* della conoscenza e della verità, la vera e propria rappresentazione e «raffigurazione dell'idea di una norma divina»[5]. Questo giudizio, che Paolo riprende in tono evidentemente ironico, non coincide con quanto egli pensa a proposito dell'importanza della legge (→ νόμος), nonostante *Rom.*7,7 ss.; 2,13 ss.; 3,31; 9,4; 13,8.

In *2 Tim.*3,5 si parla dei peccatori degli ultimi tempi come ἔχοντες μόρφωσιν → εὐσεβείας τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι, «gente che ha la sembianza della pietà, ma ne ha rinnegato il valore». Si tratta della *forma esteriore* di vita cristiana, a cui manca l'intima forza; della *parvenza*[6], della *maschera* di un contegno religioso[7], senza la realtà corrispondente, che attesti una pietà viva.

† μεταμορφόω

Sommario:

A. *Dati linguistici.*

B. *Dati storico-religiosi.*

C. μεταμορφοῦσθαι *nel N.T.*

A. Dati linguistici

Trasformare, mutare, ridurre in altra forma; usato prevalentemente al

[4] Theod. Mops., a *Rom.*2,20: μόρφωσιν λέγει οὐ τὴν προτύπωσιν, ἀλλ' αὐτὴν τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν, ὡς τό· «ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων» (*Phil.*2,6). Theodoret., a *Rom.*2,20 (MPG 82, 73 a): τούτων γάρ σοι πάντων τοὺς χαρακτῆρας ὁ θεῖος προσέφερε νόμος. Acutamente Calvino, *ad l.*, osserva che in questo passo viene usato μόρφωσις e non → τύπος (vedi 6, 17), ed aggiunge: *puto* (*scil. Paulum*) *voluisse conspicuam doctrinae pompam indicare, quae Apparentia vulgo dicitur.* Il significato di 'formazione' (→ col. 515), accettato da Schlatter, *Röm.*, *ad l.*, non si adatta al contesto, come pure l'equiparazione tentata da A. Pallis, *To the Romans* (1920), di μόρφωσις con παίδευσις o διδασκαλία.

[5] H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der nt.Theologie*[2] (1911) II 259. Questa formula resiste anche alla critica di Schlatter, *Röm.* 103, n. 1, perché Paolo non parla di sé, ma ripete una locuzione giudaica.

[6] Vulg.: *habentes speciem quidem pietatis.*

[7] Cfr. Philo, *plant.*70: καὶ νῦν εἰσί τινες τῶν ἐπιμορφαζόντων εὐσέβειαν.

μεταμορφόω

Per A.:

Cremer-Kögel, *s. v.*; Liddell-Scott, *s. v.*; Preuschen-Bauer[3], *s.v.*; J. H. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache* 4 (1886) 567; Trench, 174 ss.

Per B.:

Reitzenstein, *Hell. Myst.* 39 ss. 262 ss. 357; K. Deissner, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus* (1912) 104 ss.; Id., *Paulus und die Mystik seiner Zeit*[2] (1921) 68 s. 103 s. 111 ss. 129; M. Dibelius, *Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten*: SAHeid. (1917), Abh.4,26 s. e *passim*; Clemen 333; E. Lohmeyer, *Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium*: ZNW 21 (1922) 203 ss.

Per C.:

G. Wohlenberg, *Das Evangelium des Markus*[3,4] (1930), a *Mc.*9,2; Zahn, *Mt.*, a *Mt.*17,2; Klostermann, *Mk.*[3]; Hauck, *Mk.*; Schlatter, *Mk.*; Lohmeyer, *Mk.*, a *Mc.*9,2; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus* (N. T. Deutsch 1), a *Mc.*9,2; Joach. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, BFTh 30,4 (1930) 57; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evan-*

passivo o al medio. Talvolta però è usato anche all'attivo; ad es., in Simmaco ψ 33,1: μετεμόρφωσε τὸν τρόπον τὸν ἑαυτοῦ, «si camuffò»[1]; Appian., *bell.civ.*4,41: ὁ πρεσβύτης μεταμορφῶν ἑαυτὸν ἐπεδήσατο διφθέραν ἐς τὸν ἕτερον ὀφθαλμόν, «il vecchio per mutare aspetto si mise una pezza di cuoio su un occhio»; Pseud. Gal., *quod qualitates incorporeae* 6 [XIX 479, C. G. Kühn]): ὁ μὲν γὰρ εἰς ὀλίγας φύσεις ἑαυτὸν μετεποίει καὶ μετεμόρφου καὶ ταύτας οὐκ ἀπρεπεῖς, il mitico Proteo «si cambiava e trasformava in piccoli esseri e non brutti»; Corp. Herm. XVI 8 s. [I 268, Scott] ⟨τὰ⟩ ζῷα [ἕλικος τρόπον] μεταποιῶν καὶ μεταμορφῶν εἰς ἄλληλα, γένη γενῶν καὶ εἴδη εἰδῶν, «come una spirale, tramuta e trasforma gli animali gli uni negli altri, con uno scambio di genere a genere, di specie a specie»; Preisendanz, *Zaub.* I 117 ss.: [il dio] μεταμορφοῖ δὲ εἰς ἣν ἐὰν βούλῃ μορφὴν θη[ρίου] πετηνοῦ, ἐνύδρου, τετραπόδου, ἑρπετοῦ, «trasforma come gli aggrada, in volatile, in animale acquatico, in quadrupede, in rettile». Solo nella *koiné* è usato correntemente come sinonimo di ἀλλοιόω, ἑτεροιόω, μεταβάλλω, ecc. Pseud.-Ammon., *adfin.vocab.diff.*93, spiega μεταμορφοῦσθαι come μεταχαρακτηρισμὸς καὶ μετατύπωσις σώματος εἰς ἕτερον χαρακτῆρα, «passaggio della forma e dell'immagine del corpo a un altro aspetto»[2], cioè indica l'uso predominante della parola per un cambiamento di aspetto esteriore, sensibile; cfr. Diod. S. 4,81,5: εἰς τὴν τῶν ἁλισκομένων θηρίων μεταμορφωθεὶς ἰδέαν ὑπὸ τῶν ... κυνῶν διεφθάρη, «trasformato e reso simile alle fiere catturate, fu dilaniato dai cani»; Plut., *adulat.* 7 (II 52 d) → n. 3; Athen. 8, 10 (p. 344 c): τὴν Νέμεσιν ποιεῖ διωκομένην ὑπὸ Διὸς καὶ εἰς ἰχθὺν μεταμορφουμένην, «rappresenta la Nemesi inseguita da Zeus e trasformata in pesce»; Longus 4,3: ἐπῆσαν καὶ ... Τυρρηνοὶ μεταμορφούμενοι; Pseud.-Luc., *asin.* 11: ὦ φιλτάτη, δεῖξόν μοι μαγγανεύουσαν ἢ μεταμορφουμένην τὴν δέσποιναν... πειράσομαι παρασχεῖν σοι τὸ ἰδεῖν μεταμορφουμένην τὴν κεκτημένην, «mostrami, o diletta, la tua padrona mentre fa incantesimi o si trasforma... Tenterò di mostrarti la padrona mentre si trasforma». Pseud.-Demetr., *de elocutione* 189 (*Rhet. Graec.* III 303,23 s.); anche Philo, *leg.Gai.*95: ὁπότε δόξειεν αὐτῷ, τὰ μὲν ἀπετίθετο, εἰς δὲ Ἀπόλλωνα μετεμορφοῦτο καὶ μετεσκευάζετο, Ermes, «a suo piacimento, deponeva questo aspetto e si trasformava in Apollo»; *vit. Mos.* 1,57 (a proposito del trapasso allo stato di estasi, che provoca timore): λέγων ἅμα ἐνεθουσία μεταμορφούμενος εἰς προφήτην, «mentre parlava, era preso da un impeto divino e si trasformava in profeta»; *Diogn.*2,3 (a proposito degli idoli): οὐ πρὶν ἢ ταῖς τέχναις τούτων εἰς τὴν μορφὴν τούτων ἐκτυπωθῆναι ἦν ἕκαστον αὐτῶν ἑκάστῳ εἰκάζειν μεταμορφωμένον; «prima che dalle arti di costoro fossero foggiati in tali forme, non era ciascuno di essi capace di

*geliums*² (1933) 275 s.; M. GOGUEL, *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif* (1933) 317 ss.; A. PLUMMER (ICC); LIETZMANN, *Kor.*; BACHMANN, *Kommentar* II; WINDISCH, *2 Kor.*; H. D. WENDLAND (N. T. Deutsch 7³, 1937), a *2 Cor.*3,18; ZAHN, *Röm.*; LIETZMANN, *Röm.*; W. SANDAY-C. HEADLAM (ICC); TH. HAERING, *Der Römerbrief des Apostels Paulus* (1926); SCHLATTER, *Röm.*; P. ALTHAUS (N. T. Deutsch 6), a *Rom.*12,2; P. FEINE, *Theologie des N.T.*⁶ (1934) 243.

[1] I LXX, in cui non appare μεταμορφόω, dicono in ψ 33,1: ἠλλοίωσεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. T.M.: *bešannôtô et-ṭa'mô.*

[2] Cfr. anche Eustath. Thess., *comm. in Od.*, p. 1799,30 ss.

ricevere quella forma che fosse piaciuta all'artista?»; Preisendanz, *Zaub.* XII 581 s.: ὁ μεταμορφούμενος ἐν ταῖς ὁράσεσιν, Αἰὼν Αἰῶνος, «Eone d'Eone, che si trasforma agli occhi» del contemplante).

Ma si trovano anche frasi in cui il verbo viene riferito a una trasformazione interiore, invisibile; ad es. Philo, *spec.leg.*4,147: τὸν αὐτὸν μὲν τρόπον κἂν τῇ βασιλίδι τῶν ἀρετῶν, εὐσεβείᾳ, προσθῇ τις ὁτιοῦν μικρὸν ἢ μέγα ἢ τοὐναντίον ἀφέλῃ, καθ' ἑκάτερον ἐπαλλάξει καὶ μεταμορφώσει τὸ εἶδος, «allo stesso modo, se uno aggiunge o al contrario toglie o poco o molto alla pietà, la regina delle virtù, nell'un caso e nell'altro fa un cambiamento, anzi ne muta la forma»; *2 Reg.*3,18; *Rom.* 12,2; Clem.Al., *prot.*1,4,3 (I 5, O. Stählin), ove Gesù compare quale contrapposto allegorico di Orfeo, Arione, ecc.: καὶ πάντα ἄρα ταῦτα ⟨τὰ⟩ ἀγριώτατα θηρία καὶ τοὺς τοιούτους λίθους ἡ οὐράνιος ᾠδὴ αὐτὴ μετεμόρφωσεν εἰς ἀνθρώπους ἡμέρους, «tutte queste fiere tanto selvagge (cfr. *Mt.* 3,7) e siffatte pietre (cfr. *Mt.* 3,9) quel canto celeste trasformò in uomini mansueti». Il rapporto tra μεταμορφόω e → μετασχηματίζω corrisponde a quello che intercorre tra μορφή e σχῆμα (→ coll. 482 ss.) Nel primo caso il cambiamento si riferisce all'apparenza in quanto tale, nel secondo ai suoi caratteri esteriori[3], là al tutto, qui a una parte, là al *quid*, qui al *quale*; μεταμορφοῦσθαι è in certo qual modo *diventare qualcosa d'altro*, μετασχηματίζεσθαι *diventare diverso*[4]. Ma in pratica la differenza sostanziale fra i due verbi non viene osservata, come non lo è per i sostantivi da cui derivano[5].

B. DATI STORICO-RELIGIOSI

La credenza in dèi e spiriti che si trasformano e possono mostrare anche ad altri esseri la loro capacità di trasformarsi, è diffusa tra le religioni[6]. Un grandissimo numero di miti e saghe di trasformazioni lo attesta, specialmente nel mondo ellenistico-romano[7], in cui le metamorfosi sono diventate un genere letterario (Ovidio, Apuleio, Pseud. Luc., *asin.*, ecc.)[8]. Domina sempre il motivo degli dèi che, per avvicinarsi agli uomini, si mutano in una figura terrena percepibile dai sensi (→ coll. 491 ss.)[9]. Viceversa nell'apocalittica e

---

[3] Ad es. Plut., *adul.*7 (II 52b): (l'adulatore) ὥσπερ τὸ μετεωρώμενον ὕδωρ περιρρέων ἀεὶ καὶ μετασχηματιζόμενος τοῖς ὑποδεχομένοις; ma *ibid.* (II 52d): ἅπαντας (= quanti sino allora avevano diguazzato nella filosofia) ὥσπερ ἐν Κίρκης μεταμορφωθέντας ἀμουσίᾳ καὶ λήθῃ καὶ συηνίᾳ κατέσχε.

[4] Cfr. CREMER-KÖGEL 468. Anche DIBELIUS, *Phil.*[3], a 3,21; ZAHN, *Röm.*, a 12,2.

[5] Cfr. con questa limitazione TRENCH 174 ss.

[6] Vedi CHANT. DE LA SAUSSAYE[4], indice, *s.v.* 'Verwandlung', 'Metamorphose'.

[7] Vedi O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II (1906), indice *s.v.* 'Verwandlung'.

[8] Cfr. W. v. CHRIST-W. SCHMID, *Geschichte der griechischen Literatur* II 1 [6](1920) 115. 168 ecc.; M. SCHANZ-C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur* II[4] (1935) 235 s., ecc.

[9] Sull'antica critica cristiana a queste metamorfosi di dèi cfr., ad es., Aristid., *apol.*8,2; 9,6 s.; Tat., *or. Graec.*10,1; ma già *asc.Is.*3,13 intende anche l'umanizzazione di Cristo come trasformazione (vedi P.Amh.1, p. 10: [ἡ] ἐξέλευσις [τοῦ ἀγα]πητοῦ ἐκ [τοῦ ἑβδ]όμου οὐρα[νοῦ καὶ ἡ] μεταμόρφωσις αὐτοῦ, καὶ ἡ κατάβασις αὐτοῦ, καὶ ἡ ἰδέα ἣν δεῖ αὐτὸν μεταμορφωθῆναι ἐν εἴδει ἀνθρώπου). In apocrifi seriori interviene nuovamente, nel corso di cristofanie, il motivo della trasformazione; ad es. *act. Andr. et Matth.*17 (p. 85,6 s., BONNET): μετεμόρφωσεν ... ἑαυτὸν ὥσπερ πρῳρεὺς ἐν τῷ πλοίῳ. Sulla trasformazione del rivelatore in Herm., *vis.*5,4 (ἠλλοιώθη ἡ ἰδέα αὐτοῦ) vedi DIBELIUS, *Herm.*, *ad l.*

nella mistica l'idea della trasformazione serve a rappresentare il trapasso di uomini dall'aspetto terreno a quello ultraterreno. Per l'apocalittica giudaica un portentoso mutamento della figura fa parte dei doni escatologici che i beati ricevono dopo la risurrezione; *Bar.syr.* 51,3: «L'aspetto dei loro volti verrà trasformato in radiosa bellezza»; 5: «Essi verranno mutati ... nello splendore degli angeli»; 10: Saranno simili agli angeli e pari alle stelle e saranno trasformati in qualsiasi figura essi vogliano, dalla bellezza alla magnificenza e dalla luce allo splendore della gloria»; 12: «Ma allora la gloria sarà nei giusti maggiore che negli angeli»[10]. Nelle religioni misteriche ellenistiche la trasformazione (μεταμόρφωσις, *transfigurari, reformari*) è un'idea parallela a quella della rinascita[11] o della divinizzazione[12]. Essere trasformati in un essere uguale a Dio è la grande meta che il miste, progredendo da un ordine all'altro, mira a raggiungere attraverso la visione della divinità. Nella iniziazione a Iside Apul., *met.*11,23 s., dove la visione del miste, passando attraverso il regno dei morti e il mondo degli elementi, giunge al regno luminoso degli dèi del cielo, dodici volte si verifica, mediante riti simbolici, un cambiamento della figura, dopo di che si avrà l'adorazione, da parte della comunità, di colui che è diventato dio. Il consacrato vive successivamente ciò che è accaduto alla stessa divinità (30: *Osiris... reformatus*). La trasformazione significa liberazione del corpo dai vincoli della natura materiale, trasfigurazione corporea (Apul., *met.*11,29: *illustrari*; Corp. Herm.13,3) [I 240, Scott.]: ὁρῶ[ν] τι(ν') ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον ἰδέαν γεγενημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ, καὶ ἐμαυτὸν (δι)εξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα· καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρίν, ἀλλ' (ἀν)εγεννήθην ἐν νῷ, «vedendo in me stesso un'idea immateriale prodotta dalla misericordia di Dio, sono uscito da me stesso per entrare in un corpo immortale; ed ora non sono più quel che ero, ma sono stato (ri)generato nell'Intelletto»; cfr. 13,14[13]; 10,6 [I 190 Scott]: πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος ἀτρεμεῖ· περιλάμψαν δὲ [πάντα] τὸν νοῦν, [καὶ] τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλαμβ(άν)ει καὶ ἀνέλκει διὰ τοῦ σώματος, καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν μεταβάλλει, «perdendo coscienza d'ogni sensazione o movimento corporeo, resta in riposo, e avendo avvolto tutto l'intelletto nella sua luce, afferra anche l'anima e la conduce attraverso il corpo e trasforma tutto l'uomo in Essenza»; cfr. 4,11 b ecc., inoltre Zosimo [Berthelot 108,17 s.]: ἕως ἂν ἔμαθον μετασωματούμενος πνεῦμα γενέσθαι, «fin-

[10] Per singoli tratti, specialmente dell'aspetto della δόξα, cfr. *Dan.*12,3; *Hen.aeth.*38,4; 104, 2; *4 Esdr.*7,97; anche in Ex.34,29, parlando di Mosè dopo l'incontro con Dio sul Sinai, i LXX dicono: δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ. Per l'idea in complesso vedi ancora l'ampia illustrazione in *Jalkut Shim'oni, Bereshit* 20 (WEBER 345 s.). Il rovescio dell'immagine della trasformazione escatologica è accennato in *Bar.syr.*51,1 s. 5: «Gli uni e gli altri vengono trasformati: questi nello splendore degli angeli e quelli svaniranno sempre più in apparizioni raccapriccianti e in immagini spettrali». Vedi inoltre l'idea della trasformazione (ἀλλάσσω → I, col. 675) del cielo e dei corpi celesti nel giudizio finale, in *Ps.*102,27 (*Hebr.*1,12; *Barn.*15,5); *ass.Mos.* 10,5 ecc.; il termine 'trasformazione' è usato anche per dire l'attesa della salvezza e del giudizio finali.

[11] ἀναγεννᾶσθαι (*renasci*) → II, coll. 417 ss.; cfr. col. 408. παλιγγενεσία → II, col. 456.

[12] Vedi la dimostrazione in REITZENSTEIN, *Hell. Myst.* 262 ss. Vedi anche W. BOUSSET, *Kyrios Christos*[2] (1921) 165 ss.

[13] Vedi anche DEISSNER, *Paulus und die Mystik seiner Zeit* (→ nota bibliogr.) 68 s.

ché non avessi appreso d'essere divenuto, per trasformazione, spirito». La trasformazione è anche spirituale cambiamento dell'essere; cfr. Sen., *ep.*6, 1 s.: *intelligo... non emendari me tantum, sed transfigurari. nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse, quod mutandum sit ... et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt ... cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei*; 94,48: *qui didicit et facienda ac vitanda percepit, nondum sapiens est, nisi in ea quae didicit animus eius transfiguratus est.* La credenza della pietà misterica nella trasformazione torna assai di frequente nella letteratura magica ellenistica, dove è esaltata al massimo la capacità di trasformazione degli dèi, e l'uomo può, attraverso una trasformazione magica, pervenire in figura divina ad assumere modi e forze divine; ad es. Preisendanz, *Zaub.* XIII 270 ss.: σὲ μόνον ἐπικαλοῦμαι, τὸν μόνον ἐν κόσμῳ διατάξαντα θεοῖς καὶ ἀνθρώποις, τὸν ἑαυτὸν ἀλλάξαντα μορφαῖς ἁγίαις καὶ ἐκ μὴ ὄντων εἶναι ποιήσαντα καὶ ἐξ ὄντων μὴ εἶναι, Θαὺθ ἅγιος..., «invoco te solo, che sei l'unico nel mondo ad impartire ordini a dèi e ad uomini, che muti le tue sacre forme e fai essere ciò che non è e non essere ciò che è, Tauth santo...»[14]. *Ibid.* 70 s.: ὁ μεταμορφούμενος εἰς πάντας, ἀόρατος εἶ Αἰὼν Αἰῶνος, Eone d'Eone, che ti trasformi in tutti, sei invisibile»; *ibid.*581 s. → col. 493; Preisendanz, *Zaub.* VIII 8 s. → coll. 493 s.; *test. Sal.*2,3 (parole di uno spirito): εἰμὶ δὲ καὶ ὑπνωτικὸν εἰς τρεῖς μορφὰς μεταβαλλόμενος; *ibid.* 16,2,4; Preisendanz, *Zaub.* V 416 ss. (→ col. 494); I 117 s. (→ col. 519); IV 215 ss. (→ col. 494); grazie all'unione con la santa figura della divinità, l'incantatore è in possesso di una natura pari a quella divina; Preisendanz, *Zaub.* VII 560 ss. (→ col. 493): l'azione magica fa sì che l'anima umana riproduca l'immortale figura di Dio.

C. μεταμορφοῦσθαι NEL N.T.

L'esempio di una trasformazione sensibile è offerto nel N. T. dalla pericope sinottica della trasfigurazione di Gesù in *Mc.*9,2 = *Mt.*17,2: μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, «si trasfigurò davanti a loro»[15]. Il portento del mutamento dalla figura terrestre in quella ultraterrena, che è caratterizzato dal bianco luminoso degli abiti (in Matteo e Luca anche dallo splendore luminoso del volto), non ha nulla a che fare con la metamorfosi nel senso ellenistico (→ coll. 523 s.), ma richiama il contesto delle idee apocalittiche (→ col. 523; v. anche *Apoc.*1,14 s.; *Bar. syr.*30,4)[16]. Ciò che è promesso ai giusti per il nuovo eone (cfr. anche *1 Cor.*15,51 s.), Gesù lo sperimenta già nel presente, ma non come uno tra molti, bensì come l'incaricato di una missione unica. Il fatto che agli occhi dei discepoli più fidati la sembianza umana di Gesù per

[14] Cfr. REITZENSTEIN, *Poim.*22, n. 2 e 256 s.

[15] *Lc.*9,29: ἐγένετο... τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον (P45 e altri: + καὶ ἠλλοιώθη); sul fatto → II, col. 1387. Per gli evangelisti l'avvenimento non è una 'visione' (v. anche R. HARTSTOCK, *Die Visionsberichte in den synoptischen Evangelien*, in Festgabe für J. Kaftan [1920] 133 s.).

[16] Così anche LOHMEYER, *Mk.*, *ad l.* (contro: ZNW 21 [1922] 204 ss.).

qualche momento si muti in quella di un essere celeste, è anticipazione e garanzia di una realtà escatologica[17]. Gesù è rivelato ai discepoli come il Figlio dell'uomo della speranza finale di salvezza (ὁ → υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Essi debbono sapere che il suo cammino attraverso i dolori e la morte (*Mc.*8,31) ha come meta la gloria di colui che segnerà il compimento del mondo (vedi *Mc.*8,38 s. par.)[18].

In Paolo l'idea della trasformazione si trova nei due passi di *2 Cor.*3,18 e *Rom.* 12,2, ed è in relazione con un fatto invisibile, che avviene o ha inizio nei cristiani già durante la loro vita in questo eone. In *2 Cor.* 3,18, concludendo la dimostrazione della superiorità della nuova διαθήκη, di cui dono e contrassegno è lo Spirito, egli contrappone al comportamento giudaico (vv. 13 ss.: il velo [κάλυμμα], che nasconde la gloria [δόξα]) quello cristiano: ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος, «noi tutti, che a viso scoperto riflettiamo la gloria del Signore, siamo trasformati nella stessa immagine, di gloria in gloria, come opera dello Spirito del Signore». I cristiani, ai quali è donata dallo Spirito la libera visione del corpo celeste del Signore, sperimentano proprio in questa visione un'incessante e progressiva trasformazione nell'immagine[19] di colui, la cui gloria essi vedono; e quegli che opera la trasformazione è lo stesso Signore che è presente e operante mediante lo Spirito. Trasformazione mediante visione, trasformazione nella contemplata immagine di Dio, trasformazione come processo che continuamente si compie nei giusti, sono concezioni che lasciano chiaramente intravvedere i contatti di Paolo con la mistica ellenistica (→ coll. 523 ss.). Ma di fatto Paolo è ben lontano dalla spiritualità misterica. L'uomo da sé non può far nulla per apportare il mutamento decisivo; è a partire da Cristo che ha luogo la trasformazione dei cristiani. Non vi è visione di Dio per mezzo della frequente ripetizione di un rituale *opus operatum*: è per mezzo dello Spirito che i cristiani contemplano la δόξα di Cristo (→ III, coll. 994 s.). Non vi è divinizzazione mistica: la trasformazione nell'immagine di Cristo

[17] Un'imitazione dell'avvenimento si ha, ad es., in *act.Phil.*60. Cfr. *ibid.*144.

[18] Pensare alla δόξα del Messia preesistente dell'apocalittica (cfr. J. B. BERNARDIN, *The Transfiguration*: JBL 52 [1933] 181 ss.) o equiparare l''altra figura' di Gesù alla μορφὴ θεοῦ, che secondo *Phil.*2,6 era propria del Cristo preesistente (→ col. 504; cfr. KLOSTERMANN, *Mk.*[3], *ad l.*) equivale a svalutare il carattere escatologico dei tratti con cui viene illustrata la trasfigurazione e l'orientamento puramente escatologico escatologico dell'intera pericope di *Mc.*9,2-8 par.

[19] Sull'accusativo τὴν αὐτὴν εἰκόνα collegato con μεταμορφούμεθα, cfr. KÜHNER-BLASS-GERTH § 597,2c; BL.-DEBR.[6] § 159,4.

(cfr. anche *Rom.* 8,29) è riacquisizione dell'immagine di Dio secondo cui l'uomo fu creato (→ III, col. 183) e mantiene la caratteristica distanza biblica tra l'uomo e Dio. Qui nessun diritto aristocratico, riservato al miste, a una speciale esperienza di Dio: tutti i cristiani possono partecipare al prodigio della trasformazione. Soprattutto, ciò che Paolo intende per trasformazione non è un evento immanente e mistico a se stante, ma un processo in cui la realtà salvifica trascendente ed escatologica opera in modo determinante nella vita terrena dei cristiani. Alla maniera dell'apocalittica (→ coll. 522 s.) Paolo ha espresso la speranza nella trasformazione del corpo alla fine dei tempi (*1 Cor.* 15,44 ss. 51 s.; *Phil.* 3,2, → μετασχηματίζω); ma nello stesso tempo ha avuto la certezza che con Cristo è già cominciato il nuovo eone (→ IV, coll. 1349 ss.), che già oggi i cristiani possiedono lo Spirito come primizia (ἀπαρχή) e come caparra (ἀρραβών) della salvezza escatologica. In virtù della presenza del → πνεῦμα, in cui è presente lo stesso Signore glorioso (vv. 17 s.), incomincia fin d'ora la trasformazione che plasma i cristiani dall'interno – ma non solo interiormente [20] – secondo l'immagine del Signore; vale a dire che li rende partecipi della δόξα (→ III, coll. 994 s.). Ma così rimane la tensione fra il 'già' e il 'non ancora': ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν (→ II, col. 1394). L'idea della trasformazione, passando dall'indicativo all'imperativo, in *Rom.* 12,2 è posta in tutta evidenza nella luce della dottrina dei due eoni (→ I, coll. 551 ss.): μὴ → συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε [21] τῇ ἀνακαινώσει (→ IV, coll. 1360 s.) τοῦ → νοός, «non conformatevi a questo eone, ma trasformatevi mediante il rinnovamento della coscienza». I cristiani, in quanto redenti da Cristo, non stanno più in questo eone, ma in quello futuro (*Gal.* 1,4). Perciò nel loro atteggiamento non possono adeguarsi alle forme in cui si configura la vita di questo eone, ma soltanto alla forma di vita del tutto diversa dell'eone futuro [22]. Ma questa forma di vita non se la danno da sé; vengono invece mutati in essa, grazie al rinnovamento della mente e della volontà per mezzo del πνεῦμα (→ coll. 527 ss.; 529; IV, coll. 1361 ss.). Nell'esigenza paradossale di mutar forma (μεταμορφοῦσθε) [23] si sente l'eco dell'appello di Gesù alla conversione (→ μετανοέω, μετάνοια); essa mira a richiamare i cri-

[20] Cfr. H. F. WEBER, *«Eschatologie» und «Mystik» im N.T.* (1930) 81 ss.

[21] I testi di P[46], Orig., B, lat., syr., garantiscono che l'imperativo è originario.

[22] Sulla chiara accentuazione del contrasto tra συσχηματίζεσθαι e μεταμορφοῦσθαι vedi Chrys., *hom. in Rom.* 20, *ad l.* (MPG 60, 597 s.). Cfr. anche J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*[4] (rist. 1927) 130 s.; TRENCH 174 s.; ZAHN, *Röm.*, *ad l.*; A. PALLIS, *To the Romans* (1920) 133; M. J. LAGRANGE, *Saint Paul, Épître aux Romains*[4] (1931), *ad l.*

[23] Cfr. BL.-DEBR.[6] § 314.

stiani alla responsabilità di rendere e di mantenere operante il cambiamento già avvenuto, ha come fine la vita nuova da vivere come dovere nella moralità pneumatica[24]: «siate ciò che già siete».

J. Behm

† μόσχος

Termine generale e corrente per dire *vitello, manzo, torello*. Si trova su terreno classico ed ellenistico, quindi anche in iscrizioni e papiri. Nei LXX è assai frequente come traduzione di varie espressioni ebraiche, specialmente di *bāqār, 'ēgel, par, šôr*. Come nella letteratura greca (Omero), così anche nelle parti narrative dell'A.T. si fa distinzione tra gli animali grossi del gregge e quelli piccoli (LXX: πρόβατα καὶ μόσχοι). Così il manzo compare nell'elenco degli animali posseduti dai patriarchi (*Gen*.12,16; 20,14; 21,27; 24,35), soprattutto però figura come vittima da offrire in sacrificio, specie nelle varie prescrizioni di espiazione (περὶ τῆς ἁμαρτίας: *Ex*.20,24; 29,10-14; *Lev*.4,3 ss.; 8,2 ss.; 16,3 ss.). Degni d'attenzione sono gli accurati preparativi del gran giorno dell'espiazione, tra i quali figura la mattazione di un manzo, fatta per riconciliare il sommo sacerdote e la sua casa con Dio (*Lev*.16,3 ss.; *Jomà* 3,8; 4, 2; 5,3-5; 6,7). Nella tradizione tardiva (*Deut*. 9,16.21; *Neem*. 9,18) non ci si stanca di richiamare l'episodio del vitello d'oro (μόσχος χωνευτός, «vitello fuso», *Ex*. 32,4), esempio del peccato di Israele e della misericordia di Dio nelle età antiche. Nella visione del trono che si muove in cielo (*Ez*.1,4 ss.) si ricordano quattro misteriosi «esseri viventi» (*ḥajjâ*, LXX: ζῷον) con quattro facce e quattro ali ciascuno; le quattro facce sono di uomo, di leone, di toro e di aquila. Rispetto ai geni assiro-babilonesi, come pure alla ripresa del quadro in *Apoc*.4,7-8, il testo di Ezechiele ha in proprio l'attribuzione di quattro facce a ognuno dei guardiani[1]. Con μόσχος merita attenzione, sia nei LXX che

[24] Cfr. Lietzmann, *Röm*., *excursus* a *Rom*.6, 4; P. Althaus (N.T. Deutsch), *excursus*: 'Das neue Leben als Wirklichkeit und Aufgabe', a *Rom*.6,1-14.

μόσχος

[1] A. Jeremias, *Das A.T. im Lichte des Alten Orients* (1930) 699 ss., ritiene che nel testo la indicazione di quattro esseri con quattro teste ciascuno sia dovuta a un malinteso. Ciascuno, invece, avrebbe una sola testa: di toro, di leone, di aquila e di uomo. Si tratta, secondo lui, dei guardiani posti da Dio ai quattro angoli del mondo. Si suppone che questo quadro abbia un'origine astrale-mitologica, per cui le quattro figure corrisponderebbero ad altrettante costellazioni dello zodiaco: il toro all'aprile (primavera), il leone al luglio (estate), lo scorpione all'ottobre (autunno), l'acquario al gennaio (inverno). Ma va detto che nel tardo giudaismo e nel cristianesimo primitivo questi quattro guardiani appaiono come potenze angeliche; cfr. i «quattro volti», Michele, Raffaele, Gabriele e Fanuele, in *Hen*. 40,1-10. Cfr. *Cant.r*. a 3,10 (verso la fine): R. Berechja e R. Bun han detto, in nome di R. Abbahu: Vi sono quattro creature maestose: l'aquila fra gli uccelli, il toro fra gli animali domestici, il leone fra le fiere e poi l'uomo, che è la più alta di tutte; tutte le ha prese Iddio e le ha seppellite nel trono della gloria, com'è detto nel *Ps*.103, 19: «L'Eterno ha eretto il suo trono nei cieli»,

nel N.T., ταῦρος, che è usato in maniera simile (cfr. l'accostamento ταῦροι καὶ τράγοι, «tori e capri», *Deut.* 32,14; *Is.* 1,11; *Hebr.* 9,13; 10,4)[2]. Nelle visioni di Enoc compaiono tori bianchi, neri e rossi, ma quello che vien messo in particolare evidenza è un «toro bianco»; cfr. 85,3: «Venne un toro dalla terra, e il toro era bianco»; 85,9: «Nel mio sogno vidi come quel toro bianco parimenti cresceva e diventava un toro immane. Da lui sorsero molti tori bianchi, pari a lui»; 89,1: «Uno di quei quattro andò dal toro bianco e lo istruì in segreto; al che il toro tremò. Era nato come toro, ma ora divenne uomo; si tagliò una grande barca e vi prese dimora; con lui, sulla barca, presero posto altri tre tori e vi vennero coperti»[3].

La parabola di *Lc.* 15,11-32 parla del «vitello ingrassato», che viene ucciso per far festa al figliol prodigo (μόσχος σιτευτός, *Lc.* 15,23.27.30; *Iud.* 6,25 [cod. A]; Ιερ.26,21, LXX). *Hebr.* 9,12 ricorda il sangue «di capri e vitelli» (τράγων καὶ μόσχων) come sacrificio del gran giorno dell'espiazione, e in 9,19, a proposito del sacrificio per la conclusione del patto del Sinai (cfr. *Ex.* 24,3 ss.) vengono ricordati gli stessi animali, sia pure in ordine inverso (τῶν μόσχων καὶ τῶν τράγων). In egual contesto (*Hebr.* 9,13) si menziona il sangue di «capri e tori» (τράγων καὶ ταύρων), che poi ricorrono ancora in 10,4, di nuovo in ordine inverso (ταύρων καὶ τράγων), nel sacrificio di espiazione del patto antico. Queste variazioni formali sono una finezza stilistica della Lettera agli Ebrei; ma l'interpretazione che essa dà è legata al ricordo di *Is.* 1,11 (αἷμα ταύρων καὶ τράγων οὐ βούλομαι»[4]. ταῦρος è più preciso di μόσχος, poiché per il sacrificio si prendono soltanto i maschi. La grande scena apocalittica di *Apoc.* 4 (v. 7: τὸ δεύτερον ζῷον ὅμοιον μόσχῳ) si richiama manifestamente a *Ez.* 1,4 ss.; 10,1 ss., ma obbedisce a una concezione che si stacca dai presupposti veterotestamentari. I cherubini dell'Apocalisse non appartengono direttamente al trono di Dio – mobile o fisso che esso sia – ma stanno davanti ad esso in una posizione in

---

cioè al di sopra di tutte le altezze, donde puoi vedere che egli domina tutte le cose (STRACK-BILLERBECK III 799). Cfr. anche il parall. *Midr. Ps.* 103,16, al v. 19; *Tanḥ. bšlḥ* 14 (31a BUBER); *Ex. r.* 23 a 15,1, e ancora PRE 4, in STRACK-BILLERBECK 799, con la descrizione dei quattro esseri viventi, identici ai cherubini, che si ricollega a Ezechiele (*Ez.* 10,20); qui i cherubini vengono espressamente distinti dai serafini. Che l'interpretazione di A. JEREMIAS, col richiamo alle quattro figure dello zodiaco, si possa tirare in ballo a proposito di Ezechiele e dell'Apocalisse, appare dubbio.

[2] μόσχος ricorre anche accanto a βοῦς o a κριός: *Prov.* 14,4, LXX: βοῦς, Simm.: μόσχος (*šôr*). *Is.* 27,10, LXX: altro termine; Simmaco: μόσχος (*'ēgel*). 34,7, LXX: καὶ οἱ κριοὶ καὶ οἱ ταῦροι, Aquila: καὶ δαμάλεις μετὰ δυναστῶν, Simm.: καὶ μόσχοι μετὰ κραταιῶν, Teodoz.: καὶ ταῦροι μετὰ ἰσχυρῶν (*ûfārîm 'im-'abbîrîm*). *Ier.* 50(27),11, LXX: βοΐδια, Aquila: μόσχοι (*'eglâ*). [BERTRAM].

[3] Il toro bianco (il bianco è il colore dell'innocenza e dell'onestà) in *Hen.* 85,3 indica Adamo, in 85,9 Set, in 89,1 Noè. Cfr. KAUTZSCH, *Apokr. u. Pseudep.* II 289 s.; R. H. CHARLES, *The Apocryphs and Pseudepigraphs of the O. T.* II (1913) 250 s.

[4] F. BLEEK II 2 (1840) 542.

qualche modo indipendente. Ogni cherubino appare come un vivente (ζῷον) di un tipo preciso, e anche la successione delle figure (leone, vitello, uomo, aquila) è mutata rispetto a Ezechiele. Nell'ulteriore descrizione della figura e dell'inno si riprendono i tratti dei serafini di *Is.* 6,1-3 (*Apoc.* 4,8)[5]. Siamo dunque in presenza di speciali potenze angeliche, testimoni della presenza di Dio nel mondo visibile, e non si può punto pensarli come esseri che rappresentino innanzi a Dio la creazione e la storia. Nella Chiesa antica questi quattro guardiani vennero ulteriormente interpretati in riferimento ai quattro evangelisti, seppure non sempre nella stessa successione[6]. Diversi e tra loro in rapporto, quali sono, questi cherubini rappresentano la perfetta santità e gloria di Dio. «L'intelligenza dell'uomo, la forza aggressiva del leone, la vigoria con cui il toro porta e trascina, la vista acuta dell'aquila e la forza con cui vola: tutto ciò è spartito tra di essi eppure riunito in azione armonica» (Zahn, *Apk.* I 326). Il quadro nel suo insieme ha anche questo di caratteristico: che va oltre le singole raffigurazioni dell'A.T. (*Ez.* 1,4 ss.; 10,12; *Is.* 6,1-3) e che i motivi marginali vi appaiono più semplici e genuini.

Dopo l'età apostolica, *1 Clem.* 52 cita vari passi dei salmi (7,18 69,32; 50,14 s.; 51,19) per dimostrare che Dio non ha assolutamente bisogno di nulla, ma che nondimeno accetta la retta professione di fede (ἐξομολογεῖσθαι) dell'uomo. Questa professione gli è gradita più di un vitello (ὑπὲρ μόσχον νέον), al quale crescono corna e zoccoli (*Ps.* 69,32). Per comprendere questo ἐξομολογεῖσθαι, è necessario tener conto di tutto il contenuto delle citazioni dei salmi (εὐφραίνεσθαι, ἐπικαλεῖσθαι, δοξάζειν = θυσία αἰνέσεως, εὐχαί, πνεῦμα συντετριμμένον. Questo nuovo sacrificio val più dell'offerta di un toro. *Barn.* 8,1 ss. cerca di utilizzare in senso cristologico e allegorico l'uccisione della vacca rossa di *Num.* 19, tanto più che la menzione appunto di questo precetto dell'espiazione in *Hebr.* 9,13 (σποδὸς δαμάλεως, «cenere d'una giovenca») sembrava avere una speciale importanza[7]. Secondo la 'semplice' spiegazione della Lettera di Barnaba ogni tratto

[5] I quattro esseri viventi portano all'intorno sei ali ciascuno – un particolare che ricorda *Is.* 6,1-3 – mentre in Ezechiele ne hanno soltanto quattro. Cfr. anche le rappresentazioni di angeli nell'apocalittica; *Hen.* 39,12: «A te rendon lode quelli che non dormono mai; essi stanno innanzi alla tua maestà, ti lodano, ti celebrano e ti esaltano con le parole: 'Santo, santo, santo è il Signore degli spiriti; egli riempie di spiriti la terra'»; *Hen.* 71,7: «all'intorno stavano serafini, cherubini e ofanim; questi son coloro che non dormono mai, che sorvegliano il trono della sua gloria».

[6] Secondo Iren., *haer.* 3,11,8 i quattro cherubini sono riferiti agli evangelisti (a Giovanni il leone, a Luca il toro, a Matteo l'uomo, a Marco l'aquila), e anche il numero 4 ha misteriosi rapporti cristologici e storico-salvifici. Marco e Giovanni sono collegati ora con il leone, ora con l'aquila; ma questa diversità dipende dal variare del posto dei vangeli nel canone (cfr. TH. ZAHN, *Forschungen z. Gesch. d. nt. Kanons und der altkirchlichen Lit.* II [1883] 257-275; ID., *Kanon* II 364-375).

[7] Sulla cenere della vacca rossa nel giudaismo rabbinico, cfr. *Num.r.* 19,4 a 19,2, dove tra

del precetto dell'A.T. (gli uomini che sacrificano, i ragazzi che aspergono, la lana sul legno, l'issopo) si riflette nella storia di Gesù, sulla sua croce e nella predicazione degli apostoli. Il vitello che qui viene ucciso è Cristo stesso (ὁ μόσχος ὁ Ἰησοῦς ἐστιν, 8,2); come in *Hebr.* 9,12 s. μόσχος e ταῦρος, così qui (*Barn.* 8,1-2) stanno insieme μόσχος e δάμαλις, e questo è un segno che μόσχος può abbracciare gli altri due concetti.

O. MICHEL

† μῦθος

(→ἀλήθεια I, coll. 640 ss.; γενεαλογία II, coll. 393 ss.; → λόγος VI, coll. 199-380, specialmente coll. 209 ss.; 220-259; 284 ss.; → παραμυθέομαι).

SOMMARIO:

---

l'altro si legge la parola di R. Aha in nome di R. Hanina: «Nell'ora in cui Mosè salì sull'altura intese la voce del Santo – sia lodato – che colà stava seduto e si occupava della pericope della vacca rossa e pronunciò la halaka nel nome di colui che l'ha enunciata (dal quale essa proviene)». Dunque, già nel giudaismo vi erano svariate spiegazioni di questo capitolo (e la Lettera agli Ebrei non le accoglie). W. VISCHER, *Das Christuszeugnis des A.T.* 1[2] (1935) trova che in *Num.* 19 vi è un riferimento diretto a Cristo: «Quello che nella pericope della vacca rossa ci viene annunziato e che vien fissato mediante i sacramenti del battesimo e della cena è il vangelo» (278).

A. LA PROBLEMATICA DEL CONCETTO DI 'MITO'

La storia di μῦθος = *parola*, sia nell'ambito della stessa lingua greca sia quando viene usato come vocabolo straniero in altre lingue indeuropee, offre un significativo esempio del modo in cui un medesimo concetto può ora raggiungere un'altissima valorizzazione, ora venir fortemente svalutato. Specialmente come concetto religioso [1] es-

---

μῦθος

Per l'insieme:

CREMER-KÖGEL 739-741, anche 240 s. (*s.v.* γενεαλογία); B. LINDNER, in RE[3] VII 549, 4-47 *s. v.* 'Heidentum'; W. ALY in PAULY-W. XVI (1935) 1374-1411 *s.v.* 'Mythos'; E. A. GARDNER in ERE IX 117-121 *s.v.* 'Mythology'; P. TILLICH, O. RÜHLE e altri, in RGG[2] IV 363-394 art. 'Mythus und Mythologie'; W. BAUMGARTNER, H. GUNKEL, G. BERTRAM, in RGG[2] V 41-64, art. 'Sagen und Legenden'; L. WALK e P. SIMON, in Lex.Th.K.[2] VII (1935) 412-418 *s.v.* 'Mythologie'; K. EISLER: *Wörterbuch d. philosophischen Begriffe*[4] (1927) *s. v.* 'Mythus'; E. VON SCHMIDT, *Die Philosophie der Mythologie und Max Müller* (1880); K. TH. PREUSS, *Der religiöse Gehalt der Mythen* (1933); W. WUNDT, *Völkerpsychologie, Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, II vol.: *Mythus u. Religion* IV[4] (1926), V[3] (1923), VI[3] (1923), inoltre R. OTTO, *Mythus u. Religion in Wundts Völkerpsychologie*: ThR 13 (1910) 251 ss. 293 ss. = *Sünde u. Urschuld*, Aufsätze das Numinose betreffend[4] (1929) 213 ss.; E. KASSIRER, *Sprache und Mythus* = Studien der Bibliothek Warburg VI (1925); ID., *Philosophie der symbolischen Formen* II: *Das mythische Denken* (1925); A. JOLLES, *Einfache Formen. Legende / Sage / Mythe / Rätsel / Spruch / Kasus / Memorabile / Märchen / Witz* (1930) 91-125, J. e W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch* VI (1885) 2848 *s.v.* 'Mythe'.

Su A:

F. W. v. SCHELLING, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793); ID., *Philosophie d. Mythologie* (1842); ID., *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1842); A. ALLWOHN, *Der Mythos bei Schelling* (1927); G. DEKKER, *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung* (1930); J. v. GÖRRES, *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (1810); F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810 ss.; [3]1836 ss.); E. HOWALD, *Der Kampf um Creuzers Symbolik* (1926); C. F. BAUR, *Die Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums* (1824-25). J. J. BACHOFEN, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (1859; [2]1925); ID., *Der Mythus von Orient und Occident* (1926) con introduzione di A. BAEUMLER: *Bachofen, der Mythologe der Romantik* (p. XXV-CCXCIV); inoltre M. SCHRÖTER, *Mythus und Metaphysik bei Bachofen und Schelling*: Orient und Occident 10 (1932) 18-22; N. BERDJAJEW, *Der Sinn der Geschichte* (1925) 45 ss.; ID., *Die Philosophie*

des freien Geistes (1930) 88 ss.; A. ROSENBERG, *Der Mythus des 20. Jhdts* (1930); W. SCHLOZ-W. LAIBLIN, *Vom Sinn des Mythos* = Schriften der Deutschen Glaubensbewegung 7 (1936); contro: P. SIMON, *Mythos oder Religion* = Der Christ in der Zeit 7 [4](1935); A. W. MACHOLZ, *Die Sage und das Wort, der Gesetzescharakter des Mythos und die chr. Verkündigung*: ThBl 13 (1934) 161 ss.; R. FRICK, *Mythos u. Offenbarung*: Monatschrift für Pastoraltheologie 30 (1934) 224 ss.; P. TILLICH, in RGG [2]IV 363-370 *s.v.* 'Mythus, begrifflich und religionsgeschichtlich'.

Su B:

PASSOW, LIDDELL-SCOTT, PREUSCHEN-BAUER [2], *s.v.*; E. HOFMANN, *Qua ratione* ΕΠΟΣ, ΜΥΘΟΣ, ΑΙΝΟΣ, ΛΟΓΟΣ *et vocabula ab eisdem stirpibus derivata in antiquo Graecorum sermone... adhibita sint* (Diss. Göttingen 1923), specialmente 28-48; 31, n. 1 ulteriori indicazioni bibliografiche; J.H.H. SCHMIDT, *Synonymik der gr. Sprache* I (1876) 13 ss. Copioso materiale linguistico non ancora ordinato proveniente dagli studi preliminari compiuti dal Kopp, linguista di Erlangen, per un lessico di Aristotele, mi fu reso accessibile tramite mio padre O. Stählin, che mi fu prodigo di aiuti e indicazioni anche per altre questioni e al quale debbo un vivo ringraziamento.

Su C:

F. LÜBKER, art. 'Mythologie', in Reallexikon des klass. Altertums [8](1914); O. GRUPPE, *Gr. Mythologie u. Religionsgeschichte* (1906) 14 s. con altra bibliografia; ID., *Geschichte der klass. Mythologie und Religionsgeschichte* = Supplement z. Roscher (1921); M.P. NILSSON *History of Greek Religion* (1925); W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus* (1933) specialmente 11-46; E. BETHE, *Mythus, Sage, Märchen* (1905); L. RADERMACHER, *Mythus u. Sage bei den Griechen* (1938); E. HOWALD, *Mythus u. Tragödie* (1927); ID., *Die gr. Tragödie* (1930) 2 ss.; P. FRIEDLÄNDER, *Platon* I (1928) cap. 9: *Mythos* (199-241); K. REINHARDT, *Platons Mythen* (1927); W. WILLI, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie* (1925); H. W. THOMAS, ΕΠΕΚΕΙΝΑ, *Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons* (Diss. München 1938); A. NYGREN, *Eros und Agape* I (1930); E. ROHDE, *Der gr. Roman und seine Vorläufer*[3] (1914).

Su D:

H. GUNKEL, art. 'Mythus und Mythologie im A.T.' in RGG[2] IV 381-390; ID., art. 'Sagen und Legenden in Israel' *ibid.* V 49-60; ID., *Genesis*[4] (1917) *passim*; M. NOTH, *Die Historisierung des Mythus im A.T.*: Christentum und Wissenschaft 4 (1928) 265-272, 301-309; A. WEISER, *Glaube und Geschichte im A.T.* (1931) 23-32; R. KITTEL, *Die hell. Mysterienreligion und das A.T.* (1924), specialmente 67 ss.; J. BERGEL, *Mythologie der alten Hebräer* I. II (1882-83).

Su E:

WETTSTEIN II 701, a 2 *Petr.* 1,16; B. WEISS, *Die Briefe Pauli an Tim. u. Tit.*[7] (1902) 79, nota; 171, nota; J.E. BELSER, *Die Briefe des Apostels Paulus an Tim. und Tit.* (1907) 5 ss. 33; WOHLENBERG, *Past.* 24-49 e *ad l.*; DIBELIUS, *Past.* a *1 Tim.* 1,4 e *excursus* a *1 Tim.* 4,5: 1 c; W. LOCK in ICC (1924) XVII 8 s. e *ad l.*; SCHLATTER, *Past.* 33 s. 36.123.186 s.; F. SPITTA, *2 Petr.* (1885) *ad l.*; J. B. MAYOR (1907) a *2 Petr.* 1, 16 (103 con nota); C. BIGG in ICC [2](1910) a *2 Petr.* 1-16; WOHLENBERG, *Pt.*, *ad l.*; WINDISCH, *Kat.Br.* a *2 Petr.* 1,16; KNOPF, *Petr.*, *ad l.*; H. COLSON, *Myths and genealogies*: JThSt 19 (1917-18) 265-271; G. KITTEL, *Die* γενεαλογίαι *der Past.*: ZNW 20 (1921) 49 ss.; R. BULTMANN, art. 'Mythus und Mythologie im N.T.' in RGG[2] IV 390-394; J. M. ROBERTSON, *Christianity and Mythology* (1900), specialmente 181 ss., → n. 7; G. BERTRAM, art. 'Sagen und Legenden im N.T.' in RGG [2]V 60-64; ID., *N.T. und historische Methode* (1928).

Su F:

HARNACK, *Miss.* 31.33 ss. e *passim*; J. GEFFKEN, *Zwei gr. Apologeten* (1907); E. HATCH, *Griechentum und Christentum* (1892) specialmente 36 ss.; P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste chr. Exegese* = At.liche Abh. hsgg. v. J. NIKEL I 1/2 (1908); G. BORNKAMM, *Mythos und Legende in den apokr. Thomasakten* (1933).

Su G:

A. JEREMIAS, *Die Bdtg. des Mythos für die Dogmatik*, in Festschr. für L. Ihmels (1928) 236-257; ID., *Die Bdtg. des Mythos für das ap. Glaubensbekenntnis* = Religionswissenschaftliche Darstellungen für die Gegenwart, Heft 5 (1930).

[1] Si è molto trattato nella ricerca scientifica se originariamente 'mito' sia concetto pertinente

so è passato da un estremo all'altro, e talvolta anche in una medesima epoca storica – come al presente – la sua valutazione offre acuti contrasti.

È importante, per farne un esame, vedere prima di tutto quale rapporto con la verità e con la realtà storica si attribuisca al 'mito', e in secondo luogo quale valore si dia a tale verità e a tale realtà sul piano religioso.

a) Se per 'mito' si intende una *visione generale*[2] – come talvolta in Platone, nel tardo Schelling e nel moderno 'idealismo mitico'[3] – oppure l'*esposizione di una realtà* (→ n. 37) in senso eminente – come spesso ai nostri giorni[4] – allora il concetto può assurgere alla dignità di un altissimo valore religioso. Ciò perché «quando il naturale e il soprannaturale si incontrano, la vita può essere espressa solo in termini di 'mito', come ben sa Platone»[5]. Il mito viene così innalzato ad esprimere adeguatamente una rivelazione; prescindendo però spesso dalla storicità della cosa rivelata.

b) Una analoga alta valutazione del

---

alla religione, ma oggi, v. ad es. → HOWALD, si propende a vedere il mito in origine come poesia, in posizione di indifferenza nei riguardi della religione, dell'ethos e della verità; cfr. anche F. KAUFFMANN, *Zur Theorie des Mythos*: Arch. f. die gesamte Psychologie 46 (1924) 61 ss.

2 *Espressione concreta e personificata della visione d'insieme che ha del mondo interno ed esterno l'uomo di una determinata epoca storica* (→ SIMON: Lex.Th.K.² VII 412); *l'intimo nucleo spirituale, morale, filosofico, che stringe in unità una razza o un popolo* (O. GROS, *850 Worte «Mythus des XX. Jhdts»* [1938] 57). Così oggi viene definito il mito; l'idea di correlazione fra mito e nazionalità proviene da Nietzsche. Cfr. anche → EISLER, *l.c.*

3 → ALY (per l'antichità), → ALLWOHN (per Schelling), → WALK 412, cfr. → SIMON: Lex. Th.K. ²VII 414 s. (*Der Mythos in der Neuzeit*). Prima di tutto si trovano su questo piano le grandi concezioni del mito, peraltro fra loro molto diverse, di → BACHOFEN, NIETZSCHE, STEFAN GEORGE e di → A. ROSENBERG.

4 Cfr. ad es. F. A. SCHMID NOERR: Luthertum = NkZ NF 48 (1937) 82, ma specialmente il filosofo russo studioso di problemi religiosi → BERDJAJEW, per il quale *il mito è una realtà incomparabilmente superiore a ogni percezione*. Quanto tuttavia la nozione di questa realtà sia poliedrica, lo dimostra la sua proposizione (→ *Philosophie*, 90): «*il mito esprime sempre una realtà, ma la realtà del mito è simbolica*» (a proposito della storia del peccato originale), → b. Questa corrente, che considera il 'mito' come termine connotante una realtà metastorica di altissimo significato, si fa sentire anche nella teologia scientifica; ad es. nella teoria simbolico-realistica del mito, di TILLICH; cfr. *op.cit.*364: «Il mito è *il simbolo costruito con elementi della realtà per rappresentare ciò che nell'atto religioso è pensato come l'assoluto*». Molto diverso è il tentativo di E. BRUNNER, *Der Mittler* (1927, ²1930) 337-356, di introdurre il concetto di una 'mitologia cristiana'. A proposito della misura in cui tali tentativi possono sussistere nei riguardi del N.T. → G, particolarmente 4 (→ coll. 626 ss.).

5 R. NIEBUHR, *An Interpretation of Christian Ethics* (1937) 24 n. 1; cfr. ExpT 48 (1937) 212. MARTIN BUBER descrive il mito giudaico nel suo svolgersi attraverso i tempi e di conseguenza chiama l'evangelo «il massimo trionfo del mito» (*Die Chassidischen Bücher* [1928] 129). Esiste anche un modo assolutamente areligioso di intendere il mito – proprio nel suo significato corrente – come una realtà, quale lo espone O. GOLDBERG, *Die Wirklichkeit der Hebräer* I (1925); cfr. inoltre E. UNGER, *Das Problem der mythischen Realität* (1926). In base alla concezione del 'popolo allo stato puro' e delle energie vitali che lo animano collettivamente, i miti vengono intesi come una realtà che si può scientificamente riconoscere, e in questo senso gli avvenimenti biblici appaiono come un tipo particolare di mito. So-

mito si ha – tanto nell'età antica quanto nella moderna – ogniqualvolta esso, concepito come unità di forma e contenuto e inteso come simbolo, con l'ausilio dell'interpretazione allegorica (→ C 4) permette di risalire per ogni sistema di pensiero fino ai tempi primitivi.

c) Un decisivo passo avanti si ha quando ciò che non è storico si considera come caratteristica del mito ma, nel contempo, si rinuncia allo storico come valore religioso, e perciò si attribuisce al mito una portata religiosa, pur senza ricorrere alla spiegazione allegorica, come nella definizione di C. F. Nösgen[6]: «Ogni narrazione non storica, comunque si sia essa formata, nella quale una comunità religiosa riconosca una componente delle sue basi sacre, in quanto espressione assoluta delle sue istituzioni, dei suoi sentimenti e concetti, è un mito». In questo senso D. F. Strauss, senza negare l'esistenza storica di Gesù, ha potuto spiegare la storia del N.T. come un mito, cioè come il rivestimento leggendario di idee protocristiane, e conservare tuttavia ad essa un relativo valore religioso.

d) Ma quando il concetto di mito viene considerato in contrasto tanto con la realtà storica quanto con la verità in sé, e d'altra parte realtà e verità vengono riconosciute ambedue come essenziali per un'autentica rivelazione e come le uniche componenti capaci di stare alla base di una fede, allora il mito necessariamente cessa di essere un valore religioso. In questo caso o le narrazioni neotestamentarie vengono liquidate come «miti dell'evangelo», cioè come «inganno e menzogna»[7], oppure tra evangelo e mito viene tracciata una netta linea di demarcazione. Questa è la teoria del N.T., dove si pone di fronte da una parte il μῦθος, dall'altra la storia (*2 Petr.* 1,16: ἐπόπται) e la ἀλήθεια (*2 Tim.* 4,4; *Tit.* 1,14), e quindi si considera il μῦθος come inconciliabile con la οἰκονομία θεοῦ (*1 Tim.* 1,4) e la vera εὐσέβεια (*ibid.* 4,7) (→ E). La Chiesa cristiana, in quanto è autentica Chiesa, segue tale teoria, cioè reputa il mito come non vero e quindi religiosamente privo di valore (→ F).

B. L'EVOLUZIONE SEMANTICA

L'etimologia di μῦθος[8] è molto di-

---

lo che tutto ciò viene detto con questa perentoria riserva: che oggi con il popolo vero sono morti dappertutto anche gli dèi. Cfr. a questo proposito anche → JOLLES 122 s., sulla storia della Pulzella di Orléans intesa come mito.

[6] *Geschichte Jesu Christi* (=*Gesch. d. nt.lichen Offenbarung* I) (1891) 76; qui (75-84) si trova una confutazione – oggi in parte superata – di tutte le teorie relative ai miti neotestamentari (→ n. 7). La definizione addotta descrive fra l'altro la posizione basilare dell'induismo che si fonda su una mitologia profonda nel pensiero e oltremodo ricca, ma nello stesso tempo professa un'assoluta indifferenza di fronte alla storia (→ n. 182).

[7] Cfr. le teorie dei miti di J. M. ROBERTSON, *Die Evangelienmythen* (1910); A. DREWS, *Die Christusmythe* ²(1924); W. B. SMITH, *Der vorchristliche Jesus* (1906); S. LUBLINSKI, *Der urchr. Erdkreis u. sein Mythos*, 2 voll. (1910); altra bibliografia in H. WINDISCH, *Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu: die Christusmythe*: ThR NF 2 (1930) 207-252. Per tutte queste teorie è valida la 'definizione' di ROBERTSON, *op.cit.* 1: «Mito è solo il nome generico dato a una multiforme massa di errori contenuta nella tradizione». Di opposto parere sono, fra gli altri, J. WEISS, *Jesus von Nazareth – Mythus oder Geschichte?* (1910); J. LEIPOLDT, *Hat Jesus gelebt?* (1920); ID., *Vom Jesusbilde der Gegenwart* ²(1925) 190 ss. Affine è l'interpretazione del racconto evangelico come leggenda in G. BRANDES, *Die Jesus-Sage* (1925); TH. KAPPSTEIN, *Bibel u. Sage* (1913) 1-217 (*Sage, Mythus u. Legende in der Bibel*).

[8] Accanto al maschile μῦθος solo Esichio menziona un femminile μύθα (come forma dialet-

scussa. La derivazione da μύω, *chiudere* (particolarmente *gli occhi*), è da scartarsi in base al suo stesso contenuto[9]; quella da μυέω, *istruire, iniziare* (→ μυστήριον), va esclusa per motivi linguistico-formali. Né molto più soddisfa l'ipotesi di un collegamento con l'esclamazione μύ! (ad es. Aristoph. *eq.* 10), dalla quale il Prellwitz[10] e altri fanno derivare anche i due vocaboli sopracitati, pensando che da quell'originario lamento sarebbero nati termini indicanti tanto l'ammutolire (come μύω), quanto il farsi sentire, (come μῦθος). Più giustificato parrebbe il rifarsi a una radice *mēudh-*, *mudh-*, che ricorre in parecchie lingue indeuropee con significati diversi ma apparentati (*ricordarsi, aspirare, preoccupazione, cura di qualcosa*, ecc.) in particolare nello slavo *myslĭ*, *pensiero, riflessione.* Questa etimologia[11] porterebbe per μῦθος al significato fondamentale di *pensiero* e sarebbe effettivamente il punto di vista migliore per cogliere il cammino semantico del vocabolo.

Le tappe principali della storia semantica di μῦθος sono le seguenti.

1. L'ipotesi che il significato fondamentale di μῦθος sia *il pensiero*[12] è convalidata: a) dall'etimologia, b) da osservazioni analoghe nell'uso del verbo μυθέομαι[13]; c) dalla constatazione che – eccettuati due esempi di Euripide (*Med.*1082; *Hipp.*197), che di μῦθος fa un uso più frequente che non Eschilo e Sofocle – soltanto Omero offre numerosi passi con questo significato, soprattutto *Il.*1,545; 9,309: τὸν μῦθον ἀπηλεγέως ἀποειπεῖν, «esprimere senza riguardi il pensiero»; similmente *Od.*11,511: οὐχ ἡμάρτανε μύθων, «non s'ingannava nei suoi pensieri (o consigli)». Anche la domanda per lo più fatta da Hera[14]: ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες; significa: «che cosa dici?» cioè: «che vai 'pensando'?», a differenza della locuzione ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων; «che parola ti è uscita dalla chiostra dei denti?», dove per indicare la parola vacua, che spesso contiene soltanto un pensiero falso e stolto, è usato ἔπος.

2. Finché un pensiero rimane nella

tale cipriota) e un neutro μῦθαρ. Il femminile tedesco *die Mythe* non ha origine dal greco, ma è una formazione analoga ai femminili tedeschi *Erzählung, Fabel, Geschichte, Legende, Sage* (= GRIMM, *loc.cit.*). Tutte le moderne distinzioni fra *Mythe* e *Mythos* (ad es. → JOLLES 100) sono arbitrarie.

9 → HOFMANN 31 n. 1, chiama l'etimologia da μύω *explicatio ridicula.*

10 *Etym. Wört* 301; cfr. WALDE-POK. II 256; *ibid.*310 anche un'altra ipotesi: μῦθος è una forma con dentale, in parallelo all'ampliamento gutturale nell'indiano antico *múkha*, tedesco *Mund.*

11 Così BOISACQ 649; → HOFMANN 47 s.; anche → VI, col. 213, n. 14.

12 → HOFMANN 30-36, con altri esempi, come μῦθος in unione a βουλή, νόημα ecc. → SCHMIDT 13-19 dubita, secondo me a torto, di questa ipotesi e delle conclusioni che se ne traggono.

13 μυθέομαι (→ SCHMIDT 19 s.), che del resto si riscontra quasi solo nei poeti (non però in Euripide, Aristofane) e nella prosa attica (nel N.T. solo → παραμυθέομαι), non ha soltanto il senso di *dire, raccontare* (ad es. Hom. *Il.*3,235; 17,200: *parlare a se stesso*), ma anche di *pensare, riflettere* (Democr. *fr.* 30 [II 151, DIELS[5]]: πάντα Ζεὺς μυθέεται) e di *commentare, interpretare* (ad es., *Il.*1,74, qui già Voss intende: *spiegare*). La forma recente μυθεύω, in corrispondenza alla evoluzione semantica di μῦθος, ha per lo più il senso di *raccontare una favola* (di qui μύθευμα, ad es. Plut., *Mar.*11 [I 411 s.]; Ign., *Mg.*8,1).

14 Ad eccezione di *Il.*8,209 (non il verso 462, come indica → HOFMANN 34 s.).

sfera dell'inespresso, può assumere la forma di una *intenzione*[15], o *decisione*[16], e anche quella di *opinione* e *idea*[17], di *principio*[18], *norma*[19], *consiglio*[20], la cui essenza implica comunque che sia comunicato.

3. D'altronde spesso una *riflessione* equivale a un *monologo*, e ogni pensiero porta in sé l'impulso ad essere manifestato, tanto che per i Greci inizialmente pensare e parlare coincisero[21]. In quanto *pensiero risuonato al di fuori* μῦθος, in quanto *parola*, può assumere aspetti molteplici[22], alla pari di λόγος (→ VI, coll. 220 ss.) nella grecità in genere, e di → παράκλησις nel N.T. Si possono individuare tre linee principali:

a) *parola* – «ciò che uno dice»[23], cioè con l'accento posto sul contenuto – nei diversi aspetti e sfumature di *sentenza*, *proverbio*[24], *detto*[25], *risposta*[26], *comando*[27], *incarico*[28], *proposta*[29], *promessa*[30]; e specialmente *discorso*[31], e anche *chiac-*

---

[15] *Il.* 9,625 s.: μύθοιο τελευτή, il *fine del progetto*; cfr. 16,83. *Od.*4,776 s.: σιγῇ τοῖον ἀναστάντες τελέωμεν μῦθον.

[16] *Od.*4,675 s.: ἄπυστος μύθων οὓς μνηστῆρες ἐνὶ φρεσὶ βυσσοδόμευον, «ignara dei divisamenti che i Proci nutrivano in petto».

[17] Emped., *fr.*24 (I 322, DIELS[5]) e altri; Plat., *symp.*177 a: οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ μῦθος... ὃν μέλλω λέγειν, «l'idea che segue non viene da me, non sono io a dire quel che segue» (ma Fedro); questa frase (o una simile) era manifestamente una citazione, divenuta proverbiale, dal Melanippo di Euripide (*fr.* 484,1 [*T.G.F.* 511]; cfr. STALLBAUM su Plat., *ap.*20 e), così anche Plut., *symposiacon* 4 (II 661 a) e 8 (II 718 a); Philo, *som.*1,172; *mut.nom.*152: οὗτος δ' οὐκ ἐμὸς μῦθος, ἀλλὰ χρησμῶν τῶν ἱεροτάτων ἐστίν. Ma qui si introduce già l'idea di *asserzione trovata da me*. Cfr. anche Horat., *sat.*2,2,2: *nec meus hic sermo est.*

[18] Così nella figura etimologica μῦθον μυθεῖσθαι, «chiarire il motivo» di qualcosa (*Od.*3, 140), la quale costituisce l'anello di congiunzione fra il primo stadio semantico di μῦθος, 'pensiero', e il secondo, 'parola': *esprimere un pensiero.*

[19] Plat., *leg.*6,773 b: κατὰ παντὸς εἷς ἔστω μῦθος γάμου.

[20] Hom., *Il.*7,358: οἶσθα καὶ ἄλλον μῦθον ἀμείνονα τοῦδε νοῆσαι.

[21] STENZEL: NJbch 47 (1921) 152; → n. 18; diverge → SCHMIDT 17.

[22] Cfr. già C. G. HEYNE nella sua edizione di Omero I (1802) 33 s. per *Il.*1,221.

[23] Ad es. *Od.*3,124; 7,157: μύθοισι κεκάσθαι, 'esser fornito di parole', cioè essere eloquente; forse nel giuoco di parole di *Ecclus* 20,19: ἄνθρωπος ἄχαρις, μῦθος ἄκαιρος, «una parola inopportuna è come una persona sgradita»; cfr. V. RYSSEL, in KAUTZSCH, *Apkr.*, *ad l.*

[24] Aesch., *Choeph.*314: τριγέρων μῦθος, «una massima antichissima»; inoltre *Thes. Steph.*, *s.v.* (V 1251 B); cfr. λόγος in *Io.*4,37.

[25] Aristoph., *vesp.*725 s.: πρὶν ἂν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσῃς, οὐκ ἂν δικάσαις. Similmente Pseud.-Hes., *fr.*271 (p. 412 RZACH, qui anche altri testi); Pseud.-Phokylides 87 (I 200 *Anthologia Lyrica*, ed. E. DIEHL).

[26] Hom., *Od.*5,97 s.: εἰρωτᾷς ... τὸν μῦθον ἐνισπήσω.

[27] *Ibid.*17,348: ἐπεὶ τὸν μῦθον ἄκουσεν.

[28] *Il.*9,625 s.: ἴομεν· οὐ γάρ μοι δοκέει μύθοιο τελευτὴ τῇδε γ' ὁδῷ κρανέεσθαι.

[29] *Od.*21,143: τοῖσιν δ' ἐπιήνδανε μῦθος.

[30] *Il.*5,715: ἅλιος μῦθος, «promessa vana».

[31] Così ad es. *Il.*2,335, in relazione al discorso dei vv. 284-332; *Od.*17,57 e *passim*: ἄπτερος ἔπλετο μῦθος, «il senso del discorso non sfuggì», cioè (essa) custodì il discorso nella sua memoria (così → HOFMANN 3 s. 29 s., anche SEILER - CAPELLE, *Hom. Wörterbuch* [5][1889] *s.v.* ἄπτερος e altri. Tuttavia è patrocinata da molti anche un'altra interpretazione del passo: «la parola – meglio, il pensiero – non fu per lei atta a volare», cioè essa rimase in debito verso di lui della risposta, non replicò, così AMEIS-HENTZE, *ad l.* [cfr. specialmente la trattazione particolareggiata in Appendice III 111 s.]; LIDDELL-SCOTT, *s.v.* ἄπτερος e altri). Poiché un *discorso* è costituito di più pensieri o parole (in quanto espressione di

chiera[32], *conversazione, colloquio*[33];

b) *parola* nel senso formale di *vocabolo*: per μῦθος è questo un significato secondario, verificatosi per analogia con ἔπος (→ col. 558), e compare in Omero solo incidentalmente[34];

c) tuttavia in generale in μῦθος il maggior peso continua a esser dato al contenuto: si arriva così ai significati di *notizia, messaggio*[35], e anche *racconto, storia*[36]. Qui, di fronte alla possibilità che la storia sia vera o no, si affaccia un'ulteriore ramificazione dello sviluppo semantico – il più importante dal punto di vista del N.T.: α) da una parte μῦθος viene a significare *relazione, racconto di fatti*[37], poi i *fatti stessi*[38], e in senso più debole *faccenda, cosa*[39]. β) d'altra parte si chiama μῦθος *la voce che circola*[40], la *narrazione* a cui non si presta fede, nelle sue molteplici forme di *antica tradizione, saga, leggenda*[41], i precedenti, cioè, della storia in senso stretto (→ coll. 600 s.); e inoltre la *fiaba* come «la raccontano le donne ai bambini», che non è vera in sé, ma può valere per il nocciolo di verità in essa contenuto[42]; la *favola* sia in senso stret-

pensiero), ricorre spesso il plurale al posto del singolare. Il singolare e il plurale di μῦθος vengono perciò usati spesso promiscuamente; cfr. ad es. *Il*.2,245 con *Od*.2,82 s.

32 *Sib*.3,226: gli abitanti di Ur non tengono nessun conto μύθων μωρῶν ἀπάτας ἐγγαστεριμύθων, «delle deliranti e stolte chiacchiere dei ventriloqui». Per ἐγγαστρίμυθος cfr. *1 Sam*.28,7 ss. e Orig., *ad l.* (GCS Orig.3, 283 ss.).

33 Qui vale ciò che si è detto per l'accezione di *discorso* (→ n. 31, alla fine); anche una conversazione è costituita di più μῦθοι, per cui viene usato preferibilmente il plurale; ad es. Hom., *Od*.4,214.

34 Così *Il*.9,443; Eur., *Iph.Taur*.900: μύθων πέρα (=ἀμύθητος), «non esprimibile a parole»; cfr. anche A. NAUCK, a IG XII 1,40,7: Rheinisches Museum 6 (1848) 443.

35 Hom., *Il*.9,627: ἀπαγγεῖλαι μῦθον; Soph., *Trach*.67.

36 Hom., *Od*.11,368, cfr.v. 376: μυθήσασθαι, *narrare*. Aesch., *Prom*.505: βραχεῖ δὲ μύθῳ πάντα συλλήβδην μάθε, riassunto in una breve relazione; oppure *Pers*.713: πάντα... ἀκούσῃ μῦθον ἐν βραχεῖ λόγῳ, tutto il fatto (→ n. 38) in una breve relazione. Per le frasi equivalenti μῦθος ἀπώλετο (Plat., *Theaet*. 164d) e μῦθος ἐσώθη (*resp*.621b; cfr. *leg*.1, 645b) cfr. LIDDELL-SCOTT, *s.v.*

37 Hom., *Od*.11,492: μῦθος παιδός, Voss: «dell' (ottimo) figlio (dimmi ora) come stanno in verità le cose». IG XII 7,449,10 (II sec. a. C.): ἔχεις ἅπαντα μῦθον, tutta la (breve) vicenda di un giovanetto morto prematuramente; cfr. Aesch., *Pers*.713, → n. 36; Eur., *Phoen*. 469: ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας, il racconto verace; cfr. Plut., *adulat*.2,62.

38 Hom., *Od*.4,744: μῦθον δέ τοι οὐκ ἐπικεύσω, non voglio celarti il fatto; Eur., *El*.346: τὸν ὄντα μῦθον, il fatto com'esso è realmente; cfr. invece Plat., *Tim*.29d: τὸν εἰκότα μῦθον, una invenzione che pur è verosimile (→ col. 564).

39 Hom., *Od*.22,289: θεοῖσι μῦθον ἐπιτρέψαι (cfr. 19,502); → SCHMIDT 18 vede qui, come altrove, solo il significato corrente di *parola*: «lascia agli dèi la parola!»; → JOLLES 103 precisa ancor di più: «la parola che è vera».

40 Soph., *Ai*. 226: ἀγγελίαν... τὰν ὁ μέγας μῦθος ἀέξει.

41 Eur., *Ion* 994: ὁ μῦθος ὃν κλύω πάλαι; similmente Theocr.15,107 (sulla saga di Berenice); Clem.Al., *protr*.1,3: ὡς ὁ μῦθος βούλεται; ma in *paed*. 3,11,3 Clemente dice con significativa restrizione: ὡς ὁ μῦθος Ἑλλήνων ἔχει, dando a vedere che per lui μῦθος suona in particolare *mito pagano* (→ n. 44): l'uomo greco pensa in forma di mito, il cristiano si guarda dal pensare in modo mitico, perché per lui ciò che è importante in senso religioso è l'avvenimento reale. DITT., *Syll*.³ 382,7 (290-280 a.C.): un certo poeta Demotele τοὺς μύθους τοὺς ἐπιχωρίους (leggende locali) γέγραφεν (cfr. CHRIST-SCHMID-STÄHLIN, *Geschichte der griech. Lit*.⁶ [1920] II 1, 148.231 n. 5). P. Herm.6,23 (III sec. d.C.): τὰ τῶν μύθων πάσχομεν, «soffriamo le pene che soltanto da antiche storie son note».

42 Plat., *resp*.1,350e: ὥσπερ ταῖς γραυσὶ ταῖς

to, riguardante il mondo degli animali, sia in una accezione più larga, come racconto favoloso, specialmente sul mondo della natura[43], e anche il *mito* in senso proprio, cioè una storia che tratta di dèi e di semidei, ovvero tale che le divinità vi entrino almeno come attori[44]. Infine μῦθος può significare la

τοὺς μύθους λεγούσαις (→ coll. 607 s.); *ibid.* 2,377c (→ coll. 573 s.); *ibid.* a: πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν· τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος· ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ. Ma nelle scuole di retorica si esige per ragioni pedagogiche che un μῦθος, specialmente l'*apologo,* porti in sé qualche cosa di πιθανόν (verosimile), anche se realmente è ψευδής (Ioannes Sardicus, *ad Aphthonium* p. 4,5 ss., RABE; cfr. SCHMIDT-STÄHLIN, *Geschichte der griech. Lit.* I 1 [1929] 667 n. 5; 668 n. 4). Cfr. inoltre Plat., *Tim.* 23b: τὰ γενεαλογηθέντα ... παίδων βραχύ τι διαφέρει μύθων, e le singolari affermazioni di Clem.Al., *strom.* 1,180, 4 s., su τὸ παῖς μῦθος. Aristoph., *Lys.* 781: μῦθον βούλομαι λέξαι τιν' ὑμῖν, ὅν ποτ' ἤκουσ' αὐτὸς ἔτι παῖς ὤν. Synesius, *de providentia* 1,2 (MPG 66 p. 1213 B): ὁ μῦθος φιλοσόφημα παίδων ἐστίν. Nella locuzione di Demosth., *or.* 50,40 μύθους λέγειν, raccontare favole, favoleggiare, l'aspetto dello ψεῦδος è il solo che domina; così anche in IG XII 7,494, 2 (= *Epigr. Graec.* 277,1 s.): καὶ οὐκέτι μοι μῦθον ἐρεῖτ' ἀρετήν; cfr. anche, come riscontro formale, Plut., *def. orac.* 19 (II 420b) → n. 102. Corrispondentemente, presso i cristiani μῦθος giunge ad indicare la *fandonia* (ad es. Orig., *comm. in Io.* 13,27 [162; GCS p. 251,17]) e negli apologeti (Iust. *apol.* II 12,4; cfr. I 26,7) μυθολογέω, specialmente il participio μυθολογούμενος, significa addirittura *inventato, mentito* (e parimenti μυθοποιέω I 23,3).

[43] a) *Favole* intese in senso allegorico, che dipingendo la vita degli animali offrono ammaestramenti; Plat., *Phaed.* 60c; Aristot., *meteor.* 2,3, p. 356b 11: οἱ Αἰσώπου μῦθοι (ma Plat., *loc. cit.* d: οἱ τοῦ Αἰσώπου λόγοι; Aristot., *rhet.* 2,20, p. 1393 a 30: λόγοι Αἰσώπειοι). Di uso ancor più corrente è αἶνος, *apologo,* distinto da μῦθος, *fiaba,* come nella significativa osservazione di Iul., *or.* 7, p. 268,9 ss.: (ὁ αἶνος) τοῦ μύθου διαφέρει τῷ μὴ πρὸς παῖδας, ἀλλὰ πρὸς ἄνδρας πεποιῆσθαι καὶ μὴ ψυχαγωγίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ παραίνεσιν ἔχειν τινά (→ C 3 d); cfr. Pseud.-Amm., *s.v.* αἶνος, inoltre SCHMID-STÄHLIN, *op. cit.* (→ n. 42) 676 ss. Tat., *or. Graec.* 34,2, chiama con disprezzo μυθολόγημα le *favole* di quel 'compositore di menzogne' che è Esopo. Per antiche favole di animali nella letteratura giudaica si veda STRACK-BILLERBECK IV 409 s.; III 655, a 1 *Tim.* 6,7. b) *Racconti* sugli animali e altri fenomeni naturali *i quali sono da relegare nel regno del favoloso*; così probabilmente i μῦθοι Λιβυστικοί, in Aesch., *fr.* 139,1 (*T.G.F.* 45), cfr. SCHMID-STÄHLIN, *op. cit.* 671 n. 3; Καρικοὶ μῦθοι in Theon, *progymnasmata* 3; inoltre Aristot., *hist. an.* 8,12, p. 597 a 7, a proposito dei Pigmei: οὐ γάρ ἐστι τοῦτο μῦθος, ἀλλ' ἔστι κατὰ τὴν ἀλήθειαν γένος μικρόν; *ibid.* 6,31, p. 579 b 2 s.; in modo del tutto analogo Ael., *nat. an.* 4,34 a proposito delle *favole* concernenti la nascita di leoni (ὁ λόγος, ὅστις λέγει..., μῦθός ἐστιν); *ibid.* 16,5 (→ n. 151) per i favolosi racconti ateniesi sull'allodola; altrettanto si dica di Hdt. 2,23, per altrettali storie riguardanti le piene del Nilo; Theophr., *hist. plant.* 4,13,2: φῆμαι παραδεδομέναι παρὰ τῶν μυθολόγων sull'età di tre alberi. Diversamente Aristot., *hist. an.* 6, 35, p. 580 a 14 s.: λέγεται δέ τις περὶ τοῦ τόκου λόγος πρὸς μῦθον συνάπτων, dove λόγος indica una *favola* sulle dodici notti di procreazione dei lupi e μῦθος un *mito etiologico*!

[44] Quando il greco parla di ἀρχαῖοι μῦθοι (Plat., *leg.* 9,865d) o di μῦθοι παλαιοί (*ibid.* 7,804e; Heracl., *Hom. all.* 42; p. 63,12 s.) o di ὁ τῶν παλαιῶν μῦθος (Philo, *plant.* 130), pensa in prima linea a storie riguardanti dèi ed eroi; cfr. Orig., *Cels.* 1,67: οἱ παλαιοὶ μῦθοι Περσεῖ κτλ. θείαν σπορὰν νείμαντες. Da Platone in poi questo significato di μῦθος è preponderante, e presso gli autori giudei e cristiani è quello che, legato a un deciso giudizio di condanna, è rimasto quasi esclusivo (ma → col. 557). Così Clemente Alessandrino e Origene parlano spesso di μῦθοι Ἑλλήνων (*paed.* 3,11,3 → n. 41; *Cels.* 8,68), μῦθοι Ἑλληνικοί (*protr.* 1,1; *Cels.* 1,37), anche ὁ ἔξω μῦθος (*comm. in Thr.* 96 [GCS VI p. 270,11]), o in modo più esplicito di οἱ Ἑλλήνων μῦθοι περὶ θεῶν (*Cels.* 1,23). Filone (*aet. mund.* 131) parla fra l'altro di τῶν ἐπιτραγῳδουμέ-

favola del dramma, cioè l'argomento, la trama e la composizione tanto della tragedia quanto della commedia[45] e, procedendo su questa linea, *le creazioni che la poesia elabora* su tali soggetti (rivendicando d'altra parte a sé il diritto di modificare fatti veri e di inventarne di nuovi); in particolare le *gesta dei cantari*, le *saghe dell'epos* e le *avventure del genere romanzesco*[46].

C. IL MITO NELLA GRECITÀ E NELL'ELLENISMO

1. *I molteplici significati di* μῦθος

Già gli antichi furono colpiti dal paradosso che un medesimo vocabolo potesse designare tanto la *parola*, nel senso di 'ciò che uno dice', quanto anche un fatto reale o una storia inventata. Eustazio di Tessalonica nel suo commento all' Iliade (1,26,20 s., Stallbaum) nota: «Il poeta (cioè Omero) per 'parola' (λόγος) usa sempre semplicemente μῦθος; è di un'epoca più

νων θεοῖς μύθων, miti che in forma solenne e drammatica sono narrati a proposito di dèi; Clem.Al., una volta (*strom.*5,21,1, → n. 142), di θεολογούμενοι μῦθοι. Altri esempi → specialmente sotto C 3-5..

[45] μῦθος si avvicina qui a ὑπόθεσις, argomento (di un'opera poetica); cfr. R. C. KUKULA in Bibliothek der Kirchenväter, Frühchristl. Apologeten 1 [1913] 233) su Tat., *or.Graec.* 24,2. Come esempio cfr. Luc., *philop.* 1: μῦθος τοῖς ποιηταῖς γενήσομαι ὡς καὶ Νιόβη τὸ πρίν. La maggior parte degli esempi, e i più interessanti, si trovano nella Poetica di Aristotele (cfr. l'indice nell'edizione di I. BYWATER [1909], *s.v.*), il quale qui (6, p. 1450a 4 s. 22 s. 38 s.) chiama μῦθος la σύνθεσις τῶν πραγμάτων, la parte principale e l'anima della tragedia, cioè il suo τέλος (cfr. inoltre *ibid.* p. 1450b 22 s.). Infatti il μῦθος serve a raggiungere il più alto fine della tragedia, cioè a destare timore e compassione e così a operare una catarsi di questi παθήματα, 14, p. 1453b 3 ss.: δεῖ γὰρ καὶ ἄνευ τοῦ ὁρᾶν οὕτω συνεστάναι τὸν μῦθον ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γινόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων· ἅπερ ἂν πάθοι τις ἀκούων τὸν τοῦ Οἰδίποδος μῦθον (cfr. 6, p. 1449b 27 s., e I. BYWATER, *op. cit. ad l.* [152 ss.]). I μῦθοι δραματικοί non sono necessariamente saghe o miti; possono anche rappresentare delle storie (cfr. i Persiani di Eschilo), devono cioè essere simili alla realtà (Aristot., *poet.*9, p. 1451b 33 - 1452a 1).

[46] → C 3 b. I canti di Omero sono più tardi chiamati semplicemente μῦθοι (ad es. Epict.3, 24,18, → n. 151) in conformità al detto di *Od.*11,368: μῦθον δ' ὡς ὅτ' ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας. Egli è il μυθολόγος κατ' ἐξοχήν (cfr. ad es. Plat., *resp.*3,398a). Al suo seguito i poeti hanno, accanto a quello di μυθολόγος, titoli onorifici quali μυθογράφος Ἀπόλλωνος καὶ Μουσῶν (IG XII 7,273) e μύθων ταμίης (IG III 637,2). Per altri, soprattutto Luciano, μυθοποιός (ad es. *Hermot.* 73) e simili, sono tutt'altro che un titolo di onore poiché la libertà poetica nel μυθολογεῖν (*vera hist.*) per lui non è altro che la libertà di mentire (→ n. 42, verso la fine). Ma è soprattutto da parte dei cristiani che si parla in modo sprezzante dei poeti e dei loro μῦθοι, ad es. Athenag. 10,1; 30,3; Iust., *apol.*2,5,5 (ποιηταὶ καὶ μυθολόγοι) 1,54,1 e *passim.* Tuttavia doveva verificarsi più tardi un'altra evoluzione: la trasformazione del μυθολόγος in 'cantastorie' (P. Masp.97 II 44). Nell'epoca imperiale anche le storie romanzesche sono chiamate μῦθοι. Così Achill. Tat. 1,2 dà alla sua il titolo di μῦθοι ἐρωτικοί, storie d'amore (cfr. anche Clem. Al., *paed.*3,27,2). Di fatto l'antico romanzo si è sviluppato dal mito (cfr. → ROHDE [→ nota bibl.C]). Così «il racconto romanzesco delle Clementine rappresenta in ultima analisi la forma umanizzata di un mito egiziano» (cfr. K. KERÉNYI, *Die gr. orientalische Romanlit. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* [1927] 13 [specialmente n. 67]. 53.89); nelle Clementine il mito si mostra al tempo stesso come un importante elemento della teoria e prassi della gnosi, nella quale in definitiva l'elemento storico cede totalmente al mito (→ C 5 e).

tarda l'intendere questo vocabolo nel senso di parola non vera (una storia inventata)»[47]. Necessariamente una tale tensione interna viene in luce in modo particolare quando il termine è tradotto in altra lingua, e uno dei problemi più frequenti a proposito delle traduzioni antiche è proprio costituito dalla possibilità che nel tradurre vocaboli aventi parecchi significati si siano verificati degli errori. Così Origene, come gli altri Padri, pare adoperi il termine μῦθος per lo più nel senso di 'mito', 'leggenda', ma tuttavia in qualche caso lo userebbe col semplice valore di 'storia'. Gerolamo però anche qui traduce con *fabula*. È difficile che l'abbia fatto intenzionalmente, che cioè a causa della sua posizione verso gli apocrifi, diversa da quella di Origene, abbia voluto introdurre *fabula* come spregiativo[48]; si tratta piuttosto della traduzione a lui usuale[49]. L'equivoco illustrato in questi esempi riflette come in anticipo nel quadro semantico di μῦθος la molteplice problematica che doveva verificarsi più tardi anche per 'mito'.

2. μῦθος *di fronte a* ἔργον, ἔπος, λόγος

L'evoluzione semantica di μῦθος, così ricca di opposti valori, si delinea con particolare evidenza negli apporti scambievoli che esso ha con quei vocaboli che accompagnano lo svolgersi di tale evoluzione come elementi in parallelo.

Originariamente μῦθος nel senso di *pensiero, contenuto di un discorso, di una conversazione* (→ coll. 549 ss.), si contrappone a ἔπος[50], (semplice) *vocabolo, discorso nel suo risuonare esterno*[51]; ma a poco a poco gli si avvicina sempre più, lo segue per analogia e si contrappone così a ἔργον (→ III, coll. 870 ss.)[52].

In modo completamente contrario al rapporto di μῦθος con ἔπος si sviluppa quello di μῦθος con λόγος (→ VI, col. 213): qui si passa col tempo da una parentela a un'assoluta antitesi. La lingua di Omero, come in genere il dialetto ionico, dal quale – in quanto parlato dalle persone colte – anche Euripide ha mutuato l'uso corrente di μῦθος, dà a quest'ultimo la prevalenza su λόγος e lo adopera quasi nello stesso senso che ha λόγος in attico[53]. Così λόγος ha in co-

[47] Μῦθον ἀεὶ ὁ ποιητὴς ἁπλῶς τὸν λόγον φησί· τὸ δὲ ἐπὶ ψευδοῦς λόγου τεθῆναι αὐτὸν τῶν ὑστέρων ἐστί. Più tardi *Etym. M.*, *s.v.* chiarisce: μῦθος σημαίνει δύο, τόν τε σκοτεινὸν λόγον ... καὶ τὸν ἁπλῶς λόγον.

[48] Così ZAHN, *Einl.* I 48 s.

[49] Così A. v. HARNACK, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Orig.* II (=TU 42,4 [1919] 145 n. 3), che tuttavia non dà nessun testo per μῦθος nel senso di *historia* in Origene.

[50] Nel N.T. ἔπος ricorre una volta sola (*Hebr.* 7,9) e precisamente nella figura etimologica derivante dal linguaggio letterario ὡς ἔπος εἰπεῖν, «se è lecito rischiare la parola, si potrebbe quasi dire».

[51] → HOFMANN 29 per *Od.* 11,561.367: ἔπος *ad verborum ornatum*, μῦθος *ad narrationem* (contenuto del racconto) *spectat*, come nelle due frasi simili ma di diverso significato: ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες; e ποῖόν σε ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων; (→ col. 548).

[52] μῦθος e ἔργον possono integrarsi (come pure ἔπος e ἔργον, ad es. Plat., *leg.* 9,879 c), ad es. in Omero *Il.* 19,242: αὐτίκ' ἔπειθ' ἅμα μῦθος ἔην, τετέλεστο δὲ ἔργον, detto-fatto; 9, 442 s.: τοὔνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα: μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι, πρηκτῆρά τε ἔργων, o invece escludersi l'un l'altro, come in Aesch., *Prom.* 1080: ἔργῳ κοὐκέτι μύθῳ; cfr. anche *Il.* 18,252. Nel successivo sviluppo μῦθος si allontana ancor più da ἔργον; cfr. Plut. Athen. 4 (II 384 a); πολὺ τῶν ἔργων ἀφέστηκεν (*scil.* ὁ μῦθος), εἰ λόγος μὲν ἔργου, λόγου δὲ μῦθος εἰκὼν καὶ εἴδωλόν ἐστι.

[53] Cfr. Greg. Corinth., *de dialecto Ionica* 81: ὁ δὲ λογος· μῦθος, e d'altra parte Hesych. (→

mune con μῦθος (ed ἔπος, → n. 52) anche il fatto di contrapporsi a ἔργον (ad es. Thuc.1,22; Democr., *fr.* 82 [II 160, Diels[5]]) e mostra un quadro semantico che per largo tratto si sovrappone a quello di μῦθος[54]: anche λόγος può significare *diceria* (*Io.* 21,23), *saga, favola* (→ n. 43 a), *storia falsa* (*Mt.* 28,15!) e alla pari di μῦθος è in antitesi con ἀλήθεια[55] (→ E III 1). Tuttavia la sensibilità linguistica greca in origine non deve aver messo in relazione la differenza fra 'vero' e 'falso' né con λόγος né con μῦθος; si tratta di un processo tardo, che però s'impose rapidamente in tutto il quadro[56], massimamente quando in attico λόγος cominciò a contrapporsi come 'storia vera' a μύθος in quanto *storia non vera*[57]. Ora λόγος e ἀλήθεια da un lato, e μῦθος e ψεῦδος dall'altro, diventano concetti correlativi[58]. Certo l'antitesi nella grecità non diventa mai assoluta; ancora la tarda definizione di Esichio e del Lessico di Suida è sintomatica a questo proposito, poiché da una parte si pone l'equivalenza di μῦθος e λόγος κενός (vuoto) cioè ψευδής (menzognero), dall'altra però si aggiunge: εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν, «che è una immagine della verità». Ciò significa non solo ciò che dice Plut., *Athen.* 4 (II 348 a): ὁ δὲ μῦθος εἶναι βούλεται (vuol dire) λόγος ψευδὴς ἐοικὼς ἀληθινῷ (discorso non vero simile a uno vero), ma anche ciò che si legge in un altro passo di Plutarco (*Is. et Os.* 20 [II 359 a]; → col. 576): μῦθος è un riflesso di λόγος e perciò irraggia da sé indirettamente la verità che è ricavata da esso mediante l'interpretazione allegorica con le sue svariate applicazioni.

Così μῦθος finisce per trovarsi in un triplice rapporto di significato con λόγος: 1. *storia fiabesca o meravigliosa - racconto attendibile*, 2. *raffigurazione in mito di un'idea filosofica - trattazione dialettica* (specialmente in Platone, → col. 570), 3. *mito popolare - senso profondo (nocciolo di verità) da cogliere nel mito*[59].

---

riga 15) e *Etym.M.* (→ n. 47).

54 → VI, coll. 212 ss. Cfr. PASSOW, *s.v.*, LIDDELL-SCOTT, *s.v.* e altri.

55 Cfr. ad es. Aristot., *pol.* 3,9 (p. 1280b 8): λόγου χάριν – ὡς ἀληθῶς, «secondo le parole, a quanto afferma – ma in realtà», e gli altri passi in LIDDELL-SCOTT, *s.v.* (VI 1 c), anche *Col.* 2,23. Ci sono molti casi nei quali μῦθος e λόγος sono adoperati in questo senso senza alcuna differenza; basti citare due esempi presi a caso: Heracl., *Hom.all.* 73 (p. 96,15 ss.), dove i μῦθοι πλόκιοι di Omero vengono spiegati con λόγος ἐκ λόγου; Luc., *halcyon* 1: παλαιὸς ἀνθρώποις μεμύθευται λόγος.

56 Cfr. PASSOW, *s.v.* μῦθος. → E. HOWALD, *Mythos* 19: non esiste una veracità storica; questo è un concetto scoperto solo dopo Erodoto... (Perciò i miti) non sono vincolati da alcun obbligo di verità.

57 Così Thuc.1,21; Plat., *Tim.* 26e e altri. Tuttavia λόγος conserva a lungo la sua molteplicità di significato; cfr. ad es. Aristid. 13,7: εἰ μὲν γὰρ μυθικαὶ αἱ περὶ αὐτῶν (*scil.* θεῶν) ἱστορίαι, οὐδέν εἰσιν εἰ μὴ μόνον λόγοι..., εἰ δὲ ἀλληγορικαί, μῦθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι. Nei composti μυθολογέω, μυθολόγος ecc., che in relazione al contrasto stabilitosi più tardi fra λόγος e μῦθος sembrano contenere una contraddizione interna (cfr. → JOLLES 107), il tema λογ/λεγ è inteso in senso generico come negli altri composti dello stesso tipo.

58 Cfr. ad es. Plat., *Tim.* 26e: ...μὴ πλασθέντα μῦθον, ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον, e *passim* (→ n. 60).

59 Cfr. CREMER-KÖGEL 740, e come esempio Orig., *Cels.* 1,12: οἱ ἰδιῶται ('i laici', a differenza dei sacerdoti egiziani) μύθους τινὰς ἀκούοντες ὧν τοὺς λόγους οὐκ ἐπίστανται. Perciò raccontare dei μῦθοι che non hanno nessun λόγος, nessun senso nascosto, è un ἀλόγως μυθεύειν, cfr. Heracl., *Hom. all.* 26 (p. 42,2) → coll. 615 s. con n. 164).

È ovvio che al λόγος in generale, e soprattutto nell'insegnamento filosofico e più tardi in quello religioso, sia dato più valore che al μῦθος (eccettuato il mito platonico)[60].

3. *Il posto del mito nel mondo greco**

Nonostante che manchi di un contenuto di verità e nonostante tutto ciò che comunque si possa obbiettare contro di esso (→ C 6), il mito occupa un posto ben saldo nel mondo spirituale greco:

a) *Il mito nel culto e nell'insegnamento religioso.* Le relazioni fra mito e culto sia nella grecità sia nell'antico Oriente risalgono ai tempi più remoti. Quale dei due sia sorto prima, è un interrogativo che vien posto spesso, ma probabilmente in modo errato; così cadono anche le risposte che si sogliono dare a tale domanda, cioè da una parte che il culto è derivato dal mito, dall'altra che la narrazione mitica è «una fantasia ispirata dall'azione cultuale». È che, probabilmente, mito e culto in origine costituiscono una unità nella quale nessuno dei due è prima o dopo l'altro[61]. L'esperienza religiosa che sta alla base di ambedue si configura da una parte nell'atto liturgico, nei cui gesti si delineano in forma plastica l'essenza e l'azione del divino (W.F.Otto), dall'altra come narrazione mitica nella quale questo stesso essere ed agire viene raccontato ai fedeli. Così mito e culto si integrano a vicenda e fintanto che restano vitali si recano apporti sempre nuovi.

I custodi del culto e del mito sono i sacerdoti-teologi (che Luciano [*Macrob.* 4] chiama ἐξηγηταὶ τῶν μύθων, «interpreti dei miti») e in certo senso anche i poeti. Poi, come terzo fattore in quel processo di vicendevoli apporti compare ben presto anche la poesia: il dramma infatti fu rappresentato come azione liturgica. Ciò avveniva in parte negli οἶκοι ἱεροί, «edifici sacri», solo davanti agli occhi degli iniziati, come nei

[60] Si veda Plat., *Gorg.*523a: ἄκουε δή... μάλα καλοῦ λόγου ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν (cfr. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon* I² [1920] 226 n. 1) e analogamente Clem. Al., *quis div. salv.*42,1: ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον, περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον (a proposito della 'storia vera' di Giovanni e del giovane discepolo, ripresa poi da Herder); cfr. anche Ael.Arist., *or.*46,32: τὸν περὶ τοῖν θεοῖν ... εἴτε καὶ λόγον εἴτε καὶ μῦθον χρὴ φάναι. Similmente Orig., *hom. in Ier.* 20,2 (GCS VI p. 178,12): εἴτε μῦθον – εἴτε λόγον, riguardo a un particolare di esegesi rabbinica. Tuttavia si trova correntemente la forma λόγοι καὶ μῦθοι (ad es. Dio Chrys. 12,39.43 [I 166 v. ARNIM]; Strabo 10,3,23).

* Di numerose e preziose indicazioni per C 3 (particolarmente b e c) sono debitore a H. KLEINKNECHT.

[61] → W. F. OTTO 20.24.44; → RADERMACHER 16,299 n. 70; → ALY 1397 s. (*Der Mythos im Kultus*); → JEREMIAS, *Ap. Glaubensbekenntnis* (→ nota bibl., G) 15; A. BERTHOLET, in RGG² III 1370 s., art. 'Kultus' 8; A. LANG, *Myth, Ritual and Religion*² (1899); ID., *Custom and Myth* ³(1890); A. J. WENSINCK, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology*: Acta Orientalia I (1923) 169 s.

misteri, i cui miti cultuali erano tenuti strettamente segreti (→ n. 64), in parte nel pubblico teatro che ad Atene fungeva da luogo ufficiale di culto per la religione di stato; finché per opera di Euripide esso si emancipò dal predominio dell'elemento religioso.

Nella trasformazione della religiosità del dramma – Euripide sta sulla linea di confine – si riflette la situazione problematica in cui venne a trovarsi il greco colto di fronte ai miti del suo popolo. Già per Omero ci si domanda quanta vivezza di fede religiosa ci sia effettivamente sotto i suoi cantari; soprattutto danno da pensare le sue scene comiche riguardanti gli dèi[62]. Accanto ad Eschilo e Sofocle, ai quali «riuscì ancora di infondere nel mito la vita dei loro spiriti possenti» (Rohde), sta quel distruttore di miti che è Euripide, sotto le cui mani il mito religioso si dissolve in «un gioco scenico scintillante di colori» (Thomas), e sta pure Aristofane, per il quale sembra non esserci più nulla di sacro. Anche la filosofia ha una posizione discorde: il Socrate di Platone professa nei riguardi del mito un'adesione personale[63] (πέπεισμαι, «ne sono persuaso», *Phaed.* 108 e. 109 a; cfr. *Gorg.* 523 a [→ n. 60]; 524 a: ταυτ' ἔστιν... ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι, «questo è ciò che ho udito e credo sia vero»); nel mito infatti trovano espressione le conoscenze ultime, cfr. *Tim.* 29 d: περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν «avendo accettato a questo proposito *una finzione poetica che ha titolo di verisimiglianza* [Apelt], non conviene ricercare più oltre». Aristotele invece vede nei miti soltanto delle forme simboliche in cui si esprime una teologia panteistica (*metaph.* 11,8, p. 1074 b 1 ss. → n. 130): «la forma mitica (μυθικῶς) è scelta tenendo conto della capacità di comprensione della massa, per la sua formazione religiosa e morale».

Questa dichiarazione tradisce l'intimo disagio dei Greci di fronte ai loro antichi miti, disagio al quale furono indotti soprattutto attraverso due conquiste del pensiero: quella del fato che è

[62] Cfr. W. NESTLE: N Jbch Kl Alt 8 (1905) 161 ss., particolarmente 176 ss.; E. DRERUP, *Das fünfte Buch der Ilias* (1913) 85 ss. 174 ss. 332 ss. 394 ss.; K. BIELOHLAWEK: ARW 28 (1930) 106 ss. 185 ss.; → NILSSON 175 s. Per Euripide cfr. → ALY 1397 s. La relazione tra il mito e il relativo culto presenta una singolare analogia con quella intercorrente fra l'evangelo e la liturgia protocristiana. Nei riguardi dei corrispondenti culti, i due concetti di 'mito' ed 'evangelo' appaiono del tutto equivalenti, come in ALY, *op. cit.* 1395: *Der Mythos als «Evangelium»*. Questa analogia ha un certo posto anche nelle teorie della cosiddetta scuola storico-liturgica, cfr. G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (1922); K. L. SCHMIDT, in Eucharisterion für H. Gunkel (1923) II 114 ss.; anche W. BOUSSET, *Kyrios Christos*[2] (1921) 138 ss.

[63] Cfr. → THOMAS, ΕΠΕΚΕΙΝΑ 84 n. 135; dissenziente V. WILAMOWITZ, *op. cit.* (→ n. 60) II 170 s., che vede qui espressa 'solo' una fede di stadio inferiore a confronto di ciò che è dimostrato, e quindi conosciuto, 'razionalmente'.

più potente dei personaggi del mito, e quella della δίκη, di fronte alla cui norma l'autorità del mito scompare. Da un lato è possibile anche più tardi, nell'età ellenistica, trovare tracce che la fede nei miti considerati come realtà non è ancora del tutto scomparsa[64]. Dall'altro, gli 'illuminati' sull'esempio di Crizia e di Fedro consideravano i miti come un'astuta finzione e quindi facile oggetto di critica e di scherzo (Friedländer; cfr. Plat., *Phaedr.* 229c), oppure, sull'esempio dell'illuminista Evemero, come un ampliamento meraviglioso di fatti storici; invece molti spiriti colti del periodo successivo vedono nei miti nient'altro che un regno di fiabe per i bambini[65]. Nonostante tutto questo, il patrimonio mitico degli antichi continua a sopravvivere in sempre nuove elaborazioni e dimostra così quanta vitalità abbia nell'anima popolare. Per noi oggi, tuttavia, è molto difficile cogliere quale validità un *theologoumenon* abbia avuto in una determinata epoca storica[66].

b) *Il mito nella poesia.* Mito e poesia si sono incontrati sul terreno del culto; da allora e per tutta la durata dell'evo antico costituiscono un complesso unico. Anche quando il mito ebbe perduto il suo potere religioso sulle anime, conservò la sua eroica grandezza, la sua forza emotiva di terrore e di pietà (→ n. 45); resta perciò l'argomento proprio del poeta, e in tal misura, che le creazioni della poesia vengono chiamate semplicemente μῦθοι (→ n. 46). Platone (*Phaed.* 61b) fissa il canone ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι ... ποιεῖν μύθους, ἀλλ' οὐ λόγους, «che il poeta deve fare dei miti e non dei ragionamenti»[67]. «Conosciamo sacrifici senza suono di flauti e senza danze, ma non una poesia senza miti e storie inventate», dice Plutarco[68]; e Filodemo filoso-

64 Interessante a questo proposito è lo strano timore che ratteneva Pausania dal raccontare i miti cultuali di parecchi santuari da lui descritti; poiché, egli dice (9,25,6), οὐκ ἐφαίνετο ὅσιόν μοι γράφειν. In questi casi si tratta però quasi sempre di culti misterici; altrimenti ne racconta diversi; cfr. G. KRUEGER, *Theologumena Pausaniae* (Diss., Bonn 1860). Per l'emozione religiosa suscitata dalla fede nei miti cfr. anche R. BULTMANN: ThBl 19 (1940) 3.

65 Lib., *or.* 31,43: παίδων γὰρ ταῦτα μυθολογήματα (a proposito del mito di Apollo e Dafne). μῦθος e παῖς sono sentiti in generale come concetti correlativi; cfr. anche Clem. Al., *strom.* 1,180,4 s., sul τὸ παῖς μῦθος in contrapposizione alla προγενεστάτη ἀλήθεια.

66 Cfr. le classiche trattazioni di v. HARNACK, *Miss.* 32 s.; → ROHDE 13 ss.; → RADERMACHER 20 ss.; inoltre SCHMID-STÄHLIN, *Geschichte der gr. Lit.* I 2 (1934) 696 ss.

67 Cfr. *resp.* 2,379a; Procl., *in rem. publ.* I (p. 65,26 s.): πάντως γὰρ τὸ μυθολογικὸν καὶ Πλάτων ἀποδίδωσιν τοῖς ποιηταῖς; Plut. Athen. 4 (II 348a): ὅτι μὲν ἡ ποιητικὴ περὶ μυθοποιίαν ἐστί, καὶ Πλάτων εἴρηκεν, e la stretta relazione fra ποιητής e μυθολόγος in Plato, *resp.* 3,392d (→ n. 177). 398a (→ coll. 583 s.).

68 *aud. poet.* 2 (II 16): θυσίας μὲν γὰρ ἀχόρους καὶ ἀναύλους ἴσμεν, οὐκ ἴσμεν δ' ἄμυθον οὐδ' ἀψευδῆ ποίησιν. Cfr. Luc., *Iup. trag.* 39: i poeti tengono tesi (κατέχειν) i loro ascoltatori coi μῦθοι; e l'uso corrente di ποιητικὸς μῦθος in Clem. Al. (ad es. *prot.* 112,2).

fo chiama ottimo poeta colui che è all'altezza del proprio compito nei suoi μῦθοι come nelle sue pitture di carattere e nella lingua [69]. Ma non è soltanto nell'epos e nel dramma dell'età classica che il mito eroico tiene decisamente il campo; pure nel periodo ellenistico la poesia, seguendo le norme antiche di stile e di scuola, restò attaccata ad esso, anche quando il mito sempre più si ridusse a semplice ornamento stilistico. Arrivato a questo punto, tuttavia, il mito morì, e fu quando esso ebbe perduto non soltanto la sua credibilità, ma anche il suo prestigio come ideale ed esempio.

c) *Il mito nella filosofia.* Il filosofo ravvisa nei miti non soltanto le fonti originarie delle concezioni e intuizioni religiose del popolo greco (ad esempio Dione Crisostomo nel suo discorso sulla conoscenza di Dio, 12,39 [I 166, v. Arnim]), a volte ricorre egli stesso al mito per la esposizione del suo pensiero. Aristotele dice (*metaph.* 1,2, p. 982 b 18): φιλόμυθος ὁ φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων, «il filosofo è in certo modo amico dei miti; poiché il mito risulta di cose meravigliose» [70]. Questi θαυμάσια compensano fino a un certo punto la stessa incredibilità del mito! Già i più antichi filosofi greci avevano fatto uso del mito [71]. Ma l'esempio tipico di questo μύθῳ φιλοσοφεῖν, «far della filosofia a base di miti» (Plut., *quaest. conv.* 1,1,3, [II 613 d]) è Platone. Mentre il suo maestro Socrate, che di miti non fu né creatore (Plat., *Phaed.* 61 b: μυθολογικός) come Platone, né demolitore come i sofisti, si tenne di fronte al mito in un atteggiamento di freddezza (cfr. ad es. Plat., *Phaedr.* 229 c-e), nei dialoghi di Platone invece il mito tiene un posto straordinario e in misura sempre crescente.

Platone era cresciuto fra i miti di Omero e nutrì verso di essi per tutta la vita un sentimento di amore e di rispetto [72]. Si oppose all'atteggiamento di disprezzo degli intellettuali [73], poiché per lui i miti sono realtà figurata di

---

[69] *poëm.* 5,9,12 ss. (JENSEN): οἱ μὲν οἰόμενοι τὸν ἐν τοῖς μύθοις καὶ ταῖς ἄλλαις ἠθοποιΐαις κἂν τῇ λέξει παραπλησίως ὁμαλίζοντα ποιητὴν ἄριστον εἶναι.

[70] Il passo viene letto anche diversamente: ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν, e così viene a significare il contrario: «colui che ha familiari le rappresentazioni mitiche è in certo modo intinto di filosofia» (LASSON), cioè il mito è uno stadio preparatorio del filosofare (→ FRIEDLÄNDER 207); tale senso si adatta bene al contesto ed esprime senza dubbio un concetto esatto (cfr. → EISLER, *loc. cit.*: mito = concezione primitiva delle cose, quasi una protofilosofia; cfr. Strabo 1,2,3). Ma allora la seconda parte della frase richiede una spiegazione alquanto forzata. Cfr. anche *fr.* 618 (p. 1582 b 14).

[71] → ALY 1402; cfr. ID.: Philol. Suppl. XXI 3 (1929) 70 ss.; per lo stile di questi μῦθοι filosofici cfr. E. NORDEN, *Agnostos Theos* (1913) 368 ss.

[72] *resp.* 10,595 b; cfr. v. WILAMOWITZ, *op. cit.* (→ n. 60) I 335.

[73] *resp.* 1,330: οἵ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε (cioè quando la morte è vici-

quel mondo dell'ἐπέκεινα, dell'al di là, che è accessibile solo alla fede. «Frammenti di un grande mito mezzo cancellato e fatto a pezzi dal volger dei tempi, che si trattava di ripulire, ricollegare e configurare a nuovo»[74] (specialmente *polit.* 268 d ss.).

Ai miti dunque, quali si presentano ora, soprattutto al loro variopinto mondo divino Platone stesso non crede più; nella sua grande nuova dottrina trovano ancora posto solo singoli tratti, in particolare quelli che riguardano il destino delle anime. In realtà egli «del grande fiume delle credenze e della mitologia greca che a quel tempo ... aveva convogliato a sé le più diverse sorgenti quasi senza più possibilità di distinguerle», si è appropriato alcuni elementi e «ne ha costruito i suoi miti nuovi, sorti da una visione filosofica» (Thomas). Platone si è ricollegato in special modo ai miti dell'epica, ma prendendoli spesso nella forma che si era andata elaborando più tardi nella fede popolare o nella poesia; vi si possono inoltre individuare alcune linee che si riallacciano alle religioni dei misteri, piuttosto a quelli eleusini che agli orfici, e specialmente ai circoli dei Pitagorici, di Empedocle e di Pindaro[75]. I miti di Platone sono così il prodotto di una fantasia creatrice, che da una parte rifonde e trasforma elementi mitici tradizionali foggiandoli in affermazioni filosofico-mitiche, dall'altra fa sgorgare da sé in una creazione vera e propria forme mitiche nuove, come unica espressione adeguata della ricchezza di pensieri che dentro vi si cela. A differenza dell'astrazione puramente intellettuale di Kant, Platone possiede sia il λόγος, la guida dialettica del pensiero, che il μῦθος, la plastica rappresentazione della realtà metafisica. Il μῦθος prosegue organicamente le linee del λόγος al di là dei confini posti alla conoscenza concettuale, ed è esso stesso non inventato, ma scoperto come qualcosa che si presenta allo sguardo per necessità interna.

---

na) δὴ στρέφουσιν (tormentano) αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὦσιν. Cfr. Plut., *ser.num. pun.* 18 (II 561 b): ὕστερον δὲ τὸν μῦθον ... κινήσομεν (tratteremo) εἴ γε δὴ μῦθός ἐστιν. Diod.S. 1,93,3 (→ n. 145); Ael.Arist., *or.* 46,32 (→ n. 60).

[74] → THOMAS 4; → FRIEDLÄNDER 201; *ibid.* 203 ss. sull'evoluzione del significato e sulla posizione del mito nel diologo platonico; sullo stesso argomento anche W. WINDELBAND, *Platon* [7](1923), cap. 5 e → REINHARDT, *loc.cit.* Il v. WILAMOWITZ, *op.cit.* (→ n. 60) II 175 s., mostra ancora poca sensibilità al problema, e in genere gli studi su Platone solo di recente hanno posto in primo piano il mito; → NYGREN 145 (ed. inglese 124 s.).

[75] Di tali problemi si occupa con ricchezza di informazioni la dissertazione di H. W. THOMAS che (specialmente alle pp. 1-4) segue in parte la tesi esposta sopra. Se sia possibile collegare il mondo mitico di Platone con l'orfismo, è oggi problema vivamente discusso; in base alla testimonianza di Olimpiodoro e all'esegesi neoplatonica di Platone, finora si era ammessa dalla quasi totalità degli studiosi che Platone usasse in larga misura elementi orfici e fosse addirittura un profeta dell'orfismo; oggi la tesi è fortemente contestata, tra gli altri, dal Thomas, sulle orme del WILAMOWITZ (*Glaube der Hellenen* II [1932] 197 s.).

Questa unificazione di λόγος e μῦθος, così significativa in Platone, si opera in quanto la sua filosofia e visione del mondo è nello stesso tempo una dottrina di redenzione morale. Della dottrina platonica di salvezza imperniata sul destino dell' anima umana, i miti raccolti intorno a questo destino, specialmente il mito dell'amore nel Simposio, quello dell'al di là nel Gorgia, nel Menone, nel Fedone e nella Repubblica, il mito del mondo e delle anime nella Repubblica e nel Fedro, il mito della creazione nel Timeo, costituiscono senza dubbio le fonti principali[76], poiché il metodo di Platone, come dice Origene (*Cels.*4,39) è questo: τὰ μεγάλα δόγματα κρύψαι ἐν τῷ τοῦ μύθου σχήματι, «calare le grande dottrine dentro la forma del mito». Il mito platonico è qualcosa che insieme vela e disvela. «Esso ha il suo posto nei dialoghi platonici ovunque l' al di là e la pienezza del mondo ideologico irrompe in questa vita» (Friedländer). Perciò non è soltanto una protofilosofia (→ n. 70); in Platone il mito è piuttosto al termine del cammino filosofico, come vertice della sapienza.

d) μῦθος *nella guida delle anime e nell'educazione*. Oltre che alle aporie interne della conoscenza filosofica, il mito è ordinato allo scopo psicagogico e pedagogico che ogni filosofia antica si propone, e non solo nelle sue forme tradizionali, ma anche in altre inventate appositamente[77].

Lo si può notare già in Esiodo (mito di Pandora) e, con elementi propri, nella sofistica, per esempio in Prodico (mito di Eracle al bivio). Qui il μῦθος si accompagna all'insegnamento teoretico del λόγος come illustrazione ad esso relativa. Il sofista (Protagora) pone scherzosamente la scelta fra λόγος e μῦθος e si decide subito per ciò che è «più gradito», cioè per il μῦθος[78]. In Platone non si tratta di alternativa arbitraria, perché per lui il mito è molto più che un'illustrazione aggiunta al λόγος, ma corrisponde, là dove ne usa, a una interna necessità: ha il suo posto dove si tratta di dire qualcosa che non si può esprimere in altra maniera. Anche il mito di chiusa serve all' unico grande scopo pedagogico del dialogo

[76] → FRIEDLÄNDER 203-241; → REINHARDT, *passim*; cfr. anche NYGREN 143 s. (ed. inglese 123 s.). Già Plutarco (*quaest. conv.* 9,5,2 [II 740 b]) constatava il rapporto fra λόγος e μῦθος in un caso particolare in Platone: μῦθόν τινα τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ μείγνυσι.

[77] → E IV 5 (a). Cfr. Iul., *or.*1, p. 2,7 ss.: οἱ μὲν ἐπειδὰν καινόν τινα μῦθον ... φέρωσιν αὐτοὶ ξυνθέντες τῷ ξένῳ (mediante la novità) τοὺς ἀκούοντας ψυχαγωγήσαντες πλέον θαυμάζονται. *Ibid.*7, p. 268,9 (→ n. 43 a).

[78] Plat., *Prot.*320 c: πότερον ὑμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξελθών; ... δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν (*scil.*: il mito di Prometeo e di Epimeteo). Tuttavia il sofista, evidentemente conforme alla norma didattica in uso, aggiunge il λόγος (324 d: οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον, cfr. 328 c). Cfr. anche Plut., *gen. Socr.*23 (II 592 f): ἀπέχεις μετὰ τοῦ λόγου τὸν μῦθον.

platonico[79]. Dopo Platone il mito scende da queste altezze. Aristotele (*pol.*7, 17, p. 1336a 30) riprende per un verso il punto di vista sofistico del χαριέστερον, del più piacevole, in quanto attribuisce solo al λόγος valore educativo e al μῦθος il semplice compito di svagare; per converso dal μῦθος della tragedia (→ n. 45) si aspetta qualcosa di importante[80]. Un altro passo, e si riconoscerà che il mito deve continuare ad esistere solo a motivo del diletto (τερπνόν)[81], oppure si ammetterà il secondo punto di vista aristotelico, ma riducendone il valore etico veramente a un minimo[82]. Il μῦθος conserva infine il suo posto anche come prima esercitazione preparatoria nell'insegnamento della retorica[83].

A una forma particolare di μῦθος, la *fiaba*, il φιλοσόφημα παίδων, «il mondo filosofico dei fanciulli» (Sinesio → n. 42) Platone vorrebbe riservare un posto speciale nell'educazione dei fanciulli. Il valore educativo della fiaba consiste evidentemente nel suo duplice carattere, che Platone definisce così (*resp.*2,377a, → n. 42): «è una cosa inventata (ψεῦδος) e tuttavia nasconde in sé una verità». Naturalmente, solo le favole migliori sono capaci di educare le anime giovanili (*ibid.* e); ed è caratteristico (*ibid.*c) che Platone ponga i μῦθοι come elemento formativo delle anime in funzione parallela a quella che hanno le mani nella educazione del corpo: πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις... τὰ σώματα ταῖς χερσίν.

4. *L'interpretazione allegorica del mito*

Nessun popolo, ad eccezione degli Indiani, ha creato un mondo di miti che possa anche solo avvicinarsi per ricchezza a quello dei Greci. Nei Greci e negli Indiani si impersonò col massimo di potenza «l'antica creatività mitica dell'anima indo-germanica»[84]. Tuttavia per i Greci il mito ben presto divenne problema, come abbiamo mostrato più sopra (→ coll. 563 s.). Dalla critica e dal

[79] → FRIEDLÄNDER 204.207.219; cfr. J. STENZEL, *Platon der Erzieher* (1928).

[80] *poët.*6 (p. 1450 a 33-35): τὰ μέγιστα οἷς ψυχαγωγεῖ ἡ τραγῳδία τοῦ μύθου μέρη ἐστίν, αἵ τε περιπέτειαι καὶ ἀναγνωρίσεις (le peripezie e le agnizioni).

[81] Cfr. Luc., *philops.*4; inoltre Procl., *in rem publ.* I (p. 46,14): φύσει γὰρ τὴν ψυχὴν ἡμῶν χαίρειν τοῖς μιμήμασιν, διὸ καὶ φιλόμυθοι (meglio φιλόμιμοι?) πάντες ἐσμέν.

[82] Cfr. Hermogenes (p. 1,3 ss., RABE): τὸν μῦθον πρῶτον ἀξιοῦσι προσάγειν τοῖς νέοις, ὅτι τὰς ψυχὰς αὐτῶν πρὸς τὸ βέλτιον ῥυθμίζειν δύναται. *Contra* Orig., *Cels.*4,48: ὡς μηδὲ... μῦθόν τινα παραδέξασθαι ἐπὶ βλάβῃ τῶν νέων. Ma anche Crizia, *fr.*4,9 (DIEHL, *Anth.Lyr.* I p. 83): αἰσχροὶ μῦθοι, → E IV 2 (a).

[83] Cfr. SCHMID-STÄHLIN, *op.cit.* (→ n. 42) 667 n. 6.

[84] → ROSENBERG 700. L'induismo comincia a raggiungere solo nel nostro tempo il livello critico, sotto l'influsso dell'Occidente. È vero che l'interpretazione di molti miti indiani, in particolare di quello di Krishna e Rama, è antica; ma oggi ci si appella spesso al solo senso figurato, dato che la sensibilità per ciò che di astruso e di immorale vi è in molti miti si è acutizzata. Tuttavia già si fa sentire la protesta contro l'inverosimiglianza di tali interpretazioni, ad es. in Radhakrishna – proprio come nel mondo antico; → REINHARDT 12; WENDLAND, *Hell.Kult.*100.115 s.; → C 6 e n. 92.

dubbio di fronte al mito, cioè di fronte a tutta la religione tradizionale, nacquero da una parte il rinnovamento operato da Platone, che salvò numerosi elementi mitici antichi portandoli sul piano di una religiosità superiore → coll. 568 s.), dall'altra l'interpretazione allegorica dei miti[85], che fu uno degli avvenimenti di più larga portata e più carichi di conseguenze nella storia dello spirito. I miti di Platone, ultime espressioni della più grande teologia pagana dell'antichità, sono stati plasmati dal loro autore in una forma che invita ἀπὸ μύθων εὑρίσκειν τὸ περὶ ἀληθείας τοῦ ταῦτα συντάξαντος βούλημα, «a scoprire nel mito la significazione di verità, voluta da chi l'ha plasmato» (Orig., *Cels.*4,39). Questa loro essenza infatti, al dire di un neo-platonico di acuta sensibilità (Sallust. 3: Περὶ μύθων), somiglia all'essenza corporeo-spirituale del cosmo[86]. Ma questo scoprire l''anima' del mito nascosta sotto la 'corporeità' visibile non è ancora un fare dell'allegorismo vero e proprio; anzi, il contenuto dei più importanti miti platonici, ad esempio del mito della metempsicosi (*Fedro* e *Fedone*), non si presta a una trasposizione dalla figura al concetto (Windelband).

Qualcosa di completamente diverso avvenne quando invece il medesimo processo logico fu applicato agli antichi miti popolari greci; qui evidentemente si trattò di ravvisare qualcosa, che un συντάξας (compositore) del mito non aveva avuto intenzione di mettervi. Eppure fu proprio questo lo scopo dichiarato di ogni interpretazione allegorica: cogliere il 'nucleo di verità' contenuto nel mito, il λόγος nel μῦθος (→ n. 59), la ὑπόνοια (il senso nascosto), il concetto fondamentale che sta alla base (τὰ κεφάλαια)[87], corrispondentemente a una definizione che Plutarco, *Is. et. Os.*20 (II 359a) esprime così: come l'arcobaleno è una ἔμφασις τοῦ ἡλίου ποικιλλομένη, così ὁ μῦθος ... λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν, «il mito è il riflesso di un λόγος che dirige la mente ad altro»[88]. Sotto questa intenzione si celava tuttavia il motivo

[85] Oltre alle indicazioni date nella nota bibliografica sotto C, sull'allegoria si veda la bibliografia antecedente in GRUPPE, *Geschichte* 10 ss., e quella più recente in → RADERMACHER, nota 10 (p. 293 s.); ERE I 327, art. 'Allegory'. 'Allegorical Interpretation'; K. MÜLLER, art. 'Allegorische Dichtererklärung', in PAULY-W. Suppl. IV (1924) 16-22; O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* III (1900) 53 ss. 148.238 ss.; → HATCH (→ nota bibliogr. F) 42 ss. (bibliografia a p. 44 n. 2).

[86] ἔξεστι ... τὸν κόσμον μῦθον εἰπεῖν, σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νοῶν κρυπτομένων.

[87] Plut., *Is. et Os.*20 (II 358e): ταῦτα σχεδόν ἐστι τοῦ μύθου τὰ κεφάλαια (cfr. Pind., *Pyth.*4,116: κεφάλαια λόγων). Altre denominazioni sono ἀλληγορία, φυσιολογία ecc.

[88] Un'altra immagine per giustificare l'allegoria si trova in Philo, *providentia* 41: «Chi non apprezza il metodo allegorico fa come i ragazzi, che nella loro ignoranza non si preoccupano dell'originale di Apelle, ma si interessano solo della sua copia sulle monete; ammirano una riproduzione da nulla e disprezzano l'originale degno di ogni ammirazione».

principale dell'interpretazione allegorica, che era quello di parare gli attacchi mossi contro l'illogicità e l'immoralità dei miti; l'allegoria serve come un contravveleno alla loro presunta empietà. Se per Omero infatti non si fosse applicata su larga scala l'interpretazione allegorica, il poeta sarebbe stato in tutto e per tutto un empio[89] (→ E IV 2 [a]).

Tuttavia i primi tentativi di allegoria, a quanto pare, nascono da un atteggiamento di miscredenza, che ridusse anche le più belle storie di dèi a un travestimento senza gusto di fatti e fenomeni naturali. Il primo in questo campo sarebbe stato Teagene di Reggio, seguito da Anassagora e specialmente da Metrodoro di Lampsaco, che si cimentarono soprattutto nell'interpretazione allegorica di Omero. Fu la Stoa tuttavia a dare i grandi maestri dell'allegorismo mitologico[90].

5. *Valorizzazione e applicazione del mito*

a) *Nella Stoa.* Gli Stoici non avevano alcun rapporto immediato col mondo del mito, ma cercavano di conservarlo, appoggiandolo alla loro filosofia e nello stesso tempo appoggiando la loro filosofia a spiegazioni di miti. Essi presentano leggende di dèi e di eroi come una protofilosofia in veste storica[91], *ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur* (Cic., *nat.deor.*1,15). Nei miti gli Stoici trovavano ora le loro idee sulla filosofia della natura, come Cornuto nella sua Teologia Greca, ora le loro teorie etiche, come 'Eraclito' nelle sue Allegorie Omeriche; quale terzo rappresentante, in epoca più tarda, si deve citare Porfirio con le sue Ὁμηρικὰ ζητήματα, «ricerche omeriche». Il loro presupposto, a volte realmente creduto vero a volte semplicemente asserito, era il medesimo che nell'epoca moderna guida un metafisico, come il Bachofen, nella sua interpretazione dei miti, cioè che il contenuto simbolico del mito è insito in esso fin dal primo suo nascere e non semplicemente il prodotto di un'interpretazione posteriore[92].

---

[89] Heracl., *Hom.all.* 22 (p. 32,18 s.): ταύτης τοίνυν τῆς ἀσεβείας ἕν ἐστιν ἀντιφάρμακον ἐὰν ἐπιδείξωμεν ἠλληγορημένον τὸν μῦθον; *ibid.*1 (p. 1,5): πάντα γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν, cfr. *ibid.*71 (p. 93,20-94, 1); 41 (p. 62,6 s.).

[90] Gli antichi allegorizzatori di miti (→ coll. 614 ss. con n. 160) trovarono ferventi seguaci anche nel Medio Evo e nell'età moderna sia che, alla pari della Stoa, cogliessero nei miti l'antica sapienza filosofica, come Görres e Creuzer (→ nota bibliogr. sotto A), sia che vi credessero celati i dogmi cristiani (→ F 2, con n. 176), come Chateaubriand (cfr. anche H. Lüken, in *Wetzer und Welte*, Kirchenlexikon VIII² [1893] 2105-2118, art. 'Mythologie', secondo il quale il mito contiene una 'rivelazione' iniziale corrottasi col tempo). Un allegorismo quanto mai esagerato e fantastico professa G. A. Gaskell, *A Dictionary of the Sacred Language of all Scriptures and Myths* (1923).

[91] Cremer-Kögel 240; cfr. Wendland, *Hell. Kult.*112 ss.; → Radermacher 17, con n. 32.

[92] Plut., *aud. poet.* 4 (II 19e) rappresenta la reazione alla Stoa: οὓς (*scil.* τοὺς μύθους) ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις παραβιαζόμενοι καὶ διαστρέφοντες. L'opposizione all'allegorismo è antica (cfr. Wendland, *Hell. Kult.* 108; → Rohde 291 n. 1): già Platone faceva delle riserve (cfr.

C'è solo questa differenza: che i pensatori stoici sono dei razionalisti, mentre i moderni sono dei mistici e dei romantici.

b) Un passo avanti rispetto alla Stoa antica, per la quale il mito aveva valore di simbolo, compie *Posidonio*, per il quale il mito diventa «la materia in cui si esprimono le più alte esigenze del sentimento e della religione, dato che la loro vera natura e qualità restano chiuse ai pensatori[93]; come in Platone, anche qui dunque il mito, in virtù d'una introspezione più profonda, diventa un valore religioso.

c) Già prima di Posidonio, il mito fu usato nelle *religioni misteriche* come il principale mezzo per esprimere presupposti ed esperienze che non potevano venir formulati razionalmente, o meglio non vennero espressi razionalmente. οἱ τὰ μυστήρια θέμενοι ... τὰ αὐτῶν δόγματα τοῖς μύθοις κατέχωσαν, «coloro che fondarono le religioni misteriche hanno celato le loro dottrine sotto narrazioni mitiche»[94]. Infatti «esporre a parole il contenuto dell'insegnamento misterico sarebbe un delitto contro la legge suprema; l'unica via consentita è di presentarlo mediante miti»[95], ad es., mediante il mito di Dioniso; cfr. Plut., *carn. es.* 1,7 (II 996c): τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη ... ᾐνιγμένος (var.: ἀνηγμένος) ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν, «le sofferenze di cui si favoleggia intorno a Dioniso... sono un mito che si riferisce in linguaggio oscuro alla palingenesi». Lo stesso si dica dei 'miti dei Pitagorici' (cfr. Aristot., *an.* 1,3 [p. 407b22]: κατὰ τοὺς Πυ-

Phaedr. 229c ss.; *resp.* 2,378d). Gli avversari più accaniti furono le scuole della Nuova Accademia e di Epicuro. Le fonti principali delle accuse all'allegorismo sono il *De natura deorum* di Cicerone e lo scritto Περὶ εὐσεβείας di Filodemo filosofo (per la derisione di cui è fatta segno l'allegoria → RADERMACHER 295 n. 25). Gli argomenti degli oppositori pagani ricompaiono nella polemica cristiana, soprattutto negli apologisti (cfr. ad es. Atenagora 22, → F 1). Anche Origene, sebbene sia per conto suo un gran maestro di allegorismo – però a proposito della Bibbia! –, rifiuta il metodo allegorico col quale si cerca di far passare miti falsi e assurdi (*Cels.* 5,38, → col. 620). Forse ai filosofi che si applicano a interpretare i miti si riferisce anche *Bar.* 3,23, dove i μυθολόγοι figurano accanto agli ἐκζητηταὶ τῆς συνέσεως e di tutti si dice che ὁδὸν τῆς σοφίας οὐκ ἔγνωσαν, parallelamente a *1 Cor.* 1,20 (cfr. LIETZMANN, *Kor., ad l.*), con l'unica diversità che qui abbiamo συζητητής al posto di ἐκζητητής.

93 Così A. v. HARNACK, *Miss.* 31, che scorge in questo stadio una involuzione. Al contrario → BACHOFEN (cfr. *Grabersymbolik* 46 ss., → nota bibliogr. al punto A) lo considera come il più alto grado di sviluppo dello spirito umano.

94 Clem. Al., *strom.* 5,58,4 (corrispondente traduzione tedesca di O. STÄHLIN in Bibliothek der Kirchenväter: *Clemens von Alexandreia* IV [1937] 171). Cfr. anche → HATCH (→ nota bibliogr. F.) 42 n. 3, per le relazioni fra allegoria e culti misterici.

95 → BACHOFEN, *Gräbersymbolik* 46; cfr. anche SCHELLING (→ nota bibliogr. A), inoltre → ALLWOHN. Sulle diverse forme del mito che sta al centro dei misteri, il mito cioè della passione, morte e risurrezione del dio, cfr. fra gli altri W. BOUSSET, *Kyrios Christos* ²(1921) 134 ss.; *ibid.* 136 s. anche esempi di interpretazione allegorica dei miti misterici.

θαγορικοὺς μύθους; Clem. Al., *strom.* 5,58,6: οἱ μῦθοι οἱ Πυθαγόρειοι), sui quali essi fondavano i loro insegnamenti ascetici[96]. Tuttavia in uno stadio più recente anche nell'ambito delle religioni misteriche il senso del mito fu espresso in parole; anche qui mediante l'allegoria furono ricavate dal mito intere dottrine. «Il mito diventa speculazione» (Bousset).

d) In stretto rapporto con questi miti dei misteri sono anche le frequenti *raffigurazioni mitiche delle pitture sepolcrali e dei sarcofaghi* antichi, dove il simbolo e il suo dispiegarsi nell'episodio mitico sostituiscono la parola viva e l'iscrizione. «Il mito, che non vale più come credenza religiosa, conserva ancora altissima considerazione grazie al suo legame col mistero e il sepolcro ... I miti diventano figure e ombre di più alti pensieri», come, ad es. le narrazioni e le figure veterotestamentarie per la Lettera agli Ebrei. «Il medesimo patrimonio mitico nel quale il mondo antico ha calato i più lontani ricordi della sua storia ... diviene ora figurazione di verità religiose, illustrazione di grandi leggi della natura, espressione di princìpi etici e morali e stimolo a confortanti aspettazioni che conducono al di là dei limiti desolati del fato inerente alla materia»[97]. Come spiega Alfred Rosenberg a proposito dei miti nordici, che «in principio vengono semplicemente raccontati, poi sono compresi come simboli»[98], così anche nel mondo mediterraneo l'età nuova si riallaccia alla più remota antichità e «il tardo epigono con le sue alte doti di interpretazioni e di sensibilità riafferra il contenuto del simbolo negli elementi fondamentali che gli sono del tutto propri e interpreta in base ad essi i vecchi miti, riuscendo a sentirli in modo nuovo e vivo»[99].

e) Un avversario di questa religiosità mitica è la *gnosi*, con la sua teologia della redenzione, nella quale il mito antico, al pari della storia, è detronizzato; un mito nuovo si fa innanzi decisamente al posto dell'elemento storico, o piuttosto, questo è completamente assorbito dal mito[100]. In mano agli gnostici l'allegoria diviene uno strumento rivoluzionario che attua un sovvertimento eretico di tutti i valori, sia del mondo pagano che di quello biblico; la parete divisoria fra questi due mondi cade e l'allegorismo applicato egualmente ad ambedue mescola e confonde tutto nel ginepraio della speculazione gnostica.

---

[96] Cfr. Orig., *Cels.*5,49: ἐκεῖνοι διὰ μὲν γὰρ τὸν περὶ ψυχῆς μετενσωματουμένης μῦθον ἐμψύχων ἀπέχονται. Clem.Al., *strom.*7,33,8: ἰχθύων οὐχ ἅπτονται καὶ δι' ἄλλους μέν τινας μύθους.

[97] → BACHOFEN, *Gräbersymbolik* 47.

[98] → ROSENBERG 614.

[99] → SCHRÖTER (→ nota bibliogr. A) 20; cfr. → ALY 1401 s.; → JOLLES 125.

[100] Cfr. in W. BOUSSET, *op.cit.* (→ n. 95) 203; *ibid.*203-206; ID., *Hauptprobleme der Gnosis* (1907) 238 ss., e anche in → BORNKAMM (→ nota bibliogr. F) 8-16 (cfr. 121 s.) esempi di miti gnostici sulla figura del redentore. Per l'allegorismo gnostico cfr. C. BARTH, *Die Interpretation des N.T. in der valentinianischen Gnosis* = TU 37,3 (1911); W. VÖLKER, *Heracleons Stellung in seiner Zeit im Licht seiner Schriftauslegung* (Diss. 1922); → HATCH (→ nota bibliogr. F) 51. 54; W. v. LOEWENICH, *Das Johannesverständnis im 2. Jhdt.* (1932), ad es. 85 ss. 93.141 ss.; H. JONAS, *Gnosis u. spätantiker Geist* 1 (1934) 216 ss.; → BORNKAMM 117 ss.

6. *Critica e rifiuto del mito*

Lo stesso Platone, che pure assegna al mito, nella forma particolare che è caratteristica del suo sistema (→ C 3 c.d.), un posto così importante, fa una critica aperta ai miti tradizionali (cfr. particolarmente *resp.* 2, 377 ss., anche *leg.* 12,941 b) e ἐκβάλλει τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας τοὺς τοιουσδὶ μύθους καὶ τὰ τοιαδὶ ποιήματα, «bandisce dalla sua repubblica miti di tal genere e tal genere di composizioni poetiche» (Orig., *Cels.* 4,50). Egli perciò vorrebbe interdire ai μυθολόγοι, ai poeti (→ n. 46), compreso Omero, l'accesso al suo stato ideale[101], ἵνα δὴ μὴ τὴν ὀρθὴν δόξαν περὶ θεοῦ τοῖς μύθοις ἀφανίσειε, «perché non oscuri coi miti la giusta idea della divinità» (Flav. Ios., *Ap.* 2, 256), sebbene a questo medesimo proposito in *resp.* 3, 398a riconosca, per parte sua, che αὐτοὶ δ' ἂν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρῴμεθα καὶ μυθολόγῳ ὠφελίας ἕνεκα, ὃς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο, «noi ci vorremmo valere del poeta e inventore di miti più austero e meno divertente, a motivo della sua utilità, il quale ci possa imitare la dizione della persona moderata» (cfr. invece → n. 89!).

Un atteggiamento di rifiuto si deve notare anche in Aristotele, in Epicuro – pure in questo agli antipodi della Stoa – e in Plutarco, sia del mito religioso come tale[102] sia della sua utilizzazione allegorica (→ n. 92). Le critiche principali sulle quali chi giudica insiste con diverso accanimento, a seconda del punto di vista in lui dominante, sono le seguenti:

a) i miti lasciano a desiderare dal lato morale (→ E IV 2 [a]),

b) sono sciocchi e assurdi (E IV 2 [b] con n. 149) e

c) mancano di verità (→ col. 559; E III). I μῦθοι sono solo *favole, fiabe* (→ n. 42, alla fine) semplici λόγοι ψευδεῖς, «discorsi menzogneri» (lessico di Suida)[103].

---

101 Cfr. H.-G. GADAMER, *Plato u. die Dichter* (= Wissenschaft u. Gegenwart 5 [1934]). Un parallelo in campo cristiano si può vedere in una norma della Costituzione ecclesiastica egiziana e di quella di Ippolito (TU 6,4 [1891] p. 81 s.), le quali manifestano una certa riserva nell'ammettere alla comunità ecclesiale un maestro di scuola (γραμματικός) proprio a causa dei miti che costituivano la materia del suo insegnamento; è sintomatico che nel medesimo passo della costituzione ecclesiastica egiziana il maestro figuri in mezzo alla gente di teatro! Cfr. ACHELIS, *op.cit.* 79, nota; HARNACK, *Miss.* 365 ss. 999.

102 Epicuro disprezza tanto la fede antica nei miti quanto quella nuova nel destino; tuttavia scrive (*ep.* 3 [p. 65,12, USENER]): ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν. Tale disprezzo dei miti spiega come la scuola epicurea (cfr. WENDLAND, *Hell. Kult.* 107) chiami la fede nella provvidenza un μῦθος, una 'vuota illusione' (Plut., *def. orac.* 19 [II 420b]). Anche i neoplatonici seguirono il loro maestro nella critica ai miti dei poeti, ad es. Iul., *Gal.* 1 (p. 167, ed. C. J. NEUMANN [1880] → coll. 616 s.

103 Cfr. già Pind., *Olymp.* 1,28b s.: φάτις ὑπὲρ τὸν ἀληθῆ λόγον δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι; Eur., *Cyc.*

7. *Riepilogo*

Nell'antichità dunque il μῦθος, in quanto mito in senso proprio, fu giudicato variamente, a seconda dei punti di vista e dei criteri di valore con cui lo si esaminò: consenso e compiacimento nella poesia e in larga misura nella religione popolare, penetrazione acuta e profonda nei misteri e in Platone, spiegazione allegorica nella filosofia della natura e nella Stoa (ma con sacrificio del significato proprio del mito, già in gran parte perduto)[104], indegno scherno da parte di alcuni letterati e di molti intellettuali, critica e rifiuto in base a motivi etici e razionali in una serie di scrittori, particolarmente nei filosofi. A una condanna radicale per ragioni religiose si giunge solo nel N.T. e negli scrittori cristiani dei primi secoli (→ E-G).

D. μῦθος E MITI NELL'A.T. (LXX) E NEL GIUDAISMO

1. Il termine μῦθος e i suoi derivati sono praticamente estranei al testo greco dell'A.T. Il vocabolo si trova una volta sola[105] (*Ecclus* 20,19, → n. 23), e ancora nell'antico significato di *parola*. Invece *Baruch* 3,23 presenta un singolare uso del composto μυθολόγος, se almeno si deve qui effettivamente intendere come *interprete di miti* (→ n. 92, verso la fine).

2. Se poi la cosa in sé – il mito – sia estraneo all'A.T., è un'altra questione, alla quale non si è d'accordo nel rispondere. Rappresentanti della cosiddetta scuola di storia della religione, come Gunkel[106] e Gressmann, parlarono senza esitazione di miti, specialmente a proposito di *Gen.* 1,11 e di numerosi passi profetici; altri studiosi trovarono inconcepibile che si applicasse alla Bibbia vocabolo e idea. Tuttavia Gunkel asserisce che Israele non ha amato i miti, perché essi sono essenzialmente politeistici, rappresentano la divinità in un rapporto con la natura che non è conforme alla Bibbia, e spesso fanno o subiscono cose indegne di essa. D'altra parte è difficile negare che Israele, nonostante ta-

376: κοὺ πιστὰ μύθοις εἰκότ' οὐχ ἔργοις (la storia!) βροτῶν; Plut., *Artax.* 1 (I 1012): μύθων ἀπιθάνων καὶ παραφόρων ... παντοδαπὴν πυλαίαν, «una massa variopinta di miti incredibili e assurdi»; Corp.Herm., Exc. XXIII 50 (I p. 460, SCOTT): ἄπιστος τοῖς μεταγενεστέροις (ai posteri) μῦθος δὴ δοξάσθω ⟨τὸ⟩ χάος εἶναι. Che la sensibilità linguistica dei Greci abbia sentito fino ad epoca assai tarda il 'favoloso' come elemento essenziale del mito, è dimostrato anche dal nome di Μῦθος che si dava a un giardino di Siracusa (Athen. 12,59 [p. 542a]), διὰ τὸ μὴ ἂν πιστεύεσθαι τοῖς πολλοῖς οὕτω καλῶς εἶναι, ἀλλὰ μυθικὰ δοκεῖν τὰ ὑπὲρ αὐτοῦ λαλούμενα, come suppone Eustath. Thess., *comm. in Il.* 23, 157 (p. 275, STALLBAUM).

[104] Cfr. TILLICH, in RGG² IV 364.

[105] In *Sap.* 17,4, dove il cod. A legge μῦθος, si tratta di un semplice errore di trascrizione, per μυχός.

[106] → *Genesis* XIV ss. 33-40.67-77.124 ss.; ID., in *Schriften des A.T.* I 1 ²(1921) 13 ss. 17 s. 37 ss. e *passim*; ID., in RGG² IV 381-390; V 49-60. Da parte ebraica: → BERGEL I; MICHA JOSEF BIN GORION (= M. J. BERDITSCHEWSKI), *Die Sagen der Juden*, 7 voll. (1913 ss.); ID., *Der Born Judas* (1934).

le contrasto dei miti col monoteismo etico e trascendente, soprattutto nella remota antichità ma ancora in epoca più recente, abbia assunto la componente mitica; specialmente il modo di considerare la natura è affine a quello del mito[107]. Ma Israele ne ha decisamente mutato tutto il materiale: lo ha 'storicizzato'[108], lo ha trasferito da un andamento ciclico, proprio di tutti i miti della natura, a una storia di Dio avvenuta una volta per sempre (persino quel troncone di mito che compare in *Gen.*6,1-4!).

Oltre che nella storia delle origini, la maggior parte del materiale mitico primitivo si trova nelle parti poetiche dell'A.T., poiché presso tutti i popoli i poeti sono in qualche modo φιλόμυθοι (→ n. 46; C 3 b). Quanto all'A.T. l'affermazione vale in prima linea per i profeti, che da un lato furono i più accaniti avversari di ogni falsificazione mitica, ma d'altra parte spesso furono pure grandi poeti e perciò talvolta predissero il futuro servendosi di varie immagini derivate dal mito (ad es. *Is.*14; *Ez.*29)[109].

L'apocalittica, che si riallaccia al profetismo, ha adoperato in proporzioni ancor maggiori il materiale mitico e ha trasferito al tempo escatologico parecchi miti delle origini[110].

Anche nella letteratura sapienziale si nasconde forse un mito primitivo: di una Σοφία figlia degli dèi[111].

Nelle Pseudo-Clementine (*hom.*2,25), nelle quali è forte per lo meno l'influsso giudaico, il posto della σοφία è preso dalla Elena omerica, quale essenza generatrice del tutto e saggezza. Vi si dice che Simon Mago, «travisando in maniera evidente anche altre invenzioni del mito ellenico, inganna molti»[112].

In epoca più recente, a miti orientali si aggiungono comunemente anche miti greci: in parte vengono usati allegoricamente dai rabbini per scopi diversissimi, come ad esempio il mito delle Danaidi (*Lev.r.*19,1 a *Lev.*15,25) e di Arianna (*Cant.r.*1,8 a *Cant.*1,1) quali parabole per lo studio e l'interpretazione della Torà[113]; in parte con il mu-

---

107 SELLIN, in RGG² V 1832.

108 → NOTH e WEISER, *loc.cit.* [V. RAD].

109 Cfr. → R. KITTEL, *loc.cit.* Non si tratta però di dire che Israele avrebbe trovato già presso i Cananei l'escatologia (ivi compresa l'attesa del Messia) unitamente alle forme mitiche con cui esprimerla (così H. SCHMIDT, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im A.T.* ²[1933] 8 s.). A fondare il mito del passato entro le raffigurazioni dell'avvenire sono stati i profeti, che così gli hanno conferito il sigillo del 'compimento'.

110 RGG² IV 382.387; H. GUNKEL, *Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit* ²(1921); P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im nt.lichen Zeitalter* (1934); BOUSSET-GRESSM., 469 ss.

111 Cfr. RGG² IV 389; F. BÜCHSEL, *Theologie des N.T.* (1935) 164 n. 14; R. BULTMANN, in Eucharisterion für H. Gunkel II (1923) 10 ss., ritrova questo mito persino in *Io.*1,1; cfr. anche ID., *Joh.* (1937 ss.) 8 s., spec. 8, n. 10; 9, n. 1. Inoltre → n. 126; H. SCHMIDT, *op.cit.* (→ n. 109) 21, n. 2.

112 HENNECKE 217. Qui si ha anche un esempio di interpretazione gnostica del mito ((→ C 5e ss.); cfr. W. BOUSSET, *Hautprobleme der Gnosis* (1907) 78 ss.

113 STRACK-BILLERBECK IV 408; I 654; cfr. *ibidem* 573 (letto di Procuste) e IV 408 s.

tamento di parecchi particolari sono trasposti a figure del mondo giudaico[114]. Così uno dei più importanti miti platonici, il mito conclusivo della Repubblica (10,614b-621d), dopo essere probabilmente passato in Egitto, dove subì alcuni mutamenti contaminandosi col mito di Horus, rispuntò nella letteratura rabbinica, ma come 'mito' ormai quasi tipicamente giudaico[115]. Probabilmente però il giudaismo non si rese conto che si trattava di figure e di materiale mitico (come l'uomo primigenio, ecc.) che avevano un posto non indifferente nel suo pensiero[116].

E. μῦθοι NEL N.T.

I. μῦθοι: *un corpo estraneo nel N.T.*

La posizione del N.T. di fronte a ciò che si chiama μῦθος è inequivocabile. Il termine compare esclusivamente in frasi di contenuto negativo (*1 Tim.*1,4; 4, 7; *Tit.*1,14; *2 Petr.*1,16; quanto al senso cfr. anche *2 Tim.*4,4); ed è sintomatico che il μῦθος sia recisamente rifiutato, come mezzo e contrassegno di un messaggio del tutto estraneo, in particolare di una dottrina erronea combattuta dalle lettere Pastorali.

L'evangelo si occupa dei μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (*Act.*2,11), delle grandi imprese di Dio, nella storia e nel tempo escatologico. Esso è quindi λόγος (→ IV 1 [a]), esposizione di fatti storici, o προφητικὸς λόγος (cfr. *2 Petr.*1,19), cioè esposizione di avvenimenti profetici. I μῦθοι dell'eresia sono invece *racconti inventati, privi di verità, storielle da niente.*

II. *Il problema dei* μῦθοι *neotestamentari*

Che cosa si debba però intendere per i μῦθοι di cui parla il N.T., è una questione assai discussa nella Chiesa antica e ancor oggi controversa, poiché Paolo, che non mostra per questi μῦθοι lo stesso interesse ad essi dedicato dal II sec. e da noi stessi, non ci dice nulla in proposito.

Il primo problema che occorre risolvere è questo: i μῦθοι, di cui nel N.T. parlano soltanto le Pastorali e un solo passo della seconda Lettera di Pietro, costituiscono un complesso omogeneo oppure ve ne sono di due o più tipi diversi?

1. *L'omogeneità dei* μῦθοι *nelle Pastorali*

A proposito dei μῦθοι nominati nelle Pastorali si pone innanzitutto la domanda: è qui il caso di distinguere, nei μῦθοι propalati da falsi dottori, fra quelli attuali (cfr. *1 Tim.*4) e quelli futuri (cfr. *2 Tim.*4)? Se tuttavia si esaminano con precisione le pericopi che riguardano i maestri d'errore, si vede subito che non è possibile mantenere una chiara distinzione fra presente ed avvenire[117].

---

[114] Cfr. → BERGEL II 5 s. 68.

[115] Cfr. R. MEYER, *Hellenistisches in der rabb. Anthropologie* (1937) 88-114.

[116] Cfr. R. MEYER, *op.cit.* 1.74 ss.; per l'atteggiamento contraddittorio di Filone, specialm. sul problema dell'allegoria, → coll. 613 ss.

[117] Contro il WOHLENBERG, *Past.*27 s., che sostiene questa tesi, si possono far valere le se-

Ci si può chiedere inoltre se i μῦθοι dell'eresia serpeggiante in Efeso, di cui parlano le Lettere a Timoteo, e quelli diffusi a Creta, di cui si tratta nella Lettera a Tito, siano di due tipi fondamentalmente diversi o un fenomeno in sostanza uguale. In base alle lettere, non è possibile dimostrare con sicurezza né l'una né l'altra tesi. Tuttavia è significativo che da ambedue le parti i μῦθοι e i loro paladini figurino come censurabili moralmente (cfr. *Tit.* 1,16; *1 Tim.*4,7: βέβηλος → IV 2 [a]), che anche la verità del vangelo (*2 Tim.* 4,4; *Tit.*1,14) e la saldezza della vita di fede appaiano minacciate da questi μῦθοι (*Tit.*1,13; *1 Tim.*1,4). Ma è ancor più importante che per ambedue i gruppi si deve chiaramente ammettere una medesima provenienza (→ II 2). Pare quindi del tutto ovvio considerare i μῦθοι delle Pastorali come manifestazione di uno stesso genere.

2. *Provenienza e tipo dei* μῦθοι *nominati nelle Pastorali*

Consideriamo per primi e a parte i μῦθοι delle lettere a Timoteo: posto che debbano considerarsi come un tutto omogeneo, sono un fenomeno di ambiente ellenistico o giudaico? Davanti a questa domanda gli esegeti si dividono in due gruppi, come del resto per tanti problemi neotestamentari, e questo fin dai tempi della Chiesa antica.

a) La storia del vocabolo e dell'idea di μῦθοι anteriore al N.T. fa senza dubbio pensare prima di tutto a una provenienza greca. In realtà parecchi studiosi, come già il Crisostomo, pensano che si tratti qui di un'allusione alle antiche storie di dèi e a una loro interpretazione allegorica cristiana, come effettivamente si usò fare nell' antichità (→ n. 160). Ma da altri indizi (→ coll. 594 ss.) si deve pure concludere che μῦθος nelle Pastorali ha da essere inteso non nel senso proprio di 'mito', bensì in quello più generale di *storia non vera, favola.*

b) La maggior parte dei tentativi di spiegare i μῦθοι neotestamentari come provenienti dall'ambiente ellenistico si volgono tuttavia alla gnosi. Già Tertulliano (*praescr. haer.*7.33; *Val.*3) e Ireneo (*haer.*1,1; anche in Epiph., *haer.*31, 9) riferirono apertamente *1 Tim.*1,4; 4, 7 ai Valentiniani, e l'esegesi critica del XIX sec. seguì il loro esempio. Questa, ora presuppone (come gli antichi) una allusione a una determinata forma di gnosi [118], ora lascia aperta la questione del genere di gnosi di cui si tratta, mentre alcuni restano indecisi tra la gnosi ellenistica e quella giudaica [119].

---

guenti considerazioni: dopo aver descritto il futuro in *2 Tim.*3,1-5, Paolo al v. 6 passa al presente, ma gli oppositori a cui mira sono evidentemente gli stessi di prima. Anche il legame fra le affermazioni circa il futuro in *2 Tim.*4,3 s. e i versetti che precedono e seguono, con ammonimenti per il presente, è così stretto da non potersi dubitare che Paolo veda quei pronostici per la fine avverati nel presente, che porta appunto i segni del tempo ultimo. Ugualmente non ammette soluzione di continuità la concatenazione fra presente e futuro in *1 Tim.*4: se Timoteo deve far presenti ai fratelli i presagi dei vv. 1 ss., evidentemente essi devono valere per il momento attuale; e se Paolo mette in guardia contro una sopravalutazione della σωματικὴ γυμνασία (v. 8), è chiaro che si rifà al v. 3; ma allora anche i μῦθοι del v. 7 appartengono a questa serie di affermazioni circa il futuro-presente (così anche SCHLATTER, *ad l.*).

118 A. Neander pensa a Cerinto, J. Lightfoot ai Naasseni, O. PFLEIDERER, *Urchristentum* [2](1902) II 271, ai Valentiniani o anche a una precedente gnosi siriaca.

119 Cfr. JÜLICHER-FASCHER, *Einleitung in das*

In appoggio a tale tesi si suole ricorrere principalmente alle γενεαλογίαι che figurano insieme ai μῦθοι (*1 Tim.* 1,4), che sarebbero delle serie gnostiche di eoni [120]. Ma proprio la storia semantica di quel vocabolo rende inverosimile l'esegesi che si rifà alla gnosi: come μῦθος appartiene sostanzialmente in origine al mondo del politeismo, così γενεαλογία all'interno del N.T. si caratterizza come concetto nato in ambiente giudaico [121]. D'altra parte, poiché μῦθοι e γενεαλογίαι sono congiunti in una formula divenuta tradizionale [122] e i μῦθοι delle Pastorali sono da considerare come un tutto unico (→ II 2), l'espressione Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι (*Tit.* 1,14) viene ad assumere il valore di una formula-chiave: i μῦθοι καὶ γενεαλογίαι ἀπέραντοι sono di provenienza giudaica (cfr. anche, fra l'altro, νομοδιδάσκαλοι in *1 Tim.* 1,7 ecc.).

c) Da questo presupposto partirono già parecchi Padri orientali ed occidentali. Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto, alla pari di Agostino (*contra adversarium legis et prophetarum* 2,1 s.), riconobbero i μῦθοι nella δευτέρωσις giudaica, la Mishna, 'ripetizione', mentre l'avversario di Agostino li aveva fatti risalire direttamente alla Legge e ai Profeti. Quest'ultima interpretazione, modificata nella forma – i μῦθοι non sarebbero i racconti stessi dell'A.T., ma la loro spiegazione ed elaborazione alla maniera solitamente usata per le leggende degli dèi pagani e degli eroi [123] – trova anche oggi dei sostenitori [124].

Merita soprattutto attenzione quel gruppo di esegeti (Schlatter, Lock, ecc.) che riferisce i μῦθοι alla haggadà giudaica e ne attribuisce la diffusione a una gnosi giudaica o giudeo-cristiana. Alla haggadà pensava già chiaramente l'*Ambrosiaster* quando, commentando *1 Tim.* 1,4, parla delle *fabulae, quas narrare consueti sunt Iudaei de generatione suarum originum* (cfr. lo stesso a proposito di *Tit.* 1,14). L'importante teoria di una gnosi giudaica, che incomincia oggi a trovare più generale riconoscimento [125], ebbe un precursore in Campegio Vitringa quando

N.T. [7](1931) 181 s.; H. J. HOLTZMANN, *Lehrb. d. hist.-krit Einl. in das N.T.* [3](1892) 288.

[120] Così A. KLÖPPER: ZwTh (1902) 344; W. J. MANGOLD, *Die Irrlehrer der Past.* (1856) 64 ss.; DIBELIUS, *Past., ad l.* e altri; *contra*, ad es., FEINE-BEHM, *Einl. in das N.T.* [3](1936) 203 s.

[121] → II, coll. 395 ss.; CREMER-KÖGEL 240 s.; → G. KITTEL, *loc.cit.*

[122] → II, col. 394. Cfr. Plat., *Tim.* 22 a (→ II, col. 393); Polyb. 9,2,1: πολλῶν γὰρ καὶ πολλαχῶς ἐξηριθμένων τά τε περὶ τὰς γενεαλογίας καὶ μύθους..., «dopo che molti e in diverse maniere hanno trattato quella parte della storiografia che si occupa delle leggende degli dèi e degli eroi». In questi passi tuttavia γενεαλογία è in funzione delle concezioni politeistiche.

[123] Cfr. già l'*Ambrosiaster*, a *Tit.* 3,9: *fabulosa non lex, sed haeresis est.*

[124] Così CREMER-KÖGEL 241; F. H. COLSON: JThSt 19 (1917-1918) 265-271, specialmente 268. La definizione data più sopra fa pensare ovviamente a Filone (→ IV 5 [b]); ma del sistema filosofico-religioso di impronta alessandrino-giudaica da lui rappresentato non può esservi questione nelle Pastorali, dato che in esse si tratta, penso, di un gruppo speciale di cristiani e della loro dottrina. Quanto alla tesi secondo la quale si tratterebbe quasi di termini tecnici indicanti solo la forma e il valore, non il contenuto vero e proprio, neppure essa si sostiene, a causa della sua artificiosità e dell'uso fatto altrove di μῦθος e γενεαλογία.

[125] → II, col. 395 con la n. 3.

biasima *Iudaei aliqui Platonicae aut Pythagoricae philosophiae studiosi* e le loro *subtilissimae disputationes de divinitate eiusque variis emanationibus* (anche se egli pensa alla kabbala)[126]. In realtà è quanto mai verosimile che nelle Pastorali si tratti del primo apparire di una forma di gnosi che crebbe sul terreno del giudeo-cristianesimo ellenistico (come ad es. la gnosi, peraltro un po' diversa, di cui si parla nella Lettera ai Colossesi); infatti certi accenni a teorie dualistiche quali si notano in *1 Tim.*4,1-5 e *2 Tim.*2,18 rimandano evidentemente oltre il giudaismo vero e proprio. In quella gnosi le narrazioni haggadiche e la loro utilizzazione religiosa (allegorica) devono aver avuto, accanto all'A.T., un posto indebito[127], e da parte degli oppositori saranno state indicate per disprezzo con il termine pagano di μῦθοι, probabilmente anche in considerazione del metodo di interpretazione delle narrazioni stesse, che era in sostanza uguale a quello dei miti ellenici. Proprio in questo tipo di esegesi, che apriva le porte a tutti gli arbitri gnostici (cfr. ἀπέραντος, «senza fine», *1 Tim.*1,4), la Chiesa deve aver visto un pericolo che le fece dare un segnale d'allarme, benché in altri campi non si mostrasse del tutto avversa alla haggadà giudaica (cfr. ad es. *Iudae* 9). Perciò anche le frasi nelle quali le Pastorali parlano di questo fenomeno collaterale della gnosi (βέβηλος → IV 2 [a], γραώδης → [b], παραιτέομαι) non sono così dure come altre espressioni relative all'eresia[128].

3. *Il genere dei* μῦθοι *nella seconda Lettera di Pietro*

Quale idea di μῦθος è presente nell'unico passo al di fuori delle Pastorali in cui si parla di μῦθοι, cioè in *2 Petr.* 1,16? La Lettera tratta (particolarmente nei vv. 19-21) del messaggio escatologica degli Apostoli. Esso si fonda su una visione anticipata della gloria di colui che deve tornare, visione largita loro attraverso personale esperienza, ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος, «essendo stati testimoni oculari della sua maestà» non, certo, so-

---

126 *Observationes Sacrae* v ²(1717) 174, cfr. Wohlenberg, *Past.*43-45. F. C. Bauer metteva i μῦθοι delle Pastorali in relazione col mito dell'Ahamot; A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*² (1857) 342 n. 2; più dettagliatamente nel suo articolo *Über die Essener*: Theol. Jahrbuch (1855) 354 ss., coi Terapeuti. R. Knopf, *Das nachap. Zeitalter* (1905) 302 s., vede uno stretto legame fra i μῦθοι καὶ γενεαλογίαι delle Pastorali e la falsa dottrina di cui si parla in *Col.*, intendendoli come speculazioni giudaico-gnostiche sulla condizione degli angeli.

127 Cfr. fra l'altro i passi del Libro dei Giubilei citati in Wohlenberg, *Past.*32-37, e gli esempi riportati dal Lock (a *1 Tim.* 1,4) e Schlatter, *Past.*33 s. (cfr. 123), che considera soprattutto i 'miti' di provenienza giudaica su Dio e la natura, sull'origine e il destino dell'anima ecc., che servivano nell'insegnamento come argomenti in favore delle tendenze dualistico-ascetico-docetiche. Un'idea delle aberrazioni a cui giungevano i miti giudaici si può avere da → Bergel I e soprattutto II.

128 Cfr. Wohlenberg, *op.cit.*159.

lo sulla «santa montagna» della trasfigurazione (cfr. *Io.* 1,14), ma su di essa in particolare (*2 Petr.* 1,17 s.); tale visione non è basata su certe *speculazioni fantastiche*, quali si trovavano in parte nella letteratura apocalittica, o su *vuote favole*, come evidentemente (→ 2) avveniva nella gnosi giudaico-ellenistica. Il contesto escatologico porta comunque a concludere che anche i μῦθοι della seconda Lettera di Pietro sono di provenienza e tipo giudaici proprio come quelli di *Tit.* 1,14 e in genere delle Pastorali [129]. La tesi è convalidata da Ignazio, per il quale (*Mg.* 8,1) πλανᾶσθαι μυθεύμασιν παλαιοῖς, «lasciarsi sedurre da antiche favole», rientra nell'ambito del κατὰ νόμον Ἰουδαϊσμὸν ζῆν, del «vivere secondo la legge giudaica». È dunque assai probabile che in tutto il N.T. si abbia a che fare con μῦθοι dello stesso genere. Dobbiamo ora esaminare più da vicino altre caratteristiche e particolarità di questi μῦθοι.

III. μῦθος, *verità e storia*

La contrapposizione di μῦθος e ἀλήθεια è di fondamentale importanza; benché la grecità ne avesse sentore (→ coll. 559 s.; 584), essa non fu riconosciuta allora nella sua profondità essenziale, ciò che, invece, è divenuto possibile alla luce del concetto di verità proprio del N.T. (→ I, coll. 649-655). Il passo fondamentale per tale contrapposizione è *2 Tim.* 4,4 (→ IV 1).

1. *Mito e verità presso i Greci*

Se Euripide poteva ancora parlare di un μῦθος τῆς ἀληθείας (*Phoen.* 469, → n. 37), con l'ulteriore sviluppo del concetto di μῦθος la verità (sia pur la verità religiosa più profonda) non si lasciò più esprimere che ἐν μύθου σχήματι [130]. In tal caso è tuttavia possibile scoprire nei miti il pensiero del loro autore (che è Platone) circa la verità (Orig., *Cels.* 4, 39, → col. 575). Ma proprio nell'essenza del mito platonico, anche se per il filosofo esso è propriamente un λόγος (*Gorg.* 523 a, → n. 60), è insita una incertezza ineliminabile (cfr. *Meno* 86b; *Phaed.* 114d), trattandosi sempre e soltanto di un «discorso verosimile» (*Tim.* 29d), il cui costitutivo essenziale resta solo ἡ τῶν εἰκότων μύθων ἰδέα, «l'idea espressa dalle parole probabili» (*Tim.* 59 c.d). Sebbene esso sia un *rispecchiarsi della verità* (εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν, Suida), o un *riflesso o immagine* del λόγος [131], è pur sempre di per sé un μῦθος πλασ-

[129] Sul problema dell'identità tra i falsi dottori e i μῦθοι di *2 Petr.* e delle Pastorali cfr. → MAYOR CLXVII ss.

[130] Aristot., *metaph.* 11,8, p. 1074 b, 1 ss.: παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. Questo principio vale in modo tutto speciale per il mito 'socratico', che negli scritti di Platone si distingue chiaramente dagli altri miti, come ad es. ciò che Socrate dice della nascita di Eros (*symp.* 203 b ss.) si differenzia dai cinque miti su Eros che precedono (→ FRIEDLÄNDER 207 ss.); cfr. inoltre Plat., *Tim.* 22 c: τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δ' ἀληθές ἐστι. Strabo 1,2,35; Orig., *Cels.* 4,38.39 (→ col. 571).

[131] Plut., *Is. et Os.* 20 (II 359 a; → col. 576 e n. 88): λόγου τινὸς ἔμφασις. ID., *Athen.* 4

θείς (→ n. 58 e 139) un λόγος ψευδής[132].

Così μῦθος finisce per essere il contrario di ἀλήθεια, come fu rilevato in particolare da Giudei e Cristiani, ed anche da altri, in epoca successiva. Filone (*exsecr.*162) contrappone ἄπλαστος ἀλήθεια, «verità non artefatta», e μῦθοι πεπλασμένοι (inventati)[133], e Orig., *Cels.*8,66, dice che ζητῶν ἀλήθειαν, «uno che cerca la verità» non può non essere φεύγων μύθους, «uno che rifugge dai miti». Significative per la svalutazione raggiunta dal concetto di μῦθος su questa linea sono infine le denominazioni di μυθιστορίαι e *mythistorica volumina,* date ad opere di tarda produzione[134] che si vogliono evidentemente indicare come *storie inventate.*

2. *Mito e storia nell'antichità*

Gli antichi non avvertirono alcuna tensione fra mito e storia. Sino alla fine del periodo classico i miti erano stati trattati dai cosiddetti logografi, in particolare da Ecateo e dalla sua scuola, come preliminari della storia propriamente detta[135]. Ancora Polibio (9, 1,4; 9,2,1, → n. 122) giustappone μῦθος e ἱστορία come due generi di opera storica[136].

Anche quando si avvertì chiara la esigenza di tener separato il mito dalla storia[137] e i miti furono lasciati ai cosiddetti mitografi[138], Sesto Empirico (*math.*1,263) distingue ἱστορία, μῦθος e πλάσμα[139] come elementi che nella storiografia si affiancano[140].

Ad ogni modo, praticamente la sto-

(II 348 a; → n. 52 alla fine): λόγου εἰκὼν καὶ εἴδωλον.

[132] *Ibid.* e Suida, *s.v.*, → coll. 559 s.

[133] L'antitesi μῦθος-ἀλήθεια è già un luogo comune del razionalismo greco al suo primo apparire e si trasmette fino ai secoli più tardi; cfr. SCHMID-STÄHLIN, *op.cit.* (→ n. 42) 697 con la n. 2. Esempi: Dion. Hal., *ant.Rom.*1, 39,1 e *passim*; per Luciano è deciso che i miti non sono altro che un imbroglio, cfr. fra gli altri *philops.*, *passim*, ad es. *ibid.*4 l'antitesi μυθώδη-ἀληθές. Longus 4,19,3: antitesi ἀληθὴς λόγος-ψεύδεσθαι. Philod. philos., *rethorica* 2 (p. 53, SUDHAUS): ἀληθῶς-μυθικῶς e altri, cfr. anche → n. 103.

[134] Capitolinus Macrinus 1,5 (*Script. Hist. Augustae* I 201, ed. E. HOHL); Vopiscus, *quadrigae tyrannorum* 1,2 (*ibid.* II 222).

[135] Cfr. WENDLAND, *Hell. Kult.*115 ss.

[136] Similmente Ausonius, *commemoratio professorum* 22,26, chiama due *grammatici latini et graeci: callentes mython plasmata et historiam.*

[137] Luc., *quomodo historia conscribenda sit* 42: μὴ τὸ μυθῶδες ἀσπάζεσθαι ἀλλὰ τὴν ἀλήθειαν τῶν γεγενημένων ἀπολείπειν τοῖς ὕστερον. Cfr.Strabo 10,3,20 (μυθολογεῖν μᾶλλον ἢ ἱστορεῖν); Aristot., *poet.* 9 (p. 1451 b 4 s.): storici e poeti si differenziano τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο.

[138] CHRIST-SCHMID-STÄHLIN, *Geschichte der gr. Lit.* II[6] (1920) 231 ss.

[139] πλάσμα è secondo Sesto Empirico una cosa inventata che è simile alla realtà, μῦθος invece πραγμάτων ἀγενήτων καὶ ψευδῶν ἔκθεσις; cfr. ID., *Pyrrh. hyp.* 1,147: μυθικὴ πίστις ἐστὶ πραγμάτων ἀγενήτων καὶ πεπλασμένων παραδοχή. Come già indica questo passo, μῦθος e πλάσμα (πλάττω) sono tuttavia per lo più concetti correlativi, come dimostrano le numerose formule nelle quali le due voci sono collegate, come ad es. μῦθος πλασθείς (Plat., *Tim.*26 e; → n. 58); πλαστὸς μῦθος (Pseud.-Callisth. [p. 83,21]; cfr. πλαστοὶ λόγοι, *2 Petr.*2,3 e → BIGG, *ad l.*); μῦθος καὶ πλάσμα (Plut., *def. orac.* 46 [II 435 d]; ID., *Thes.*28,1 [I 13]; Philo, *congr.* 61); in Filone sono correnti espressioni come queste: μύθου πλάσμα, μύθων πλάσματα, πλάσμα μυθικόν, talvolta anche i composti μυθοπλαστέω e μυθοπλάστης (v. LEISEGANG, *s.v.*); cfr. P. WENDLAND, *Philos Schrift über die Vorsehung* (1892) 110.

[140] Cfr. CREMER-KÖGEL 740.

ria non cessa di trapassare nel mito, e il mito nella storia. Come c'è una 'storicizzazione del mito' (→ coll. 587), così vi è una 'mitizzazione della storia': le imprese di Alessandro furono ben presto proiettate nel mito, conforme al modo di pensare e di esprimersi mitico-storico dell'antico Oriente, per il quale la lotta del re-dio contro i suoi nemici in ultima analisi è considerata come lotta contro le potenze infernali[141]. Rientra in questo quadro anche Clem. Al., *strom.*5,21,1: «Essi (cioè gli Egiziani) perpetuano in rappresentazioni plastiche l'elogio dei loro sovrani, raffigurandoli nei *miti degli dèi*»[142]. L'uso di figure mitiche nella simbolistica sepolcrale applica un concetto analogo nella 'storia' del singolo individuo (→ C 5 d).

3. μῦθος, *verità e storia nel N.T.*

L'antitesi di μῦθος e verità, già prima esistente, raggiunge nel N.T. una profondità nuova, grazie alla pienezza acquistata dal concetto di ἀλήθεια, quando la realtà della salvezza si cala totalmente nella storia e la pienezza divina del Cristo si fa carne. Qui, in contrasto con μῦθος, non abbiamo più un'idea astratta di verità o solo oggettivi momenti della vicenda terrena, ma un *factum* divino con tutto il peso della sua realtà storica. Nel N.T. non si potrebbe dire che una parola o una narrazione 'contiene verità', se esse non partecipassero della realtà (→ sotto; → IV 5). Su questa legge generale si innestano le osservazioni particolari che seguono.

IV. *Caratteri e relazioni dei* μῦθοι *neotestamentari*

1. In *2 Tim.* 4,4 si legge: ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται, «storneranno l'orecchio dalle verità e si volgeranno alle favole». I μῦθοι, evidentemente ben noti ai cristiani (tanto che non hanno bisogno di precisazione, ma sono designati con un articolo determinativo nel quale si sente forse un tono di disprezzo, come in *1 Tim.* 4,7), appaiono come il contrapposto eretico della verità dell'evangelo (→ III 3). Si presentano, come mostrano i versetti precedenti, nel quadro di un insegnamento che è contrapposto alla ὑγιαίνουσα διδασκαλία, «sana dottrina» (v. 3)[143] degli Apostoli, cioè (a) al λόγος (v. 2) dell'evangelo, ed è diffuso (b) da maestri che accontentano in modo preoccupante le voglie (ἐπιθυμίαι) degli uomini (→ 2 a), sebbene sotto altri aspetti si possano notare in loro dei segni di ascesi.

a) Per il rapporto fra λόγος e μῦθος nel mondo greco → coll. 558 ss.; 561. Già per Platone λόγος è, al contrario di μῦθος, ciò su cui si può far conto o affidamento (cfr. particolarmente *Tim.*

---

[141] → JEREMIAS, *Ap. Glaubensbekenntnis* (→ nota bibliogr. G) 47.

[142] τοὺς γοῦν τῶν βασιλέων ἐπαίνους θεολογουμένοις μύθοις παραδιδόντες, ἀναγράφουσι διὰ τῶν ἀναγλύφων.

[143] Che i miti possano essere di pregiudizio «alla giusta dottrina su Dio», è cosa temuta anche da Platone; cfr. fra l'altro Flav. Ios., *Ap.* 2,256 (→ col. 583); inoltre Orig., *Cels.*4,48 (→ n. 82) e → F.

26e, → n. 58; *Gorg.* 523a, → n. 60). Nel N.T., come si acuisce l'antitesi fra ἀλήθεια e μῦθος, così si approfondisce quella fra μῦθος e λόγος. Se Giovanni, che pone il λόγος neotestamentario all'inizio del suo Vangelo, non accentua mai il contrasto con μῦθος (forse perché egli di fatto si rivolge più ai Giudei che ai Greci), tanto più chiaramente questo contrasto è fissato da Paolo (*2 Tim.* 4,2.4; *1 Tim.* 4,6.7; inoltre *2 Petr.* 1, 16.19): λόγος è la Parola di Dio divenuta persona, avente un valore assoluto, sulla quale tutto riposa, sia la fede del singolo che l'edificio della Chiesa. Quando il Logos è sostituito dal mito, tutto è perduto; la Parola è tradita. Ma anche quando si tenta di accoppiare parola di Dio e mito, come avviene nella gnosi vecchia e nuova, anche allora si tradisce il Logos. L'una e l'altra deviazione incorrono nella condanna dei Padri; per la seconda si veda Ireneo (1, 8,1), che con chiara allusione a *1 Tim.* 4,7 dice che i Valentiniani, γραῶν μύθους συγκαττύσαντες..., ἐφαρμόζειν βούλονται τοῖς μύθοις αὐτῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, «rappezzando insieme favole da vecchierelle ..., pretendono di accordare alle loro storie le parole di Dio».

b) Nell'antichità erano maestri di μῦθοι in prima linea i poeti; essi erano i veri e propri μυθολόγοι (→ n. 46; cfr. particolarmente Plat., *resp.* 3,392d. 398 a [→ col. 583]), e come loro modello e capo era ancora venerato Ermes (cfr. Manetho, *apotelesmatica* 4, 444 s.)[144]. In un senso molto più determinato e vicino al N.T. sono però da considerare come 'maestri di miti' i filosofi, quali Pitagora o Platone, i teologi delle religioni misteriche che celavano i loro insegnamenti nell'occultismo dei miti (→ C 3c.d. 5c), e anche quegli altri filosofi che ravvisavano le loro dottrine razionalistiche in antichi miti e così pensavano di poter far accettare gli uni e le altre (C 5a).

2. Le stesse contrapposizioni che abbiamo rilevato per i μῦθοι 'futuri' nella *2 Tim.*, si possono riscontrare anche per quelli del presente, menzionati in *1 Tim.* 4,6 s.: καλὸς ... διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐντρεφόμενος τοῖς λόγοις τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας ᾗ παρηκολούθηκας· τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ, «buon... ministro di Cristo Gesù, nutrito delle parole della fede e della bella dottrina che hai fedelmente seguito; rifiuta i miti profani e da vecchierelle». Anche qui, come abbiamo visto per *2 Tim.* 4,4 (→ 1), ci sono due elementi che si contrappongono ai μῦθοι: λόγοι τῆς πίστεως[145] e ἡ καλὴ

[144] Τούτοις δ' Ἑρμείας φαύλοις ἐν σχήμασιν ὀφθεὶς/μυθολόγους τεύχει τε καὶ αἰσχεορήμονας ἄνδρας. In Massimo di Tiro (18,9, p. 232,8) quale μυθοπλόκος è indicato Ἔρως, il che ha press'a poco lo stesso significato di quando in Filone (*sacr. A. C.* 28) è chiamato μυθολόγος il piacere.

[145] Nel mondo greco si poteva parlare di μῦθοι τῆς πίστεως; cfr. Dion. Hal., *de Thucydide* 5 (ed. H. Usener-L. Radermacher, p. 331,9): μῦθοι... ἀπὸ (var.: ὑπὸ) τοῦ πολλοῦ πεπιστευμένοι χρόνου. Diod. S. 1,93,3: οἱ μὲν γὰρ Ἕλληνες μύθοις πεπλασμένοις καὶ φήμαις διαβεβλημέναις (in leggende inattendibili) τὴν περὶ τούτων (cioè sui morti) πίστιν παρέδωκαν, τήν τε τῶν εὐσεβῶν τιμὴν καὶ τὴν τῶν πονηρῶν τιμωρίαν. Qui però è già avvertita la contraddizione insita in questo collegamento di μῦθοι e πίστις; si veda a tal proposito anche quanto si osserva sul fatto di mescolare ἀρεταλογία (racconto di ἱεροὶ λόγοι) e μυθεύματα in Manetone, *apotelesmatica* 4,447, e la condanna della gnosi per

διδασκαλία, «le parole della fede» e «la bella (buona) dottrina»; ma in più figurano due aggettivi che li caratterizzano: (a) βέβηλος e (b) γραώδης, e un ammonimento esplicito a respingerli: παραιτοῦ (I, coll. 525 s.).

a) La messa in guardia a non scambiare, o anche solo contaminare con μῦθοι il cibo genuino delle verità di fede, offerto da una dottrina schietta, è sottolineato aggiungendo l'attributo βέβηλος (→ II, coll. 235 ss.)[146]: i μῦθοι coi quali i maestri d'errore spacciano delle presunte verità religiose, sono in realtà profani, non hanno nulla a che vedere con Dio, col Dio vero, e allontanano da lui. Sarebbe stato difficile dire più chiaramente come μῦθοι e religione, come è intesa nel N.T., si escludano; ma la linea di separazione tracciata da βέβηλος appare ancora più netta quando si pensi che tale vocabolo include pure l'idea di eticamente non santo, cioè può significare 'impuro', 'immorale' (→ II, coll. 238 s.), sebbene nel nostro passo l'accento probabilmente non sia posto su questo aspetto.

Il legame fra mito e immoralità non era stato ignorato né negato dagli stessi Greci, fin dal tempo in cui Senofane stigmatizzava il cattivo esempio dato dagli dèi (*fr.* 11 [I 132, Diels[5]]). Questo era uno dei motivi dei disparati giudizi di Platone (→ col. 583), il quale sospettava che all'origine di certi miti stesse appunto un intento immorale; cfr. *leg.* 1,636c.d: i Cretesi hanno inventato il mito di Ganimede κατὰ τοῦ Διός, «a discredito di Giove», ἵνα ἑπόμενοι δὴ τῷ θεῷ καρπῶνται καὶ ταύτην τὴν ἡδονήν, «per poter godere, sulle orme del dio, anche di questo turpe piacere» (cfr. Philo, *prov.* 39; Ps. Clem., *recogn.* 10, 28 e *passim*). Nella condanna morale dei miti si trovavano d'accordo Cinici, Stoici ed Epicurei, Accademici e Peripatetici. Epicuro, si dice (Heracl., *Hom. all.* 4; p. 5,4 s.), «rifiutò in blocco la poesia quale pericoloso incitamento ai miti» (ἅπασαν ὁμοῦ ποιητικὴν ὥσπερ ὀλέθριον μύθων δέλεαρ ἀφοσιούμενος)[147]. Più che mai le carenze morali dei miti furono aspramente censurate da Giudei e Cristiani, in particolare da Filone e dalle Pseudo-Clementine: riecheggiando la frase di Platone citata qui sopra (*leg.* 1, 636 c.d), Filone (*sacr. A. C.* 28) chiama la ἡδονή *inventrice di miti* (→ n. 144), e in *prov.* 38 il nipote di Filone, Alessandro, traendo le conseguenze di una violenta critica dei miti di Omero e di Esiodo, pensa che i poeti meriterebbero di aver mozzata la lingua[148].

---

un motivo di questo genere in Ireneo 1,8,1 (→ col. 603). Sorprendente, ma sintomatico, è che anche il filosofo cristiano Sinesio (*prov.* 1, 1 [MPG 66,1212 B]) faccia una distinzione fra un μῦθος e un ἱερὸς λόγος pagano.

[146] Sono chiamate βέβηλοι anche le κενοφωνίαι in *1 Tim.* 6,20 e *2 Tim.* 2,16. Forse hanno lo stesso significato di μῦθοι, e come i μῦθοι sono non soltanto profane, dannose per la morale, ma anche vuote, senza niente di vero; cfr. la definizione o perifrasi di μῦθος con λόγος κενός, o λόγος ψευδής in Esichio e Suida, come in Ireneo (Epiph., *haer.* 31,9), in Athenag. 30,3, e l'espressione corrente κενοὶ μῦθοι (ad es. Clem. Al., *prot.* 2,1). Si osservino inoltre nella stessa *1 Tim.* i concetti correlativi ματαιολογία (1,6) e ψευδολόγος (4, 2); → coll. 559 s.; 599; 615 s. con n. 164.

[147] Cfr. → GEFFCKEN XVIII s.; P. WENDLAND, *Philos Schrift über die Vorsehung* (1892) 58 ss. Esempi: Luc., *sacrif.* 5-7; *philops.* 2; e in epoca più tarda i versi pieni di dispregio di Manetone (→ n. 144) sui μυθολόγοι, che egli mette assieme agli αἰσχεορήμονες ἄνδρες e a cui P. Masp. 97 II 44 (VI sec. d.C.) affibbia l'epiteto di ἀνάρμοστος, indegno.

[148] Cfr. anche Flav. Ios., *ant.* 1,22: οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι νομοθέται τοῖς μύθοις ἐξακολουθή-

Per questo anche l'allegorismo, con la sua pretesa di ricavare da storie sconvenienti una sapienza profonda e persino religiosa, fu aspramente contestato (→ n. 92). Quale contraddizione fra i racconti e il loro significato, in simili interpreti τὰ σεμνὰ ἀσέμνοις μύθοις καλύψαντες, «che avviluppano di miti empi le cose sante!» (Ps.-Clem., *hom.* 6,17; cfr. *recogn.*10,30 ss. specialmente 36).

I μῦθοι dei falsi dottori non dovevano contenere immoralità di tal genere, come i miti degli antichi; ma comunque incontrarono una certa rispondenza nella sensualità degli uomini (cfr. 2 *Tim.*4,3 s.).

b) L'espressione μῦθοι γραώδεις, *storie quali usano raccontare le vecchierelle,* in origine non ha un senso spregiativo; è infatti una qualità apprezzata nelle donne anziane quella di essere abili narratrici di favole (Plat., *resp.* 1, 350e, → n. 42), e proprio in quanto tali Platone riserva loro un posto nell'azione educativa (→ coll. 573 s.). Ma poi si collegò all'idea di γραώδης μῦθος, *anilis fabula* (ad es., Orig., *princ.* 2,4,3; Apul., *apol.* 25 [p. 29, Helm]) l'idea di *roba da donnicciole, futile, indegna di un uomo*[149]. Con tale giudizio vengono liquidati i μῦθοι degli eretici in *1 Tim.*4 (cfr. anche Iren.1,8,1: γραῶν μῦθοι, → col. 603). Più tardi col medesimo giudizio dagli apologisti vengono coperti di disprezzo gli antichi miti degli dèi (Athenag.21,2), e altrettanto fanno gli oppositori del cristianesimo per le narrazioni bibliche (Orig., *Cels.*4,36.39, → n. 163) e gli insegnamenti cristiani (Lact., *inst.*5,1 ss.)[150].

3. In *1 Tim.*1,3 s. l'Apostolo raccomanda a Timoteo, ἵνα παραγγείλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν μηδὲ προσέχειν[151] μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει, «che intimi a certi tali di non insegnare dottrine estranee, di non correre dietro a favole e genealogie senza fine, che suscitano cavillose discussioni invece che attuare il piano salvifico di Dio nella fede». Qui è chiaro che ad opera di qualche gruppetto (τινές) doveva esser sorto in seno alle chiese

---

σαντες τῶν ἀνθρωπίνων ἁμαρτημάτων εἰς τοὺς θεοὺς τῷ λόγῳ τὴν αἰσχύνην μετέθεσαν (nelle loro esposizioni attribuiscono agli dèi la vergogna dei peccati degli uomini) καὶ πολλὴν ὑποτίμησιν (una buona scusa) τοῖς πονηροῖς ἔδωκαν; cfr. anche Orig., *Cels.*1,16; 4,48 e *passim*.

[149] Cfr. Strabo 1,2,3: τὴν ποιητικὴν γραώδη μυθολογίαν ἀποφαίνων; Luc., *philops.* 9: ἔτι σοι γραῶν μῦθοι τὰ λεγόμενά ἐστιν. Significativa è (*ibid.*2) l'espressione μυθίδια, per dire fiabe assolutamente fantasiose e mirabolanti, con le quali si possono incantare solo i bambini fino a quando hanno paura del babau e della strega (→ II, col. 744, n. 4). Inoltre: Iul., *or.*7, p. 264,7 ss.: κυνὸς... ὥσπερ αἱ τίτθαι (balie) μύθους ᾄδοντος. Lo stesso spregio di γραώδης esprimono pure gli aggettivi παιδαριώδης (Aristot., *metaph.*1,3, p. 995 a, 4) e εὐήθης (Hdt.2,45), quando sono riferiti a μῦθος; cfr. → FRIEDLÄNDER 199 s.

[150] Cfr. HARNACK, *Miss.*389; anche Iul., *Gal.* 1 (p. 163,4 s., NEUMANN).

[151] La formula προσέχειν μύθοις figura anche in *Tit.*1,14: μὴ προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις; Epict. 3,24,18: Ὁμήρῳ πάντα προσέχεις καὶ τοῖς μύθοις αὐτοῦ; Ael., *nat.an.*16, 5: τοιαῦτα ἄττα καὶ Ἀθηναῖοι ὑπὲρ τοῦ κορύδου τερατευόμενοι (raccontando fantasticherie di tal genere sull'allodola) προσεῖχον μύθῳ τινί, ᾧπερ οὖν ἀκολουθῆσαί μοι δοκεῖ καὶ Ἀριστοφάνης (Aristoph., *av.*).

– che erano soggette all'autorità (παραγγέλλειν!) spirituale di Timoteo – un movimento a parte e aberrante, di cui sono date come caratteristiche un vivo interesse e uno zelo intenso per una congerie di μῦθοι e γενεαλογίαι (→ coll. 592 s.). Paolo mette in guardia contro questa attività collaterale, anche se potrebbe sembrare innocua, perché – ed è per lui il punto veramente decisivo – essa non giova al piano salvifico di Dio, che è costruito sulla fede e nella fede dev'essere accolto, ma anzi induce ad (ἐκ)ζητήσεις. Probabilmente queste oziose dispute (→ III, coll. 1533 ss.) trattavano dell'interpretazione allegorica e della utilizzazione speculativa di quelle narrazioni haggadiche [152].

4. In *Tit.* 1,13 s. si ha un caso analogo: ἔλεγχε αὐτοὺς ἀποτόμως, ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει, μὴ προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν, «riprendi costoro (*scil.* i cristiani di Creta) con severità, affinché si mantengano sani nella fede e non vadan dietro a favole giudaiche e a precetti di uomini che volgon le spalle alla verità». Il passo è importante perché ne risulta in modo chiarissimo il tipo e la provenienza giudaica (→ coll. 594 s.) dei μῦθοι (tanto dall'attributo Ἰουδαϊκός quanto dalla connessione con ἐντολαί), e anche perché la messa in guardia contro i falsi dottori è qui particolarmente severa; l'uso di passi haggadici e halakici (ἐντολαί), probabilmente anche qui contrassegnato dal metodo allegorico [153], viene bollato come qualcosa che fa violenza alla verità, e le speculazioni costruite su tali basi sono stigmatizzate come malsane, perché distolgono dalla fede semplice e genuina.

5. Un simile dissidio fra testimonianza apostolica e μῦθοι figura anche in 2 *Petr.* 1,16: οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος, «non certo per aver seguito delle favole abilmente inventate noi vi abbiam fatto conoscere la divina potenza e venuta del Signore nostro Gesù Cristo, ma per essere stati testimoni oculari della sua maestà». L'autore pone come base e giustificazione della sua predicazione apostolica, e in particolare del suo annunzio escatologico, il fatto di aver visto personalmente (→ coll. 596 s.) [154]: ciò che gli ἐπόπται, i testimoni oculari, han potuto contemplare

---

[152] Cfr. BIGG, *ad l.*, anche le ζητήσεις in 1 *Tim.* 6,4; 2 *Tim.* 2,23; *Tit.* 3,9: μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας, e *Bar.* 3,23 (→ n. 92 alla fine); anche gli 'Ὁμηρικὰ Ζητήματα' di Porfirio.

[153] Probabilmente ἀποστρέφομαι è un'allusione diretta alla contraffazione allegorica.

[154] Già Omero insiste talvolta sull'antitesi fra l'aver visto personalmente e il μῦθος di un altro (μῦθος qui nel senso di parola, racconto); cfr. così *Od.* 3,93 ss.; 4,323 ss.: εἴ που ὄπωπας ὀφθαλμοῖσι τεοῖσιν ἢ ἄλλου μῦθον ἄκουσας

durante la prima παρουσία del Signore, in ore particolarmente solenni, cioè la μεγαλειότης di Gesù, diventerà chiaro per tutti nella seconda παρουσία, piena di maestà. D'altra parte, affermando di parlare οὐ... σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες[155], egli nega soprattutto di recare un messaggio fatto di *speculazioni fantastiche di propria invenzione* (cfr. πλαστοὶ λόγοι, «discorsi inventati», 2,3), come quello dei suoi avversari eretici, probabilmente di origine giudaica; in secondo luogo, respinge l'accusa che tanto la predicazione apostolica e la storia su cui essa si fonda, quanto l'annunzio escatologico basato sulle profezie veterotestamentarie e sulla narrazione evangelica contengano dei μῦθοι.

a) Il Kögel[156] distingue il μῦθος, inteso come leggenda formatasi spontaneamente fin dalla più remota antichità, dal πλάσμα, che sarebbe un'invenzione fatta di proposito e sapientemente elaborata. Ma siffatta distinzione non regge (→ n. 139), poiché pur ammettendo che queste definizioni valgano in generale, è normale che si parli anche di μῦθοι plasmati intenzionalmente.

Specialmente le favole sulla natura vengono talvolta additate come composizioni artificiose. Ad es., secondo Aristotele, *hist. an.* 6,31 (p. 579b4, → n. 43b), il fatto che i leoni sono così rari deve aver dato appiglio a *inventare* (συντίθημι) un μῦθος appropriato, e al dire di Ael., *nat. an.* 16,5 (→ n. 151) gli Ateniesi ne hanno *composto* (τερατεύομαι) uno sull'allodola.

Ma è ancor più significativo che una tale origine intenzionale sia affermata anche per miti in senso proprio. Plat., *leg.* 1,636c.d (→ col. 606), dice che il mito di Ganimede fu *escogitato* (λογοποιέω) dai Cretesi e aggiunto alle leggi date da Zeus. Se qui tale invenzione mirava presumibilmente a coprire un disordine morale, Iul., *or.* 1 (p. 2,7 ss. [→ n. 77]) al contrario parla di miti inventati perché servano alla guida delle anime; cfr. *ibid.* 7 (p. 264,3 s.): εἰ πρέπει τῷ κυνὶ μύθους πλάττειν.

Superiore a tutti come creatore di miti è Platone (→ C 3 c). Accanto a lui si devono ricordare i poeti, la cui attività è appunto la μυθοποιία (→ n. 46; → C 3 b), benché a dir vero essi creino in base a λόγοι τε καὶ μῦθοι καὶ ἔθη offerti dalla tradizione, e non a proprio arbitrio ma guidati da una voce interiore (ἔμφυτος ἐπίνοια o ἔννοια; cfr. Dio Chrys., *or.* 12,39: 1 165 s., von Arnim). Invece gli epigoni dei poeti, i μυθογράφοι (ad es. Philo, *decal.* 55), nella loro attività professionale di raccoglitori e rielaboratori di miti, vi hanno spesso apportato modifiche palesemente arbitrarie, a servizio dei loro diversi scopi (per rendere più divertente il racconto, per esaltare la patria, per qualche intento politico)[157].

Un posto particolare e in vista di

πλαζομένου; similmente Eurip., *Med.* 653 s.: εἴδομεν, οὐκ ἐξ ἑτέρων μῦθον ἔχω φράσασθαι. Nel N.T. αὐτοψία è concetto correlativo di λόγος (cfr. *Lc.* 1,2, anche *1 Io.* 1,1), esempio anche questo di un significato completamente nuovo dato a un concetto proveniente dal linguaggio delle religioni misteriche (cfr. WINDISCH, *ad l.*).

155 Per la formula ἐξακολουθεῖν μύθοις si veda anche Ios., *ant.* 1,22 (→ n. 148); ἀκολουθεῖν μύθῳ (Ael., *nat. an.* 16,5 [→ n. 151]); κατακολουθεῖν μύθῳ (Epic., *ep.* 3 [→ n. 102)]; il contrario è παρακολουθεῖν τῇ καλῇ διδασκαλίᾳ (*1 Tim.* 4,6).

156 CREMER-KÖGEL 740.

157 → RADERMACHER n. 47 (p. 298).

particolari problemi occupano a questo riguardo i sacerdoti di molti santuari, che in aggiunta agli antichi miti cultuali ne hanno inventati sicuramente di nuovi [158]. Gli Apologisti invece si impegnano a dimostrare che i miti pagani sono stati tutti escogitati dai demoni per ingannare e traviare l'umanità (cfr. Iust., *apol.* 1,54,1).

Che in *2 Petr.* 1,16 si tratti di μῦθοι *inventati ad arte* [159] è sottolineato anche dall'espressione θελήματι ἀνθρώπου, «per volontà d'uomo» (v. 21); anche qui il contrario è la προφητεία, la profezia, come al v. 19 è ὁ προφητικὸς λόγος. Posto dunque che si alluda a certe correnti eretiche, σεσοφισμένος segnerebbe una differenza dai μῦθοι delle Pastorali, che invece sono derivati evidentemente dalla tradizione (→ coll. 594 ss.).

b) μῦθος *e storia biblica*. Già Filone riconosceva che la differenza essenziale fra la Bibbia e le religioni degli ἔθνη consiste nel fatto che queste per lo più si basano su dei miti (*conf. ling.* 3: αἱ ἱεραὶ λεγόμεναι βίβλοι παρ' ὑμῖν καὶ μύθους περιέχουσιν, «i libri detti santi da voi contengono anche dei miti»), mentre la Bibbia presenta una storia vera, e aveva capito che tutto si riduce a mantenere chiaramente questa differenza. Perciò egli già lottava, come avevano fatto in parte prima di lui anche altri apologisti giudei, per impedire che le narrazioni bibliche venissero interpretate come miti e così svalorizzate (cfr. *ep. Ar.* 168: οὐδὲν εἰκῇ κατατέτακται διὰ τῆς γραφῆς οὐδὲ μυθωδῶς, «nella Scrittura nulla è costruito a caso o alla maniera dei miti»). Tutto infatti ha un fondamento storico (il contrario di μυθωδῶς) e risponde a uno scopo voluto da Dio (il contrario di εἰκῇ). Cfr. anche Philo., *gig.* 7: μηδεὶς ὑπολάβῃ μῦθον εἶναι τὸ εἰρημένον, «nessuno sospetti che ciò che è stato detto sia un mito»; *op. mund.* 2: (Μωϋσῆς) μήτε... μύθους πλασάμενος, «Mosè senza... inventare dei miti».

D'altra parte Filone stesso in fondo trattò le narrazioni bibliche come miti in quanto, sulle orme di Aristobulo, vi applicò quel medesimo metodo allegorico col quale la filosofia eclettica del tempo ritrovava la propria sapienza nei miti ellenici. Anche il motivo a farlo era lo stesso: l'apparente stoltezza e immoralità di alcuni passi della Bibbia [160]. I seguaci più ferventi di Filone su questa via furono i Padri ales-

---

158 Cfr. O. KERN, *Griech. Kultlegenden*: ARW 26 (1928) 1-16. Crizia (*fr.* 1 [*T.G.F.* 771 s.]) aveva sostenuto che tutti i miti sono basati su invenzioni e false affermazioni di sacerdoti. La tesi fu ripresa spesso, sia in forma ostile come negli enciclopedisti, i quali accusavano i sacerdoti di aver inventato i miti solo per dominare le masse, sia in senso positivo dal → CREUZER, che fantasticava di un regno sacerdotale che avrebbe creato i miti per diffondere la moralità e la devozione religiosa.

159 LIDDELL-SCOTT: *craftily* (BIGG, *ad l.*: *cunningly*) *devised*, MOFFATT: *fabricated fables*. Riguardo ai σεσοφισμένοι μῦθοι cfr. Aristot., *metaph.* 2,4 (p. 1000 a 18): οἱ μυθικῶς σοφιζόμενοι, «coloro che fanno della filosofia in forma mitica» (o sui miti); anche Pseud.-Callisth. (p. 60,1, KROLL): σοφιστικούς μοι καὶ πεπλασμένους μύθους εἰπών. Se σεσοφισμένος in *2 Petr.* 1,16 includa anche il senso di «cosa inventata che riveste una verità, un'allegoria» (BIGG, *ad l.*), è discutibile; cfr. → MAYOR 103 s. nota.

160 Cfr. C. SIEGFRIED, *Philo v. Alexandrien als Ausleger des A.T.* (1875). Va notato però che Filone stesso segue i suoi maestri stoici nell'allegorizzare di quando in quando anche i miti greci (ad es. *providentia* 41), ma ancor più sorprende che i Padri della Chiesa trovino la teologia biblica nelle saghe di

sandrini[161]. Come lui infatti Origene (e ancor prima la Lettera di Barnaba che è di un allegorismo radicale) col suo metodo esegetico tratta la Bibbia come un insieme di miti[162], e tuttavia si oppone nel modo più reciso alla dichiarazione dei suoi avversari che si tratti di miti, cioè di favole. Cfr. *Cels.* 5,57: οὐ χλεύη οὐδὲ γέλως τὰ λεγόμενα οὐδὲ πλάσματα καὶ μῦθοί εἰσιν, «i racconti loro (dei Greci) non sono oggetto di scherno né di riso, né si considerano quali invenzioni e miti»[163] (come invece si fa con la Bibbia). Celso aveva persino qualificato le narrazioni bibliche come una sorta di miti di nessun valore, essendo vuoti, cioè tali che non se ne può cavare niente, neppure mediante l'allegoria; 1,20: μῦθοι κενοὶ νομίζονται μηδ' ἀλληγορίαν ἐπιδεχόμενοι οἱ λόγοι αὐτοῦ, «i discorsi suoi (di Mosè) sono giudicati vuoti e non suscettibili neppure di una interpretazione allegorica»[164]. Parlando dell'allegorismo, probabilmente di quello di Filone, Celso dice (4,51): αἱ περὶ αὐτῶν ἀλληγορίαι πολὺ τῶν μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεραι, «le interpretazioni allegoriche di esse (*scil.* delle narrazioni bibliche) sono ancor più obbrobriose e assurde dei miti» (cioè delle narrazioni stesse). A proposito di Origene, Porfirio (Eus., *hist. eccl.* 6,19,7) afferma in tono di biasimo che applicò idee greche a miti stranieri (cioè a passi biblici: τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις), in quanto interpretò gli scritti giudaici col metodo allegorico che aveva imparato dagli stoici Cheremone e Cornuto.

Questo discredito gettato sulle narrazioni bibliche dagli intellettuali non cristiani rimase a lungo di moda (cfr. Arnob. 1,56 ss.); fra i più accaniti furono Porfirio (che impiegò tutto il suo zelo a smascherare e a distruggere i

Omero; ad es. Pseud.-Iust., *cohortatio ad gentiles* 17.28; Clem. Al., *strom.* 5,100,5; 116 s.; 130,2; cfr. → HATCH 50 (ma *ibid.* la n. 6 è erronea; cfr. O. STÄHLIN su Clem. Al., *strom.* 5,116,1, in Bibliothek der Kirchenväter: *Clemens von Alexandrien* IV [1937] 215 n. 7); → n. 176.

[161] Cfr. P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste chr. Exegese* (= At.liche Abh. ed. da J. NIKEL, Heft 1/2 [1908]); → HATCH 52 ss. La presenza persino in Ireneo di interpretazioni allegoriche di racconti biblici dimostra quanto fosse diffuso, e quindi ovvio, intendere in modo figurato storie religiose e di altro genere; cfr. W. v. LOEWENICH, *Das Joh.-Verständnis im 2. Jhdt.* (1932) 135; P. HEINISCH, *op. cit.* 40 s. Più tardi i grandi esponenti alessandrini dell'allegorismo ebbero i loro massimi oppositori in Antiochia, → HATCH 58 s.

[162] Origene rifiutava espressamente l'interpretazione letterale di molte narrazioni bibliche (*princ.* 4,3,1), ma ne fu aspramente criticato (cfr. Pamphylus, *apologia pro Origene* 5; MPG 17,585 ss.).

[163] Cfr. inoltre *ibid.* 8,47: ἐροῦσιν Ἕλληνες ταῦτα (le narrazioni bibliche) μύθους ... Τί δὲ οὐχὶ μᾶλλον τὰ Ἑλλήνων (le narrazioni greche!) μῦθοι ἢ ταῦτα; 8,45: (Celso) τὰ παρ' ἡμῖν ἀναγεγραμμένα τεράστια... μύθους εἶναι νενόμικε; 4,36: μῦθον τινὰ παραπλήσιον τοῖς παραδεδομένοις ταῖς γραυσὶν ὑπολαβὼν (*scil.* Celso) εἶναι τὸν λόγον (*scil.* in *Gen.* 2, si badi all'antitesi λόγος-μῦθος); 4,39: 5,54; 3,27: περὶ πλασμάτων, ὡς οἴει, καὶ μύθων καὶ τερατειῶν (ciarlatanerie) τοσοῦτον ἀγωνίζονται (*scil.* i cristiani). Ma è evidente che già al tempo di Origene erano in molti a considerare i miracoli del N.T. come μῦθοι; cfr. *comm.* in *Io.* 2,34 (GCS X, p. 92,10); inoltre HARNACK, *Miss.*

[164] Nello stesso senso κενῶς μυθεύειν, «raccontare miti vuoti di simboli», in Heracl. *Hom. all.* 21 (p. 31,14 s.; → n. 59); l'espressione usata da Celso si trova anche in un passo di Giustino (*dial.* 9,1), non però con questo senso specifico; essa rivela piuttosto un innegabile rapporto con 2 *Petr.* 1,16: οὐ κενοῖς ἐπιστεύσαμεν μύθοις οὐδὲ ἀναποδείκτοις λόγοις, ἀλλὰ μεστοῖς πνεύματος θείου καὶ δυνάμει βρύουσι καὶ τεθηλόσι χάριτι.

'miti' cristiani)[165] e Giuliano, specialmente all'inizio della sua opera contro i cristiani (*Gal.* [p. 167 ss., Neumann]). Egli mette sullo stesso piano miti greci e narrazioni bibliche, per dimostrare il non senso e il carattere religiosamente sospetto di ambedue[166], ma soprattutto di queste ultime; tuttavia fa un'importante riserva: «a meno che non si tratti di un mito che contenga un insegnamento occulto, μῦθος ἔχων θεωρίαν ἀπόρρητον, come a me pare» (p. 169,4 s.).

La stessa corrente, sostenuta da campioni non meno zelanti, riaffiorò più tardi, nei secoli XIX e XX (→ n. 7).

V. *Vi sono miti nell'evangelo?*

Qui è possibile sfiorare appena questo problema, che ha assunto una particolare rilevanza con l'esame delle narrazioni neotestamentarie alla luce della storia comparata delle religioni e con la conoscenza del patrimonio mitico dell'antichità contemporanea e persino del lontano mondo dell'India. Ancor oggi, nonostante la testimonianza recata dai passi neotestamentari che abbiamo studiato più sopra, i quali dimostrano ed esigono una completa esclusione di μῦθοι dal N.T., si sostiene da più parti che numerosi elementi mitici sono presenti nei vangeli[167], che esiste un rapporto causale soprattutto fra il pensiero paolino e giovanneo e le concezioni mitologiche contemporanee, e ancora che la visione del mondo e della vita, l'escatologia e, attraverso ad esse, persino la cristologia del N.T. sono in gran parte 'mitologiche'[168]. Si può rispondere che tali imprestiti dal pensiero e dal linguaggio di un mondo al quale i messaggeri dell'evangelo dovettero continuamente opporsi vanno supposti a priori e, in numerosi particolari, sono anche un dato reale. Ma, da una parte, molto di questo dev'essere probabilmente spiegato non come imprestito vero e proprio, ma come analogia; d'altro canto, anche nel N.T. – anzi qui in maniera ancor più radicale ed efficace che nell'Antico – gli elementi mu-

165 Cfr. HARNACK, *Miss.* 519 con la n. 3; 521 s. Al contrario, che narrazioni e dottrine cristiane possano apparire come 'miti', è un pensiero usato talora dai Padri per meglio spiegare questioni teologiche ed etiche, ad esempio in questi termini: se si nega la dottrina della provvidenza, μῦθος ἡ περὶ τὸν σωτῆρα οἰκονομία φαίνεται (Clem. Al., *strom.* 1, 52,2), oppure (*2 Clem.* 13,3): se la vita dei cristiani non è in accordo col loro messaggio, τὰ ἔθνη... εἰς βλασφημίαν τρέπονται λέγοντες εἶναι μῦθόν τινα καὶ πλάνην (intendi: τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, → III, coll. 870 ss.

166 Cfr. p. 168, 4 s.: τί διαφέρει τῶν παρὰ τοῖς Ἕλλησι πεπλασμένων μύθων τὰ τοιαῦτα (intendi: la storia di Eva e del serpente); p. 167,15 s.: ταῦτα γάρ ἐστι μυθώδη παντελῶς.

167 Cfr. oltre alla bibliografia della n. 7, P. SAINTYVES, *Essais de folklore biblique* (1923).

168 → col. 545; inoltre fra gli altri W. WREDE, *Paulus* (1904) 103 ss.; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*² (1921) 139 ss. 26 ss. ecc.; R. REITZENSTEIN, *Hell.Myst.*, anche → A. JEREMIAS, *Dogmatik* 249 s. e specialmente R. BULTMANN, in RGG² IV 390 ss.; ID., *Joh.* (1940) 330 e *passim*, sul Cristo giovanneo: il mito orientale ha perduto la sua struttura mitologica ed è stato storicizzato; anche J. BEHM, *Geschichte u. Geheimnis des N.T.* (1929) 23, sull'origine mitica del concetto di Figlio dell'uomo.

tuati vengono storicizzati, o meglio 'battezzati', cioè adattati e fatti entrare nella realtà del regno di Dio; anche per essi ha luogo un μεταμορφοῦσθαι καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος, una trasformazione conforme all'operazione dello Spirito del Signore (cfr. *2 Cor.* 3, 18). Una cosa infatti è assolutamente certa: che tanto per gli apostoli quanto per gli stessi vangeli tutto è fondato sulla storia; essi hanno «proclamato la possente realtà del Cristo non come seguaci di miti inventati, ma come ἐπόπται», cioè come testimoni oculari.

F. LA CRITICA DEI MITI NELLA CHIESA ANTICA

1. Se la polemica pagana fu mossa dallo zelo di screditare come vuoti miti le narrazioni neotestamentarie, non minor zelo misero gli scrittori cristiani nello schernire i pagani per i loro miti. Per di più ci si contestava a vicenda il diritto di interpretare allegoricamente i propri racconti religiosi; da ambo le parti si rinfacciava come motivo di questa allegorizzazione la vergogna per la immoralità che presentavano i fatti in sé[169], e, nonostante ciò, si continuava allegramente a usare per proprio conto del metodo allegorico. «Ci si trova così davanti a un vero caos di polemica illogica»[170].

I primi in campo cristiano a segnalarsi in questo antipatico circolo di polemiche furono gli apologisti. Come già i loro predecessori giudei (cfr. Flav. Ios., *Ap.* 2, 236 ss.) essi si compiacciono di attaccare i miti pagani (cfr. ad es. Aristide 13, 7)[171] e negano in particolare che si possano spiegare allegoricamente (ad es. Tat., *or. Graec.* 21, 2: μηδὲ τοὺς μύθους μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε, «smettetela di fare dell'allegoria sui vostri miti e sui vostri dèi», → C 4). Con tono di disprezzo sfidano i pagani: «Mettete pure a confronto i vostri miti con le nostre narrazioni evangeliche» (*ibid.* 21, 1: συγκρίνατε τοὺς μύθους ὑμῶν τοῖς ἡμετέροις διηγήμασιν), ma non ammettono a loro volta paragone alcuno, ad es., fra il rapporto filiale di Gesù verso Dio e analoghe concezioni greche (cfr. Athenag. 10, 1: οὐ γὰρ ὡς ποιηταὶ μυθοποιοῦσιν..., «infatti non fabbricano miti come i poeti...), e arrivano fino ad affermare che molti sofisti greci «avrebbero, falsificandola, spacciato per mitologia la verità» biblica (Tat., *or. Graec.* 40, 1: ...ὡς μυθολογίαν τὴν ἀλήθειαν παραβραβεύσωσι).

Accanto agli apologisti figurano i due grandi alessandrini Clemente e Origene. Clemente non può soffrire i μῦθοι (*prot.* 2, 2: δυσανασχετῶ), poiché sono ἄθεοι (13, 5). In modo analogo si esprime Origene di fronte a Celso e al suo disprezzo per i racconti biblici, da lui considerati come μῦθοι: gli antichi miti, nella loro problematica storica e morale (cfr. *Cels.* 1, 16. 23), sono assolutamente incompatibili con la Bibbia, poiché prima di tutto non si possono separare dalla fede negli dèi pagani (cfr. 8, 66). Anche se si spiegano allegoricamente (κἂν τροπολογῶνται), restano quel che sono:

[169] Cfr. da un lato Arnobio, *adv. nationes* 5, 43, e dall'altro Celso, presso Orig., *Cels.* 4, 48; inoltre A. MIURA-STANGE, *Celsus und Origenes* (1926) 54-58.

[170] → GEFFCKEN 82, cfr. 61 e 246; *ibid.* 297, sulla incongruenza che si nota in Porfirio, come in Celso e in Origene; cfr. → HATCH 57 s.

[171] εἰ μὲν γὰρ μυθικαὶ αἱ περὶ αὐτῶν ἱστορίαι, οὐδέν εἰσιν εἰ μὴ μόνον λόγοι· εἰ δὲ φυσικαί, οὐκέτι θεοί εἰσιν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες· εἰ δὲ ἀλληγορικαί, μῦθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι (→ n. 57).

dei miti (5,38). Quello di Origene era anche il pensiero della Chiesa; lo si vede chiaro, tra l'altro, da una frase della Costituzione ecclesiastica di Ippolito: i maestri di scuola, quelli che insegnano i miti, devono essere accolti nella Chiesa solo con riserva (→ n. 101). La stessa mentalità emerge anche dal fatto che le dottrine e le narrazioni gnostiche erano correntemente chiamate μῦθοι (ad es. Orig., *comm. in Io.*2,28; 13,27, → n. 42, alla fine) o 'mitologia' (*ibid.*2,24).

2. A questo generale disdegno fa eccezione, per un breve spazio di tempo, l'arte protocristiana (come del resto anche quella giudaica contemporanea, → III, coll. 147 ss.). Essa infatti prende a prestito dagli antichi alcuni temi mitici[172] e impiega come motivi iconografici, ad es., Helios sul carro di fuoco[173], la testa della Medusa, Eros e Psiche, Niche e soprattutto Orfeo nella sua qualità di 'guida delle anime' e di colui che ammansisce e domina la natura selvaggia[174]; oppure raffigura il buon pastore nelle fattezze di Ermes[175]. Altre religioni più tardi fecero lo stesso, se pure in ben diversa misura: ad es. la religione di Mitra. Ad ogni modo si scorgono qui i primi caratteristici passi verso una specie di 'mitologia protocristiana', basata evidentemente su una interpretazione allegorica di determinati miti, le cui tracce sono avvertibili qua e là in seguito[176].

Nel complesso tuttavia resta vero che la Chiesa di tutti i tempi rimane fedele all'affermazione che il λόγος del N.T. non ha nulla a che vedere col μῦθος.

[172] Cfr. F. PIPER, *Mythologie u. Symbolik der chr. Kunst* I (1847); → L. WALK 416-418, che però afferma troppo recisamente l'infiltrazione di motivi mitologici lunari nell'arte cristiana; J. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms* (1903) 31 ss.; C. M. KAUFMANN, *Handb. der chr. Archäologie* (1905) 306 ss. 451; F. X. KRAUS, *Geschichte der chr. Kunst* I (1895-96) 212 ss.; A. MAILLY, *Abgötter an chr. Kirchen*: Chr. Kunst 25 (1928-29) 42-52; O. WULFF, *Altchr. und byzantinische Kunst* I (1914) 60 ss.

[173] Oltre alla pittura trovata in una catacomba (WILPERT, *op.cit.* 32), si veda la *Passio S. Semproniani* ecc., ed. W. WATTENBACH (in: SAB 1896, 2) 1923 (inoltre 1282 s.).

[174] F. PIPER, *op.cit.* 121-128; J. SAUER, *art.* 'Orpheus' III, in LexThK² VII (1935) 786 s.; C. M. KAUFMANN, *op.cit.* 451; A. HEUSSNER, *Die altchr. Orpheusdarstellungen* (Diss.1893); V. SCHULTZE, *Orpheus in der frühchr. Kunst*: ZNW 23 (1924) 173-183; J. WILPERT, *op.cit.* 38 s. 241 ss.; WULFF, *op.cit.* 71.107; A. BOULANGER, *Orphée, Rapports de l'orphisme et du Christianisme* (1925); H. LECLERCQ, art. 'Orphée', in CABROL-LECLERCQ, Dictionnaire de archéologie chrétienne et de liturgie 12 (1936) 2735-2755.

[175] Cfr. KAUFMANN, *op.cit.* 360; WULFF, *op. cit.* 63, anche art. 'Hermulae' in CABROL-LECLERCQ 6 (1924) 2349 s.

[176] Si vedano le considerazioni di Sinesio (*prov.* 1,1; MPG 66, 1212 B): τάχ' ἂν οὖν ὅδε καὶ μῦθος ὢν μύθου τι πλέον αἰνίττοιτο διότι ἐστὶν Αἰγύπτιος (segue l'interpretazione, non teologica, del mito di Osiride), le spiegazioni allegoriche, nell' *Ovide Moralisé* (ed. TARBÉ, 1850), ad es. del mito di Dafne come simbolo dell'incarnazione di Dio in Maria (→ GRUPPE, *Geschichte* 17), la leggenda di Enea come figura della vita umana, di Giunone come figura della Chiesa (sposa di Dio!) nelle allegorie ovidiane del Bercorio (→ GRUPPE 19 s.). Accanto a questa interpretazione di tipo dogmatico si conservano per tutto il Medio Evo anche quelle naturalistiche, etiche ed evemeristiche degli antichi, e gli scritti di Fabio Planciade Fulgenzio (e in particolare la sua *Vergiliana Continentia*) trovarono molti imitatori; cfr. F. PIPER, *Virgilius als Theolog und Prophet des Heidenthums in der Kirche*, in Ev. Kalender, Jbch. für 1862, ed. da F. PIPER 13 (1862) 17-82; N. SÖDERBLOM, *Natürliche Theologie u. allg. Religionsgeschichte*: Beiträge zur Religionswissenschaft I (1914) 24; anche → n. 160 e 90.

G. COROLLARI CONCLUSIVI

Il netto rifiuto del mito appartiene a quelle rotture che sono caratteristiche del N.T. Il mito è una categoria pagana. Per quanto lo si possa scorgere in forma rudimentale in qualche passo dell'A.T. e, trasformato, anche nel Nuovo (→ coll. 586 s.; 618 s.), esso come tale non ha cittadinanza alcuna in area biblica, né (1) come comunicazione diretta di 'verità' religiose, né (2) come 'parabola', e nemmeno (3) come simbolo.

1. Come nel mondo profano la fiaba corrisponde allo stadio della fanciullezza e il romanzo, che è la fiaba degli adulti, a quello dell'età matura, così nell'evoluzione religiosa del mondo extra-cristiano il mito sta al piano della fanciullezza per poi ricomparire di nuovo, dopo un periodo di svalutazione, a un livello seriore, nell'interpretazione che ne danno la filosofia e le religioni misteriche (→ C 5). Invece nella Bibbia dal principio alla fine ci troviamo di fronte al racconto e al preannuncio di fatti reali, che certamente – nella forma in cui sono espressi e nella coscienza che se ne ha – segnano un certo sviluppo dal livello infantile di alcune narrazioni più antiche fino alla maturità della visione che di Cristo possiede Giovanni, ma che tuttavia hanno sempre lo stesso oggetto essenziale: ciò che Dio dice e compie.

2. Nel tardo paganesimo il mito spesso si riduce a una specie di 'parabola' in funzione di verità profonde e per sé non evidenti. Tali forme illustrative sono indispensabili a ogni predicazione religiosa; nel vangelo esse rientrano direttamente nell'essenza della 'condiscendenza' divina. Ma il N.T. a questo scopo in luogo del mito usa la parabola propriamente detta.

Il compito assolto nel mondo greco dal μῦθος, come fiaba e favola per l'educazione dei fanciulli e come mito vero e proprio per la formazione morale e religiosa dei giovani già maturi e degli adulti (→ C 3 d), nell'evangelo è affidato alla parabola. Questa è pensata a priori come qualcosa di trasparente, senza che si debba vedere se la verità storica sia davvero così; proprio perché riproduce quel che avviene in ogni tempo nel mondo di quaggiù[177], e quindi già come semplice narrazione porta l'impronta della realtà, essa è adatta a rappresentare per analogia anche gli avvenimenti del mondo divino[178]. Ad o-

[177] Cfr. invece il concetto di mito in Plat., *resp.* 3,392d: ἆρ' οὐ πάντα ὅσα ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται διήγησις οὖσα τυγχάνει ἢ γεγονότων ἢ ὄντων ἢ μελλόντων;

[178] Il mito interpretato allegoricamente e la parabola hanno parecchi elementi in comune (cfr. Aristot., *probl.* 18,3 [p. 916b 34 s.]: τὸ παράδειγμα καὶ οἱ μῦθοι τὸ ὅμοιον δεικνύουσιν); ambedue sono una specie di involucro materiale che copre una dottrina in vista di quanti sono minorenni di fronte alla sapien-

gni modo Gesù stesso mira a uno stadio di evangelizzazione in cui non ci sia più bisogno della parabola (*Io.*16,25).

3. L'ultima maniera di intendere il mito è quella del mito-simbolo (→ C 5 d). Nell'antico come nel moderno idealismo, congeniale al paganesimo (congeniale in sostanza in quanto ha con esso un 'genio comune') il mito è una figura, un'immagine di verità eterne, indipendenti da ogni vicenda storica e da qualunque persona che ne sia l'esponente. «Il simbolo mitico riesce a dare un senso sempre nuovo e sempre più profondo, una risposta quasi inesauribile a coloro che si pongono il problema dell'ultima unità» [179]. Il simbolo centrale dell'evangelo è invece la croce, la quale concretizza una dura realtà storica che non ha nulla di romantico. A tale simbolo non potrà mai essere affiancato o sottinteso un mito di qualsiasi genere [180], poiché allora sarebbe reso vano il λόγος τοῦ σταυροῦ (cfr. *1 Cor.*1,17), né è possibile staccarlo dalla persona che ne è l'esponente e dal posto che occupa nella storia, poiché senza Cristo sul Calvario la croce è parimenti un κενὸς μῦθος, un segno privo di senso, anzi un simbolo pagano!

4. Esiste un quarto modo per dare cittadinanza al mito nel mondo biblico? Ecco la domanda che non può essere elusa di fronte alla situazione odierna.

Nonostante i dati di fatto che abbiamo rilevato più sopra, si ebbero e si hanno svariati tentativi per far entrare la parola 'mito' nella terminologia cristiana con valore positivo [181]. Ma comunque in queste ricerche si intenda il concetto di mito, e in particolare comunque venga esteso il significato del vocabolo (per esempio dal Bultmann), rimane pur sempre inerente ad esso l'antitesi a verità e realtà, e questa è incompatibile con l'atmosfera del N.T. [182].

Soltanto per due vie si può intraprendere un tentativo degno di considerazione per introdurre e rivalutare l'idea di mito nel contesto delle realtà bibliche.

La prima cerca di capovolgere, con un salto mortale, il mito nel suo contrario, ossia di spiegarlo come una esposi-

---

za (→ RADERMACHER 18, che rimanda a *Mc.* 4,33 s.). Tuttavia l'interpretazione non intacca la consistenza della parabola, poiché in genere essa sfrutta fatti sempre validi, tratti dalla vita della natura o degli uomini, mentre l'allegoria, applicata a un mito, in sostanza contesta che esso abbia un valore proprio e ne sottolinea il carattere di irrealtà.

179 → SCHRÖTER (→ nota bibliogr. A) 22.

180 Perciò l'uso di espressioni come 'il mito di Cristo', corrente anche nella ricerca sulla storia delle forme (*Formengeschichte*), va assolutamente respinta come una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

181 → A; cfr. specialmente R. BULTMANN, in RGG² IV 390 ss.

182 Per il mito, infatti, vale senz'altro ciò che per es. l'induismo dice dei suoi scritti mitici: la loro validità «non dipende da alcun fatto storico» (D. S. SARMA, *A Primer of Hinduism* [1929] 15); cfr., fra gli altri, G. STÄHLIN, *Avatar and Incarnation*: The Way of Christ I (1938) 11-22.

zione di realtà di ordine superiore, riguardanti avvenimenti che sono al di là della comune vicenda terrena (→ n. 4). Ma per quanto possa essere seducente avere un vocabolo apposito per indicare lo svolgersi di questa storia 'particolare', distinta dalla comune storia del mondo e avente per protagonisti eroi e re, non si possono tacere due osservazioni: 1. la carica del significato che il vocabolo ha storicamente assunto è così intensa ed è tuttora talmente in crescita, che ben poche probabilità di successo si possono accordare ad un'accezione coniata radicalmente *ex-novo*; d'altra parte, una tale ambiguità inerente all'essenza stessa del termine sarebbe in simili questioni un inconveniente gravissimo. 'Mito' è un vocabolo controverso, e lo era già per Paolo [183]; ma nelle dispute intellettuali la chiarezza dei termini è della massima importanza. 2. In secondo luogo l'uso di 'mito' per designare la storia trascendente di Dio – anche se si mantiene fermo per tale storia il carattere di realtà, anzi, proprio per questo – rischia di suscitare negli stessi teologi cristiani il pericolo di una svalutazione della storia empirica. Si può parlare, allora, quanto si vuole di questa 'realtà del mito', ma il σὰρξ ἐγένετο, cioè il punto di aggancio, nel vangelo, della storia divina con la storia umana, da cui tutto dipende, finisce per andar perduto, a meno che non si riconosca espressamente che quel 'mito reale' che è la storia trascendente, in Cristo è diventato una povera e semplice *historia* terrena.

La seconda via lungo la quale si vuole introdurre il concetto di 'mito' nel mondo delle realtà bibliche è questa: l'evangelo è il mito nel suo compimento assoluto. «L'archetipo di tutti i miti è diventato storia in Cristo» [184]. La tesi ha vastissime premesse; prima di tutto suppone che il mito non sia soltanto il prodotto dell'anelito verso Dio e di una istintiva, se pur vaga, idea di lui – per parlare solo di ciò che nel mito vi è di meglio – ma riposi anche

[183] Cfr. SCHLATTER, *Past.*17.

[184] A. v. HARNACK, *Die Entstehung der chr. Theologie u. des kirchlichen Dogmas* (1927) 16: «L'evangelo nella sua sostanza più profonda, cioè nella sua storica realtà, non fu un mito nuovo accanto agli altri, ma fu *il* mito nel suo compimento». Già Origene, al quale Harnack si rifà e che nel suo gnosticismo cristiano distingueva due forme di cristianesimo – una superiore, l'altra inferiore – aveva avuto l'idea geniale di considerare l'una come compimento della primitiva fede nei miti, e l'altra della religiosità misterica maggiormente spiritualizzata (cfr. HARNACK, *Dg.* I 656 n. 6). A. JEREMIAS nei due studi in parte di egual tenore (→ nota bibliogr. G) ha ripreso e sviluppato questa tesi; si veda ad es. → *Ap. Glaubensbekenntnis* 17-26; 22: «Lo stile mitico, quale lo presentava il mondo orientale-aramaico e orientale-ellenistico, era l'unico in grado di dare espressione letteraria a quella inaudita trascendenza che in Cristo era diventata realtà, proprio perché il mito che è custodito in questo stile simbolico aveva prefigurato tale avvenimento in anticipo, sul piano dell'idea». Cfr. → ID., *Dogmatik* 250; altre voci sullo stesso problema *ibid.*240 s., ora anche P. SCHÜTZ, *Evangelium* (1940) 342 ss.

su una effettiva rivelazione, peraltro oscuratasi[185]. Il cosiddetto 'mito di Cristo' del mondo precristiano viene allora inteso come una 'creazione' entro l'ambito della religione, in parallelo con la creazione nell'ambito della natura, insieme alla quale esso fu intimamente lacerato dal peccato originale[186]. I teologi della mitologia pagana si trovano così affiancati ai teologi-profeti dell'antica alleanza – come messaggeri diversi dell'universale cammino verso la redenzione – in una vicinanza che a prima vista può apparire sconcertante. Ma così viene data una risposta alla vecchia e sempre insoluta questione circa il contenuto di verità delle religioni – che oggi nelle giovani chiese dell'Oriente si trova al punto cruciale della disputa[187] – e, pure con tutte le riserve suggerite da *Io.*14,6, si può affermare che anche nel μῦθος trovano scampo σπέρματα τοῦ Λόγου, alcuni «semi del Logos».

G. STÄHLIN

μυκτηρίζω, ἐκμυκτηρίζω

† μυκτηρίζω

μυκτηρίζω (derivato da μυκτήρ, *naso*) significa in Hippocr., *epid.* 7,123, *perdere sangue dal naso* (epistassi). Lisia (in Poll., *onom.* 2,78) lo considera equivalente di μυσάττεσθαι (=detestare), e indica infatti *arricciare il naso*, trattare con disprezzo. Anche Sext. Empir., *math.* 1,217, lo usa in tal senso.

μυκτηρίζειν è abbastanza frequente nei LXX. Il termine esprime lo *scherno* di Israele verso i suoi nemici (4 Βασ. 19,21); ha come oggetto anche l'animo bieco (*Prov.* 12,8) come pure gli dèi pagani (3 Βασ. 18,27). Diventa un peccato quando tale atteggiamento colpisce i messaggeri di Dio (2 *Chron.* 36,16) o il padre e la madre (*Prov.* 15,5.20), o quando si tratta di rifiutare gli ammonimenti di Dio (*Prov.* 1,30)[1]. Chi è oggetto di questo scherno molto ne soffre (ψ 79,7; *Ier.* 20,7).

Nel N.T. il vocabolo figura solo in *Gal.* 6,7. L'Apostolo ha prima sviluppato l'ammonimento a «camminare secondo lo Spirito» (5,25); ora mostra ai Galati, in contrapposto, che cosa significhi «camminare secondo la carne», cioè in un atteggiamento indocile a Dio, non ponendosi sotto l'azione dello Spirito.

185 Cfr. LÜKEN, *op. cit* (→ n. 90).

186 → JEREMIAS, *Ap. Glaubensbekenntnis* 12 ss.

187 Cfr. *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde*, ed. a cura di M. SCHLUNK (1939) spec. 74 ss.

μυκτηρίζω

1 Non si tratta dunque, nei LXX, di un «vocabolo che indica il trattamento sprezzante verso un inerme» (A. OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Gal.* [1937], *ad l.*).

In ambedue le 'vie' c'è una presa di posizione di fronte alla volontà divina. Chi si decide contro questa volontà si accorgerà, così prosegue Paolo, a spese di tutta la sua esistenza, non soltanto nel tempo ma anche nel giudizio finale, che non si è posto contro altri che contro Dio stesso. E Dio non ammette che la sua volontà e la sua grazia siano trattate con disprezzo, come avviene quando l'uomo accontenta e segue la sua natura carnale e peccatrice, e non Dio. Così μυκτηρίζω significa *farsi beffe di Dio, della sua grazia e della sua volontà* vivendo in modo peccaminoso, quando ci si sottrae al dominio e all'azione del divino Spirito. Non si tratta dunque di uno scherno a parole, ma di un disprezzo di Dio attraverso il modo di essere e l'intera condotta dell'uomo[2].

H. PREISKER

† ἐκμυκτηρίζω

ἐκμυκτηρίζω significa, come il semplice μυκτηρίζω, *arricciare il naso* (μυκτήρ), quindi *schernire, deridere*. Il composto non ha conservato nei confronti del semplice un valore rafforzativo, ma è dovuto piuttosto alla tendenza del greco ellenistico a usare i composti di forma più piena. È testimoniato solo nel greco biblico e post-biblico. Nel N.T. si trova solo in *Lc.*, nella citazione veterotestamentaria di 23,35 (ψ 21,8), e in 16,14. In ambedue i casi descrive l'atteggiamento dei nemici di Gesù, designandoli quali empi che si oppongono con odio e scherno al portatore della rivelazione. Così il vocabolo rientra nel contesto della sofferenza dell'uomo pio, quale si era andata delineando in maniera caratteristica nell'A.T., particolarmente in quello greco.

A. ἐκμυκτηρίζω NEI LXX

Mentre nel N.T. compare in questa accezione soltanto il composto, nell'A. T. oltre al composto ha il medesimo significato anche il verbo semplice. Con valore analogo si trova anche il sostantivo μυκτηρισμός. I corrispondenti ebraici sono parecchi: c'è il gruppo di vocaboli appartenenti alle radici *bwz, bzh* (disprezzare), *htl* (forma pi'el = schernire), che nel T.M. compare solo in 3 Βασ.18,27, in *Ecclus* 11,4 (dove il testo greco ha καυχᾶσθαι), e 13,7 (καταμωκᾶσθαι), e inoltre le voci delle radici *l'b* (all'hif'il = disprezzare, che figura solo in *2 Chron.*36,16 = 1 *Esdr.*1, 49), *l'g* (prendersi beffe) e *n'p* (disdegnare); e ancora *k's* (all'hif'il = umiliare e irritare) in *Ez.*8,17. La concordanza di Hatch-Redpath da qui come corrispondente di μυκτηρίζω *'af*; ma il traduttore greco ha contratto la frase che gli riusciva difficile e ha trovato in *k's*, che rende con μυκτηρίζω, il verbo che risolveva e comprendeva tutto. Nell'Esapla però la colonna dei LXX vede in *'af* il concetto base da rendere

[2] MOULT.-MILL., *s. v.*, sembra considerare il μυκτηρίζειν di *Gal.*6,7 nel senso di 'lasciarsi ingannare' (menare per il naso). Anche Policarpo sembra aver inteso il passo allo stesso modo, quando si consideri il contesto nel quale, in *Phil.*4,3 e 5,1, cita il versetto paolino: λέληθεν αὐτὸν οὐδὲν οὔτε λογισμῶν οὔτε ἐννοιῶν οὔτε τι τῶν κρυπτῶν τῆς καρδίας. εἰδότες οὖν ὅτι θεὸς οὐ μυκτηρίζεται [BERTRAM].

ἐκμυκτηρίζω

R. HELBING, *Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta* (1928) 23.

con μυκτηρίζω, e traduce poi a parte *k's* con παροργίζειν, che ne è la traduzione corrente nel greco dell'A.T. Naturalmente pareva ovvio mettere in relazione *'af* (naso) con μυκτηρίζειν; Aquila, Sommaco e Teodozione hanno tradotto letteralmente *'af* con μυκτήρ. In *Prov.* 2,15 Teodozione ha reso *lwz* al participio nif'al («il pervertito», il peccatore) con μυκτηρίζειν all'attivo, e Simmaco ha adoperato una volta il verbo per il participio nif'al di *ng'* (battere), mentre i LXX hanno μεμαστιγωμένος. Già questa molteplicità di radici mostra all'evidenza che i LXX usano qui un unico termine al posto di varie espressioni isolate. Esso viene usato in un triplice rapporto.

1. Descrive l'empio nel suo irragionevole contegno che lo spinge a irrigidirsi contro Dio stesso, di fronte ai suoi messaggeri, ai pii e ai giusti, ai loro insegnamenti e avvertimenti, e a chiudersi presuntuosamente in se stesso. Lo si rileva in *Prov.* 1,30, passo citato in *1 Clem.* 57,5 per stigmatizzare i colpevoli dei dissensi sorti in Corinto. Lo stesso tema appare in *1 Clem.* 39, 1: «C'è della gente dissennata, irragionevole, stolta e ignorante che ci disprezza e si fa beffe di noi (χλευάζουσιν ἡμᾶς καὶ μυκτηρίζουσιν) perché si gonfia nella sua presunzione»[1]. E se al dire di *Prov.* 1,30 si reagisce con l'odio e la derisione contro la saggezza e le sue censure, altrettanto si fa contro coloro che di questa saggezza, di questa nobile formazione morale e dottrina sono gli esponenti. In *Prov.* 23,9 si afferma quindi a priori: «Non parlare facendoti sentire dallo stolto, perché non schernisca le tue sagge parole». Il concetto è presente anche nei seguenti altri passi dei Proverbi: lo stolto si fa beffe del prossimo (11,12), dell'educazione data dal padre (15,5), della madre (15,20)[2]. E che qui si intenda parlare di una caratteristica essenziale dello stolto, e non per es. giudicare tale scherno come stoltezza, lo si vede in *Prov.* 2,15, dove Teodozione rende col nostro verbo l'idea del pervertimento insito nel peccato. Lo stolto è, sempre, anche uno schernitore, qui si rivela la sua natura peccaminosa. Il presupposto da cui parte Teodozione in questo passo è conforme all'uso linguistico dei LXX. Ma sotto la condanna di una simile affermazione cadono non soltanto i nemici del popolo di Dio, come Nicanore (*1 Mach.* 7,34)[3], ma il popolo stesso nella sua storia, in quanto essa conduce alla rovina di Gerusalemme a causa del culto idolatrico e del peccato (*Ez.* 8,17) e della derisione dei messaggeri di Dio (*1 Esdr.* 1,49 = *2 Chron.* 36, 16).

2. Poiché un tale scherno in definitiva rivela unicamente la stolta presunzione dell'empio, questi diventa a sua volta ludibrio dei pii e di Dio stesso. Lo si constata sempre, da Sennacherib (*Is.* 37,22 = 4 Βασ. 19,21) ad Antioco Epifane IV (*2 Mach.* 7,39), su cui si ri-

---

[1] La corrispondente traduzione tedesca è di R. KNOPF, *Handbuch z. N.T.*, Erg.-B.

[2] Cfr. 10,1: «Ma un figlio stolto è il cruccio di sua madre». Forse l'ebraico anche in 15,20 dapprima leggeva non il participio *bôzeh*, ma il sostantivo *bûzâ*, disprezzo; si dovrebbe allora intendere: «un pezzo d'imbecille è causa di disprezzo per sua madre», conforme alla concezione della corresponsabilità familiare in uso nel primitivo Israele. Il valore etico del termine 'stolto' nel senso di uno che trasgredisce il quarto comandamento rientra piuttosto nell'atteggiamento spirituale del giudaismo (ellenistico). I Masoreti avrebbero allora seguito per il nostro passo l'interpretazione dei LXX.

[3] (Nicanore) «derise e trattò con disprezzo quelli (i sacerdoti), non si curò del loro carattere sacro e parlava loro con alterigia».

versa la derisione del più giovane dei martiri; ciò vale per popoli e re che si oppongono a Dio (ψ 2,4)[4], per gli stolti che non vogliono saperne di saggezza e di insegnamenti (*Prov.* 1,26; 12,8), per gli idolatri e la loro sciocca fiducia nei loro dèi (3 Βασ.18,27), per gli empi, colpiti dal castigo di Dio (*Iob* 22,19)[5]. Infine questa derisione diventa oggetto della preghiera dei pii, 2 *Esdr.*13,36: δὸς αὐτοὺς εἰς μυκτηρισμόν, «abbandonali allo scherno». I LXX hanno introdotto qui di loro iniziativa la voce. Il T.M. ha *bizzâ*, preda, dalla radice *bzz*: «dalli in preda». I LXX suppongono invece una forma derivata da *bzh*.

3. Proprio quest'ultimo passo mostra però, qualche rigo prima, che tale è per converso anche la situazione storica dell'uomo pio e del popolo di Dio: essi sono esposti a loro volta all'odio e alla derisione dei nemici e degli empi. Si tratta insieme di un castigo (→ col. 633) e di una grazia. Il passo di *Ez.*23, 32 in Teodozione e nella recensione origeniana dei LXX suona così: τὸ ποτήριον τῆς ἀδελφῆς σου πίεσαι τὸ βαθὺ καὶ πλατύ, «bevi il calice della tua sorella, profondo e largo» (cioè il calice dell'ira di Jahvé che già dovette bere Samaria), *καὶ ἔσται εἰς γέλωτα καὶ εἰς μυκτηρισμόν, καὶ τὸ πλεονάζον τοῦ συντελέσαι μέθην, «e sarà oggetto di riso e di scherno, il calice che sovrabbonda fino a dare ubriachezza». Anche in *Iob* 34,7 il testo greco che corrisponde al T.M. è testimoniato solo da Teodozione e dalla recensione esaplare dei LXX: *τίς ἀνὴρ ὥσπερ Ιωβ πίνων μυκτηρισμὸν ὥσπερ ὕδωρ; «quale uomo beve, come Giobbe lo scherno come acqua?». Ciononostante dev'essere il masoretico ad avere la lezione originaria. Si parla qui, con la stessa metafora usata da Ezechiele, di un calice di derisione; in origine la frase dovette essere intesa nel senso che Giobbe beve la bestemmia contro Dio come fosse acqua, cioè è ricolmo di tale bestemmia. Poiché la cosa sembrava inverosimile per Giobbe, soprattutto considerando 42, 8, la versione originaria dei LXX omise il versetto e introdusse al suo posto, in antitesi: οὐχ ἁμαρτὼν οὐδὲ ἀσεβήσας, «che pur non ha commesso peccato né si è diportato da empio». Teodozione e la recensione origeniana dei LXX, pur riproducendo il T. M. parola per parola, probabilmente hanno dato alla frase un altro senso: Giobbe deve bere come acqua la derisione che si leva contro di lui stesso. Egli si trova in una situazione analoga a Geremia (*Ier.*20,7): Ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην, ἐκράτησας καὶ ἠδυνάσθης· ἐγενόμην εἰς γέλωτα, πᾶσαν ἡμέραν διετέλεσα μυκτηριζόμενος, «mi hai adescato, o Signore, e mi son lasciato adescare, mi hai forzato e ci sei riuscito; son divenuto oggetto di riso, ho trascorso ogni giorno fatto segno alle beffe» (Simmaco: πᾶς τις καταφλυαρεῖ μου, «ognuno ciancia contro di me»; Aquila: πᾶς ἐμπαίζει μοι, «ognuno mi schernisce»). Proprio perché esponenti della rivelazione, un Giobbe e un Geremia sono sottoposti alla derisione e allo scherno da parte degli empi che li circondano. La leggenda giudeo-cristiana ha elaborato il tema con particolare evidenza nella figura di Noè, che è diventato il

[4] ὁ κύριος ἐκμυκτηριεῖ αὐτούς. Cfr. *Prov.*1, 26: «la sapienza si fa beffe degli stolti». Aquila, Simmaco e Teodozione hanno anche qui μυκτηρίζειν, mentre i LXX portano καταχαροῦμαι. Nel passo parallelo di ψ 58,9 i LXX hanno: ἐξουδενώσεις πάντα τὰ ἔθνη e in 36, 13: ὁ δὲ κύριος ἐκγελάσεται αὐτόν (*scil.* il peccatore).

[5] G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu u.* buoni costumi; cfr. *Cant.*8,1.

tipo dell'araldo di Dio, κῆρυξ τῆς δικαιοσύνης, «banditore della giustizia» (*2 Petr.* 2,5). Si dice di lui nell'Apocalisse di Paolo (p. 68, ed. Tischendorf): καὶ οὐδεὶς συνῆκεν, ἀλλὰ πάντες ἐξεμυκτήριζόν με, «e nessuno comprese, ma tutti si facevano beffe di me». Alla medesima rappresentazione di Noè che predica la penitenza all'empia razza degli uomini prima del diluvio, si riferisce anche *Sibyll.* 1,171: οἳ δέ μιν εἰσαΐοντες ἐμυκτήριζον ἕκαστος, «ed ascoltandolo, si facevano ognuno beffe di lui». Anche gli uomini pii in genere erano però destinati a questa derisione: si veda *2 Esdr.* 13,36 (*Neem.* 4, 4); ψ 34,16 (dove i LXX di loro iniziativa hanno formulato chiaramente il pensiero, mentre il T.M. risulta difficile); ψ 43,14; 72,14 (Simmaco); 78,4; 79,7 e soprattutto 21,8.

B. ἐκμυκτηρίζω NEL N.T.

Nel racconto della passione *Lc.* 23,35 fa un'applicazione del *Ps.* 21,7.8. Nei LXX esso suona così: ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουδένημα λαοῦ. πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐνίκησαν κεφαλήν, «io sono un verme, non un uomo, obbrobrio dell'uomo e disprezzo del popolo. Quanti mi videro si fecero beffe di me, parlarono tra le labbra, scossero la testa». Giustino, che nel Dialogo con Trifone (98,3; 101,3) cita il passo a proposito della cosiddetta 'prova delle profezie', in 101,3 parafrasa ἐκμυκτηρίζειν in questo modo: τοῖς μυξωτῆρσιν ἐν ἀλλήλοις διερρινοῦντες ἔλεγον εἰρωνευόμενοι, «soffiando e ammiccando fra loro col naso, dicevano ironicamente» (seguono le parole di *Lc.* 23,35[b]). La profezia veterotestamentaria è così 'storicizzata', cioè le parole tratte dal salmo non delineano qui in modo generale e astratto il tipo dei 'nemici dell'uomo pio', ma rientrano direttamente in una data situazione concreta. Il θεωρεῖν è riferito al popolo, l'ἐκμυκτηρίζειν invece agli ἄρχοντες, ai capi, che ricordano al condannato con ironico scherno la potenza che aveva preteso di avere. Nel racconto parallelo di *Mt.* 27,41 e di *Mc.* 15,31 figura al luogo corrispondente un altro vocabolo dei LXX: ἐμπαίζειν[6], che in Luca segue immediatamente al v. 36: ἐνέπαιζον δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται, «anche i soldati lo insultavano». Nei LXX esso si affianca a ἐκμυκτηρίζειν in *1 Esdr.* 1,49 = *2 Chron.* 36,16[7], e nel N.T. ritorna di continuo nelle profezie della passione e in diverse scene di scherno che in essa ebbero luogo[8]. A differenza di ἐμπαίζειν, ἐκμυκτηρίζειν descrive nel nostro contesto non tanto l'azione esterna, quanto l'atteggiamento interiore dei derisori, l'apparente inane trionfo della malvagità umana sul Cristo.

---

[6] Cfr. ἐμπαίζειν → παίζειν.

[7] *1 Esdr.* a confronto dei passi paralleli di *2 Chron.* e *2 Esdr.* si deve considerare come la traduzione originaria; cfr. S. S. TEDESCHE, *A critical Edition of 1 Esdras* (1928), *ad l.*; SWETE e RAHLFS, *ad l.*: ἐκπαίζοντες.

[8] G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu u. der Christuskult* (1922) 85.

L'altro passo, *Lc.* 16,4, dev'essere inteso in un senso più generico. Il vocabolo compare qui in un'osservazione dell'evangelista che fa da cornice e serve come formula di trapasso[9], alla fine della parabola del fattore infedele, e dopo la sentenza che nessuno può servire a due padroni. Non è quindi facile indovinare dal contesto il motivo della derisione ed è un po' stiracchiato riferirla semplicemente all'avarizia dei Farisei[10], in quanto ridono vedendo che Gesù, povero qual è, insegna una dottrina a proposito della ricchezza ai suoi discepoli, poveri come lui, oppure in quanto non considerano incompatibile, come fa Gesù, ricchezza e pietà religiosa[11] (in questa forma, del resto la cosa non quadrerebbe neppure per Gesù). Le parole del Maestro al v. 15 mostrano piuttosto che nell'intenzione dell'evangelista quel riso rivela l'intimo atteggiamento di presuntuosa superiorità che nutrono in cuore i Farisei. Qui ἐκμυκτηρίζειν compare in relazione a una pretesa, che davanti agli uomini potrebbe anche avere corso, ma la cui intima vacuità è palese agli occhi di Dio e gli è in orrore quale umana superbia. Il vocabolo significa dunque, anche nel N.T., un rifiuto aprioristico opposto al portatore della rivelazione, che ha radice nella stolta presunzione dell'uomo. È il segno della caparbietà.

Sia qui che nella scena ai piedi della cróce, non si tratta tanto di descrivere la psicologia degli avversari di Gesù, ma piuttosto di mettere in rilievo che a lui, quale portatore della rivelazione, tocca inevitabilmente di essere deriso, come già ai pii israeliti dell'A.T. Lo scherno di cui è fatto segno Gesù rientra necessariamente nella sua sofferenza di Messia.

G. BERTRAM

† μύρον, † μυρίζω

L'impiego di *unguenti* – fatti non di grassi di animali, ma di oli vegetali, con aggiunta di sostanze odorose – è molto antico (per l'Egitto, ad es., è testimoniato già per il III millennio a.C.). L'uso di ungere i corpi, anche se più tardi degenerò sovente in un lusso, dovette rispondere a un comune bisogno, specialmente dei popoli meridionali. Gli unguenti trovarono larga applicazione anche nella medicina, per imbalsamare, nel culto, come filtri magici ecc.[1] In

[9] BULTMANN, *Trad.* 360.

[10] B. WEISS (1892), *ad l.*

[11] KLOSTERMANN, *Lk.*, *ad l.*

μύρον κτλ.

[1] Cfr. HUG, art. 'Salben', in PAULY-W. I A (1920) 1851-1866; A. SCHMIDT, art. 'Drogen',

greco, oltre a denominazioni più rare come ἄλειμμα, → χρῖσμα, è usato soprattutto il termine μύρον [2]. Anche nell'A. T. è ricordato l'uso di unguenti, in senso sia profano (ad es., *Cant.*, *passim*; *Am.* 6,6; *Prov.* 27,9; *Sap.* 2,7), sia anche cultuale (ad es., *Ex.* 30,25) [3]. In Filone si descrive la Ἡδονή, figura giovanile di donna tutta agghindata, come μύρων εὐωδεστάτων ἀποπνέουσα, «spirante soavi profumi» (*sacr. A. C.* 21). Flavio Giuseppe parla di μύρον a proposito di riti consacratori (*ant.* 3, 205), di abbigliamento femminile (*bell.* 4,561), di apparato festivo (oltre alle ghirlande intorno al capo, *ant.* 19,358; *Ap.* 2,256; cfr. inoltre *ant.* 14,54).

Nel N.T. μύρον figura prima di tutto nelle pericopi evangeliche delle unzioni. Per l'unzione di Betania μύρον si trova in *Mt.* 26,7 par. *Mc.* 14,3 e *Io.* 12,3; *Mc.* 14,4 s. par. *Io.* 12,5; *Mt.* 26,

in PAULY-W. Suppl.-Bd. V (1931) 172-182 e particolarmente A. SCHMIDT, *Drogen u. Drogenhandel im Altertum*² (1927).

[2] Cfr. LIDDELL-SCOTT, *s.v.*; DITT., *Or.* 629,35. 45.149; PREISIGKE, *Wört.* II 122 s.; MOULT.-MILL. 419; TH. REIL, *Beiträge z. Kenntnis des Gewerbes im hell. Ägypten*, Diss. Leipzig (1913) 144 s. 149. Per l'etimologia si tenga presente che già Athenaeus 15 (p. 688c): μύρρα γὰρ ἡ σμύρνα παρ' Αἰολεῦσιν, ἐπειδὴ τὰ πολλὰ τῶν μύρων διὰ σμύρνης ἐσκευάζετο, mette in relazione μύρον con σμύρνα, e la confusione che ne è sorta si è mantenuta fino ad oggi (cfr. le incertezze in HUG, *l.c.*; PASSOW *s.v.*; MAYSER I 40 s. e anche in H. LEWY, *Die semitischen Fremdwörter im Gr.* [1895] 42 s.; cfr. anche → n. 9.15). Tuttavia con ogni probabilità bisogna considerare due gruppi di vocaboli in origine distinti: 1. il gruppo μυρ-, *ungere*, in μύρον, *unguento* (testimoniato a cominciare da Archiloco); e anche σμυρ-, in σμυρίζω, *ungere* (Archiloco) = μυρίζω (a partire da Erodoto e Aristofane); esso appartiene alla radice indogermanica *smer*, ungere; 2. σμύρνη, anche σμύρνα e μύρρα, *mirra*; vocabolo mutuato dal semitico (mentre μύρον è da considerarsi voce greca); cfr. → σμύρνα. Lo σμ- iniziale si spiega per accostamento alla radice greca significante *unzione* che aveva all'inizio σμ- e μ-. Cfr. WALDE-POK. II 690; BOISACQ 652.886 [DEBRUNNER]. Anche R. STEIER, art. 'Myrra' 2, in PAULY-W. XVI 1 (1933) 1134-1146, sostiene la divisione in due gruppi. Completamente estraneo è μύρτος, *mirto*. Purtroppo tanto il dizionario di PASSOW quanto quello di PREISIGKE (II 122: μύρον, *resina del mirto*, I 647: ζμύρνα, *resina della mirra*) non fanno che aumentare la confusione, scambiando *mirra* e *mirto*.

[3] Cfr. HUG, *o.c.* 1852; K. GALLING, art. 'Salbe' in *Bibl. Reallexikon* (1937) 435-437; STRACK-BILLERBECK I 426 ss. 986 ss.; I. LÖW, *Die Flora der Juden* I 1 (1926) 311. I LXX mantengono del resto strettamente distinti μύρον e σμύρνα (→ n. 2), traducendo sempre *môr*, *mōr* con σμύρνα, mentre a μύρον corrisponde in sostanza *šemen*, che però viene reso più frequentemente con ἔλαιον. Nei libri storici *šemen*, che è di uso corrente soprattutto nella legislazione cultuale, non è mai tradotto con μύρον. μύρον ricorre per *šemen* soltanto sette volte, e inoltre nove volte per altri vocaboli ebraici, oppure senza una precisa corrispondenza nel T.M. Pure nei testi ellenistici non compare. Anche ἔλαιον è in essi o del tutto assente o molto raro. In *Eccl.* 7,1 (Simmaco) e 10,1 (Aquila) μύρον sta per *šemen* invece dell'ἔλαιον dei LXX. In *Is.* 25,6 i LXX presentano una variazione rispetto al T. M. Qui si tratta solo del mangiare e del bere, ma i LXX invece di carni grasse (radice di *šemen*) parlano di μύρον: χρίσονται μύρον, «si ungeranno di unguento», in segno di letizia solenne nel convito escatologico. Anche nella profezia della rovina di Israele (*Ier.* 25,10) i LXX hanno introdotto in modo analogo, al posto del rumore della mola che qui non pareva avere nulla di festoso, ὀσμὴ μύρου (profumo dell'unguento). Si tratta dunque di un'alterazione arbitraria, supposto tuttavia che i LXX non disponessero di un diverso testo ebraico (secondo KITTEL, *Bibl. Hebr.*² *rēăḥ mōr*), né che ci si trovi davanti a una corruzione del greco stesso (secondo RUDOLF, in *Bibl. Hebr. Kitt.*³, da φωνὴ μύλου). Gli ellenisti usavano le unzioni per matrimoni e feste [BERTRAM].

12 cfr. *Mc.*14,8 (qui, in *Mc.* viene usato il verbo μυρίζω, l'unica volta nel N. T.)[4]; cfr. inoltre *Io.* 11,2. L'unguento prezioso usato in questa occasione viene indicato da *Mc.*14,3 e dal par. *Io.* 12,3 come unguento di nardo[5]. Mentre in *Mt.* e *Mc.* l'unzione è fatta al capo di Gesù[6], in *Io.* Maria unge al Signore i piedi[7]. Anche nella narrazione lucana dell'unzione (7,36 ss.), in cui μύρον ricorre ai vv. 37.38.46, sono i piedi di Gesù che ricevono l'unzione; cosa che in 7,46 viene considerata quale segno di particolare premura[8], come pure il fatto che si usi μύρον invece che → ἔλαιον (III, coll. 381 ss.)[9]. In *Mt.* 26,7; *Mc.*14,3; *Lc.*7,37 si mette in rilievo che l'unguento – come si usava di solito nel mondo antico e anche in Palestina[10] – era conservato in un vaso d'alabastro. In *Mt.*14,3 si dice che la donna spezzò il vaso (συντρίψασα), ma forse non si vuol significare con questo che intendesse adoperarne tutto il contenuto[11]; doveva essere piuttosto uso corrente aprire i flaconi di unguento spezzandoli al collo[12].

In *Mt.*26,12, par. *Mc.*14,8 e *Io.*12, 7, Gesù spiega l'unzione come anticipazione di quella che si farà al suo cadavere per la sepoltura[13]. In *Lc.*23,56 le donne preparano ἀρώματα καὶ μύρα per ungere ancora una volta il cadavere di Gesù che già è stato deposto nella tomba, a meno che non si volesse piuttosto riempire di profumo il sepolcro[14].

---

[4] → n. 2. Nei LXX μυρίζω non figura. Si trova invece in Flav. Ios., *ant.*19,358.

[5] Per νάρδος cfr. PREUSCHEN-BAUER[3], *s. v.*; ZAHN, *Joh.*[5.6] 501 n. 9; WOHLENBERG, *Mk.*342 n. 59.

[6] Cfr. HUG, *o.c.* 1856; ψ 22,5 e SCHLATTER, *Komm.Mt.* a 26,8. (→ I, coll. 618 s.).

[7] HUG, *op. cit.* 1856, giudica il gesto come qualcosa di insolito presso gli antichi; tuttavia cfr. STRACK-BILLERBECK I 427 s.

[8] Circa il rapporto fra *Lc.*7,36 ss. e l'unzione di Betania cfr. i commentari.

[9] L'olio è un prodotto indigeno, gli unguenti si devono importare, o più precisamente fabbricare con materie importate. Non pare il caso (→ n. 2) di interpretare qui μύρον per 'unguento di mirra' (così H. SCHLIER → III, col. 386; e anche STRACK-BILLERBECK II 48 s. e HAUCK, *Lk.*101 s.).

[10] Cfr. HUG, *op.cit.* 1861; A. MAU, art. 'Alabastron' 2, in PAULY-W. I (1894) 1272 s.; GALLING, *op.cit.* e art. 'Alabaster', in *Bibl.Reall.* 7-13 (con illustrazioni).

[11] Così KLOSTERMANN, *Mk.*; SCHLATTER, *Mk.*, *ad l.*

[12] Cfr. HAUCK, *Mk.*, *ad l.* Era ovvio che il vaso venisse 'rotto', e forse per questo Matteo e Giovanni (Luca) non ne hanno parlato. Per aprire flaconi di vetro a collo lungo la rottura era comunque il sistema usuale (cfr. GALLING, *op.cit.* 13). Per *Mc.*14,3 e *Mt.*26,7 è evidente che si tratta di olio fluido (cfr. κατέχεεν, versò); tuttavia μύρον per sé indica sia l'olio per unzioni che l'unguento (cfr. HUG, *op. cit.* 1852).

[13] Uso antico (cfr. HUG, *op.cit.* 1857), documentato anche per il mondo giudaico (HAUCK, *Mk.*, a 14,8; cfr. *Shabb.* 23,5). In Ign. *Eph.* 17,1 (unico passo dei Padri apostolici in cui compaia μύρον) se ne dà la spiegazione: il Signore si è lasciato spargere sul capo l'unguento olezzante per comunicare profumo di eternità alla sua Chiesa. Cfr. → I, coll. 624 s. Per la preghiera sul μύρον tramandata dal frammento copto in aggiunta a *Did.* 10 ss. (cfr. *const. Ap.*7,27) cfr. i testi citati → I, coll. 621 s. n. 8.

[14] Cfr. HAUCK, *Lk.*, a 24,1; SCHMIDT, *Drogen und Drogenhandel* (→ n. 1) 46.

In *Apoc.*18,13, quando si enumerano le merci portate a Babilonia dalle grandi navi mercantili, dopo i profumi e prima dell'incenso, del vino e dell'olio (ἔλαιον), è nominato anche μύρον[15].

W. MICHAELIS

μυστήριον, μυέω

† μυστήριον

SOMMARIO:

Etimologia.

A. *I misteri nella grecità e nell'ellenismo:*
1. i misteri come forma di culto;
2. i misteri nella filosofia;
3. i misteri nella magia;
4. misteri nel linguaggio profano;
5. i misteri nella gnosi.

B. μυστήριον *nei LXX, nella letteratura apocalittica e nel giudaismo rabbinico.*

C. μυστήριον *nel N.T.:*
1. il mistero del regno di Dio in *Mc.*4,11 s. e par.;
2. il mistero di Cristo;
3. l'uso generale di μυστήριον in Paolo e negli altri scritti del N.T.

D. μυστήριον *nella Chiesa antica:*
1. nei Padri apostolici;
2. negli apologisti;
3. nella teologia alessandrina;
4. μυστήρια come designazione dei sacramenti;
5. μυστήριον e *sacramentum.*

---

[15] La variante σμύρναν (cfr. TISCH., *N.T.*), suffragata da ben pochi codici, non è sufficiente motivo per tradurre «mirra e incenso», come fanno BOUSSET, *Apok.*422, HADORN, *Apk.* 180 (diversamente nel commento, 181), LOHMEYER, *Apok.*, e altri. Ciò che qui si fa valere è piuttosto – in relazione alla confusione dei vocaboli indicata alla → n. 2 – una reminiscenza giustificata di *Mt.*2,11: «incenso e mirra». Cfr. A. DEISSMANN, *Weihrauch und Myrrhe*: ThBl 1 (1922) 13.

μυστήριον

Su μυστήριον manca una monografia veramente completa.

Per studi d'insieme:
G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (1894); C. CLEMEN, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum* = RVV 13,1 (1913); A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien* ²(1930); B. HEIGL, *Antike Mysterienreligionen u. Urchristentum* (1932); K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidn. Welt* (1935).

Per A 1:
C. A. LOBECK, *Aglaophamus* (1829); A. TRESP, *Die Fragmente der griech. Kultschriftsteller* = RVV 15,1 (1914); N. TURCHI, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici* (1923); O. CASEL, *De Philosophorum Graecorum silentio mystico* = RVV 16,2 (1919); P. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis* (1914); R. PETTAZZONI, *Misteri* (1924); O. KERN, *Die griech. Mysterien der klass. Zeit* (1927); ID., *Die Religion der Griechen* I (1926), II (1935), III (1938); ID., in PAULY-W. 16,2 (1935) 1209 ss. (*ibid.* ampia bibliografia); U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen* (1931); TH. HOPFNER, *Die orientalisch-hellenistischen Mysterien*, in PAULY-W. 16,2 (1935) 1315 ss. (con bibliografia particolareggiata); *Mithr. Liturg.*; R. REITZENSTEIN, *Hell. Myst.*; ID., *Ir. Erl.*; M. DIBELIUS, *Die Isisweihe bei Apulejus u. verwandte Initiationsriten* (Sitzungsber. d. Heidelb. Akad., phil.-hist. Kl., Abh. 4 [1917]).

Per A 2:
J. PASCHER, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ, *Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon von Alexandrien* = Studien z. Gesch. u.

L'etimologia di μυστήριον è un mistero essa stessa. È molto probabile, ma non del tutto sicuro, che derivi da μύειν, *chiudersi, chiudere* (ad es. *la bocca, le labbra*; da non confondersi con μυεῖν, 'iniziare ai misteri'). Uno scolio ad Aristoph., *ran.* 456 dice: μυστήρια δὲ ἐκλήθη παρὰ τὸ τοὺς ἀκούοντας μύειν τὸ στόμα καὶ μηδενὶ ταῦτα ἐξηγεῖσθαι. μύειν δέ ἐστι τὸ κλείειν τὸ στόμα, «furono chiamati misteri per il fatto che gli uditori dovevano chiudere la bocca e non raccontare nulla di tutto questo a nessuno. μύειν significa infatti chiudere la bocca»[1]. Altri etimi noti alla tradizione mostrano solo quanto sia difficile il problema. Così ad es. quello che fa risalire il vocabolo al misfatto (μύσος) perpetrato ai danni di Dioniso, o a un Μυοῦς τις Ἀττικός; o quello che ricorre al gioco di parole con la formazione tardiva μυθήρια (tutti questi etimi in Clem. Al., *prot.* 2,13,1 s.), o addirittura allo scherzo (Athen. 3,98 d) di mettere in relazione μυστήριον con la topaia (ὅτι τοὺς μῦς τηρεῖ, «perché protegge i topi»), che è etimologicamente un non senso, basato su un semplice rapporto di omofonia, come già rilevava Aristotele per casi analoghi (*rhet.* 2,24, p. 1401 a 12 ss.).

Anche il suffisso -τήριον non offre al-

Kultur des Altertums 17,3.4 (1931); W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alexandrien* = TU 49,1 (1938).

Per A 3:
Th. Hopfner, *Griech.-ägypt. Offenbarungszauber, Stud. z. Paläograph. u. Papyruskunde* 21.23 (1922/24).

Per A 5:
R. Liechtenhan, *Die Offenbarung im Gnostizismus* (1901); W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907); L. Fendt, *Gnostische Mysterien* (1922).

Per B:
R. Kittel, *Die hell. Mysterienrelig. und das A.T.*, BWANT 32 (1924).

Per C e D:
H. v. Soden, μυστήριον *und sacramentum in den ersten zwei Jhdten der Kirche*: ZNW 12 (1911) 188 ss.; J. Schneider, *Mysterion im N.T.*: ThStKr (1932) 255 ss.; F. Prat, *La Théologie de St. Paul* (1913) 393 ss.; D. Deden, *Le «mystère» Paulinien*: Ephem. Theol. Lovan. 13 (1936) 405 s.; A. Robinson, *Ephesians* (1904) 234 ss.; H. Windisch, *Paulus u. Christus*=UNT 24 (1934) 215 ss.; K. Prümm, *«Mysterion» von Paulus bis Origenes*: Zschr. für kath. Theol. 61 (1937) 391 ss.; Id., *Mysterion und Verwandtes bei Hippolyt*: *ibid.* 63 (1939) 207 ss.; Id., *«Mysterion» und Verwandtes bei Athanasius*: *ibid.* 350 ss. Numerosi studi di O. Casel, in Jahrb. für Liturgiewissenschaft, trattano del rapporto fra gli antichi misteri e le cerimonie cultuali cristiane (nel senso di una analogia teologica). Cfr. fra l'altro *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition* 6 (1926) 113 ss.; *Mysteriengegenwart*, 8 (1928) 145 ss.; in *«Mysterium»* = Ges. Arbeiten Laacher Mönche (1926) 9 ss. 29 ss.; *Die Liturgie als Mysterienfeier* = Ecclesia orans IX (1923); *Das christl. Kult-Mysterium* (1932); *Zum Worte sacramentum*: Jahrb f. Liturgiewiss. 8 (1928) 225 ss.; *Das Wort sacramentum*: Theol.Rev. 24 (1925) 41 ss.; J. de Ghellinek, E. de Baecker, J. Poukens, G. Lebacoz, *Pour l'histoire du mot sacramentum* (1924); Marsh, *The Use of* ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ *in the Writings of Clement of Alexandria with special Reference to his Sacramental Doctrine*: JThSt 37 (1936) 64 ss.; H. v. Balthasar, *Le Mysterion d'Origène*: Recherches de science religieuse 26 (1936) 513 ss.; 27 (1937) 38 ss. Per la critica delle opere di Casel cfr. specialmente K. Soehngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (1938).

[1] Walde-Pokorny II 310; diversamente W. Schulze, *Quaestiones epicae* (1892) 334,3 (derivazione dalla radice sanscrita *mush*, sottrarre, rubare); cfr. anche L. Malten: ARW 12 (1909) 302 n. 4: → v. Wilamowitz-Moellendorf II 45 n. 4; → Kern, in Pauly-W. 16,2 (1935) 1209 s. La più antica testimonianza di μυστήρια si trova in Heracl., *fr.* 14 (I 154, Diels[5]), ugualmente per μύστης e μυεῖν; la più antica di μυστικός in Aesch., *fr.* 387 (Nauck); Hdt. 8,65.

cun appiglio sicuro; si trova di solito nei vocaboli che indicano il luogo in cui si compie un'azione (πωλητήριον, ὁρμητήριον, παιδευτήριον, δεσμωτήριον, φροντιστήριον, ecc.) oppure il mezzo per raggiungere un certo scopo (φυλακτήριον, διδακτήριον, ecc.); si osserverà come per ambedue i casi si possano citare numerosi termini cultuali (τελεστήριον, σφαγιστήριον θυσιαστήριον, ἱλαστήριον, χαριστήριον, χρηστήριον)[2]. Così l'etimologia conduce unicamente a un'affermazione generica, se pure in certo qual modo sicura, cioè che μυστήριον è qualcosa su cui bisogna tacere. Per tutto il resto occorre basarsi sull'uso linguistico, che fin dall'inizio imprime al vocabolo un senso ben determinato, e proprio come termine religioso.

A. I MISTERI NELLA GRECITÀ E NELL'ELLENISMO

1. *I misteri come forma di culto*

μυστήριον (in prevalenza al plurale) è il vocabolo che indica numerosi culti misterici antichi, di cui è possibile constatare la vasta influenza dal VII sec. a. C. al IV d.C.

La nostra conoscenza dei misteri, dato il divieto di parlarne che è una loro caratteristica – severamente imposta e anche in complesso scrupolosamente osservata –, è così frammentaria, che riusciamo a individuare solo in modo approssimativo gli stessi elementi che ne contraddistinguono il concetto. È certo ad ogni modo che fin dall'età più antica essi ebbero luogo anche al di fuori di Eleusi, sede dei misteri più famosi[3], e non ha senso voler trovare a tutti i costi il luogo particolare ove ne sarebbe nata l'idea. Nonostante la molteplicità dei culti, è possibile tuttavia riconoscere una serie di lineamenti comuni che sono costitutivi della natura dei μυστήρια:

a) i misteri sono solennità cultuali[4] nelle quali le vicende di una divinità mediante azioni sacre vengono rese presenti a una cerchia di iniziati, per farli partecipi della sorte della divinità stessa.

Conformi al carattere cultuale dei μυστήρια sono i verbi usati nel loro contesto: ὁ ἱερεὺς τῶν θεῶν οἷς τὰ μυστήρια γίνεται («il sacerdote degli dèi in onore dei quali si svolgono i misteri»)[5], τελεῖν (?)[6], e più spesso ἐπιτελεῖν[7], ἱεροποιεῖν[8], λειτουργεῖν[9], ποιεῖν: Andoc. 1,11; Lys. 14,42; Thuc. 6,

[2] → v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF mostra, sull'esempio di χρηστήριον, la polivalenza del suffisso. → n. 1. Elenco completo dei nomi in -τηριον in H. HOOGEVEEN, *Dictionarium analogicum linguae Graecae* (1810) 142 s. La tesi che μυστήριον originariamente indichi il luogo di un rito sacro non trova alcuna conferma. È fallito anche il tentativo di trovare, per analogia con altre formazioni in -ηριον, un rapporto fra un eventuale nome in ηρ e un aggettivo in ηριος da esso derivato; l'uno e l'altro mancano. Cfr. anche P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien* (1933) 63 s.

[3] Hdt. 2,51 parla dei misteri dei Cabiri in Samotracia, 2,171 dei misteri egiziani di Osiride; per Heracl., *fr.* 14 (I 154, DIELS[5]) si dovrà pensare ai misteri di Dioniso.

[4] W. DITTENBERGER, *Syll.*[3] 83,25; 717,10; 820, 12.

[5] *Ibid.* 736,29.

[6] *Ibid.* 885,5 (τελοῦντας è una integrazione).

[7] *Ibid.* 735,27; 820,3 s. 14; DITTENBERGER, *Or.* 331,54 s.

[8] DITTENBERGER, *Syll.*[3] 944 B 39.

[9] *Ibid.* 736,74.

28; altrettanto si dica degli analoghi sostantivi: τέλη (Soph., *Oed. Col.* 1050; Eur., *Med.* 1382; Plat., *resp.* 8,560e), τελετή o τελεταί [10] (Hdt. 2,171; Isoc. 4, 28; Paus. 10,31,11), τελετή e μυστήρια congiunti: τά τε ἀπόρρητα τῆς κατὰ τὰ μυστήρια τελετῆς, «i segreti dell'azione sacra nei misteri» [11]. La più antica e più importante fonte di informazione per i misteri eleusini, l'inno omerico a Demetra, usa ὄργια invece di μυστήρια: Hom., *hymn. Cer.* 273. 476 [12] (cfr. anche Aristoph., *Thesm.* 948; Hdt. 2,51; 5,61; Eur., *Ba.* 78 s. e *passim*).

b) È caratteristico dei misteri il dovere, per quanti intendono prendervi parte, di sottoporsi a una iniziazione, mentre ai non iniziati è interdetto l'accesso e la conoscenza dell'azione sacra.

L'iniziazione che comprende sacrifici (per altro molto diversi tra loro nei particolari) e riti propiziatori, e per mezzo della quale l'aspirante diventa un miste della divinità, appartiene essa stessa così strettamente all'insieme della celebrazione misterica, che talvolta il limite netto fra le azioni iniziatiche e la celebrazione del mistero vero e proprio resta incerto o più o meno chiaro.

Ne è prova prima di tutto lo stesso uso linguistico; infatti il termine μυστήρια designa la cerimonia sacra nel suo complesso, e quindi è usato anche per quelle parti del rito che hanno valore unicamente preliminare. Così nel culto di Eleusi, i cui misti potevano vivere la sacra notte eleusina solo dopo una lunga preparazione [13], vengono chiamati misteri ('i piccoli misteri') [14] anche i riti che avevano luogo ad Agra, all'inizio del tirocinio. Si spiega pure a questo modo l'uso di un medesimo vocabolo in due formule che per regola devono essere tenute distinte: μυστήρια παραλαμβάνειν, «ricevere, essere ammesso ai misteri» (a cui corrisponde μυστήρια παραδιδόναι, «concedere, ammettere ai misteri») [15] e μυστήρια ἐπιτελεῖν, «compiere i misteri»; la prima si riferisce alla consacrazione iniziatica preliminare (μύησις) che faceva dell'adepto un μυηθείς, un μύστης (iniziato), mentre la seconda significa l'effettuarsi della iniziazione piena, fino alla epoptia [16].

Il conferimento dell'iniziazione è condizionato da determinate clausole [17], più

---

[10] τελετή non implica nel suo stesso concetto l'idea di mistero, come avviene in μυστήριον, e perciò viene assai presto usato anche per riti liturgici i quali non hanno niente a che fare con l'iniziazione (→ KERN, *Relig.* II 187 s.). La sfumatura di significato rimane, e ciò spiega anche l'usuale accostamento dei due vocaboli.

[11] DITTENBERGER, *Syll.*[3] 873,9 s.

[12] Qui compare anche la sintomatica perifrasi δρησμοσύνη ἱερῶν.

[13] Cfr. → KERN, *Rel.* II 196 ss.

[14] *Sch. in Aristoph., Pl.* 1013 e *passim*; intorno ai piccoli misteri di Agra cfr. A. MOMMSEN, *Feste der Stadt Athen* (1898) 405 ss.; L. DEUBNER, *Attische Feste* (1932) 70.

[15] Su παραλαμβάνειν e παραδιδόναι come termini tecnici dei misteri cfr. → LOBECK 39; → ANRICH 54; *Mithr. Liturg.* 53 s. → II, coll. 1186, n. 18.19.

[16] Su questi gradi della iniziazione → DIBELIUS 33 ss.; μύησις è di regola l'iniziazione preparatoria, ma può talvolta indicare anche tutta l'azione sacra; lo stesso dicasi per la παράδοσις dei misteri e per l'uso di μυεῖσθαι; su quest'ultimo cfr. anche Classical Review 14 (1900) 427 a.

[17] In Eleusi sono in primo luogo esclusi dalla iniziazione gli estranei e gli assassini; il divieto (πρόρρησις) è fatto solennemente al principio della celebrazione (Isoc. 4,157). Sulla mancanza di quelle premesse morali che un iniziando dovrebbe invece possedere, Diogene fa dell'i-

o meno difficili da soddisfare a seconda dei diversi misteri. Ottenuta l'ammissione e l'iniziazione, l'iniziato viene separato dalla schiera dei non iniziati ed entra nella comunità degli iniziati, che si riconoscono fra di loro mediante una formula o dei segni simbolici[18]. Questa creazione di una comunità è elemento essenziale dei misteri.

c) Tutti i misteri promettono ai loro misti la salvezza (σωτηρία) conferendo loro la vita cosmica.

Le loro divinità sono quelle ctoniche[19] (Demetra e Core, Dioniso, 'le grandi divinità' di Samotracia, Cibele e Attis, Adone, Iside e Osiride)[20]; i loro miti e le loro feste presentano un'evidente relazione col mutare delle stagioni, ma anche con la vita e la morte dell'uomo. Ambedue – il vivere e il morire – non solo appartengono alla sfera d'azione di tali divinità, ma entrano nel loro personale destino. Si tratta, in senso generale, di dèi 'sofferenti'; l'ambito dei loro πάϑη che vengono resi presenti nel δρᾶμα cultuale[21] abbraccia tristezza e gioia, ricerca e ritrovamento, procreazione e nascita, morte e vita, fine e inizio.

Questi πάϑη non sono riconoscibili in egual misura in tutti i miti; ma per tutte le divinità misteriche vale questo principio: la sorte che miticamente si impersona in loro è governata dalle forze che presiedono alla vita della natura, nel suo periodico scomparire e riapparire. Le divinità stesse soggiacciono a tale vicenda, però non vi soccombono, e nel loro destino che unisce in sé processo naturale e umana esperienza appaiono come depositarie e amministratrici di quelle energie vitali di cui l'uomo non può disporre, ma che sono indispensabili per un'esistenza al riparo dai mali quaggiù e per una sorte felice nell'altro mondo[22].

Il sacro arcano delle celebrazioni misteriche consiste appunto in questo vincolo di consacrazione che si istituisce fra la divinità sofferente e i suoi misti, i quali nei misteri sono ammessi a condividere il destino del dio e con ciò a beneficiare della sua forza di vita.

Come nella saga eziologica del culto già sono tracciati in anticipo i particolari del culto stesso[23], e quindi la divinità già vi compie in certo senso la parte del miste, così ierofanti, sacerdoti e misti nel δρᾶμα cultuale fanno la parte del dio. Ai πάϑη della divinità cor-

---

ronia in Plut., *aud.poet.*4 (II 21 s.): κρείττονα μοῖραν ἕξει Παταικίων ὁ κλέπτης ἀποθανὼν ἢ Ἐπαμεινώνδας ὅτι μεμύηται; Similmente Philo, *spec. leg.* 1,323. In altri misteri vengono richiesti requisiti morali e religiosi anche più severi (Celso in Orig., *Cels.*3, 59); maggiori informazioni in F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum* 3 (1932) 132 s. Luc., *Alex.*38, accenna all'esclusione degli atei, dei cristiani e degli epicurei dai misteri.

[18] → DIBELIUS 14.

[19] *Mithr. Liturg.*145; → KERN, *Rel.* I 136 ss.

[20] S'aggiunge Mitra come divinità cosmica.

[21] Hdt.2,171: ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκηλα (rappresentazioni) τῶν παθέων αὐτοῦ (di Osiride) νυκτὸς ποιεῦσιν, τὰ καλέουσι μυστήρια Αἰγύπτιοι. Athenag.32,1: τὰ πάϑη αὐτῶν (*scil.*: ϑεῶν) δεικνύουσιν μυστήρια. Clem.Al., *prot.*2,12,2 (I 11,20 ss., STÄHLIN): Δηὼ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσϑην μυστικόν, καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένϑος αὐταῖν Ἐλευσὶν δᾳδουχεῖ (celebra al lume delle fiaccole). Apul., *met.* 11, 9 ss.: Luc., *salt.* 37 ss.; Pseud.-Luc., *Syr.dea* 6; Plut., *Is. et Os.* 27 (II 361 d s.).

[22] Cfr. G. V. D. LEEUW, *Phänomenologie d. Religion* (1933) 459 s.

[23] H. DIELS, *Sibyllin. Blätter* (1890) 122 ss.; → KERN, in PAULY-W. 16 (1935) 1221 s.

risponde il παθεῖν dei misti a modo di retta esperienza vissuta[24]: essi alzano lamenti e grida di giubilo, cercano e trovano, muoiono e vivono con i loro dèi[25]. È soprattutto questa unione alla divinità che mirano a creare gli atti sacramentali, molto diversi da mistero a mistero, ma tutti istituiti a questo scopo, usufruendo dei vari simboli divini[26]: conviti sacri e sposalizi, riti di fecondità e di nascita, immersioni battesimali, indossamento di vesti sacre, riti di morte e risurrezione, oppure discese negli inferi e ascensioni al cielo espresse attraverso la simbolica cultuale.

I documenti, a dir vero, parlano anche dei più importanti riti sacramentali in modo così lacunoso e per così scarni accenni, che spesso autorizzano appena a fare delle supposizioni, non certo delle affermazioni sicure. Tuttavia in tutti i misteri con maggiore o minor chiarezza è possibile riconoscere che essi conducono gli iniziati fino alla soglia della morte e fanno loro vivere una svolta di destino che nelle vicende della divinità è accaduta in modo paradigmatico e ora viene riattualizzata nel culto, assicurando ai misti un'esistenza di piena salvezza anche per l'al di là. La partecipazione cultuale alla nascita di un figlio di dèi, il senso della propria rinascita e – grado supremo della iniziazione misterica – la contemplazione del simbolo vivente della divinità: tutte queste cerimonie, che si praticavano a Eleusi[27], garantiscono la stessa promessa contenuta nella partecipazione cultuale alla morte di Osiride e Attis, alla quale segue la salvazione del dio e l'assicurazione della σωτηρία per i misti; oppure, il viaggio del miste di Iside agli dèi inferi e superni in presenza dei quali l'iniziando, chiamato dalla dea, si assume il destino di una 'morte volontaria', viene divinizzato e ottiene, nel mondo di quaggiù e di lassù, per divino favore la 'salvezza' (*precaria salus*, Apul., *met.* 11,21). L'eccitazione prodotta dall'alternarsi di tristezza e giubilo, angoscia e speranza, grida e silenzio, buio e luce[28], resa ancor più intensa mediante mezzi tecnici e psicologici di ogni genere, mira a questa preparazione del miste all'al di là, che si opera appunto nel culto. Egli è messo a parte del destino del dio, diventa sua proprietà, simile a lui, e ora è in grado di metter piede, senza subirne temibili danni, anche nel regno sotterraneo degli dèi, così come, in qualità di iniziato, ha ottenuto diritto di ingresso nel santuario ove si celebra il loro culto. I misteri sono quindi contemporaneamente iniziazione alla vita e alla morte, e non conta che il loro cerimoniale sia improntato prevalentemente al simbolismo dell'una o dell'altra.

[24] Synesius, *de Dione* 10 (MPG 66,1133 s.): Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι δηλονότι γινομένους ἐπιτηδείους. Cfr. W. JAEGER, *Aristoteles* (1923) 164.

[25] Le formule misteriche che ci sono pervenute (se ne veda la raccolta in *Mithr. Liturg.* 213 ss.) sono in massima parte in prima o in seconda persona, rispettivamente all'imperativo; si tratta quindi di acclamazioni cultuali, gridi di preghiera, professioni di fede che mostrano la partecipazione dei misti alla sorte della divinità. Cfr. ad es. le note formule del culto di Attis (?): θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία (Firm. Mat., *err. prof. rel.* 22,1). ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως (*ibid.* 18,1); anche le formule dei misti di Iside: εὑρήκαμεν συγχαίρομεν (*ibid.* 2,9).

[26] Essa si compie però altrettanto bene nell'ἐνθουσιασμός diretto delle baccanti.

[27] Hipp., *ref.* 5,8,39 ss.; inoltre → KERN, *Rel.* II 194 s.

[28] Aristoph., *ran.* 341 ss.; cfr. → ANRICH 32 ss.

Il rapporto fra iniziazione misterica e speranze ultraterrene è documentato per Eleusi dai seguenti testi: Pind., *fr.* 137 (ed. O. Schroeder): «Beato colui che ha contemplato questo e poi entra sotterra. Egli conosce la fine della vita, ma conosce anche l'inizio dato dal dio»; Soph., *fr.*753 (ed. Nauck): «Tre volte beati coloro che dopo aver visto questa iniziazione scendono giù nell'Ade. A loro soli è data là sotto la vita; tutti gli altri non vi sperimentano che malanni». La contrapposizione di iniziati e non iniziati figura anche nella 'beatitudine' che chiude l'inno omerico a Demetra (Hom., *hymn.Cer.*480 ss.)[29]. Figure e simboli nei dipinti sepolcrali[30] rivelano che i misti di Dioniso sperano di restare, nell'Ade, seguaci beati di quel loro orgiastico dio. Per i misteri di Attis abbiamo l'importantissimo testo di Firmico Materno (*err. prof. rel.* 22,1: θαρρεῖτε μύσται)[31]. La σωτηρία significa salvezza al di là della morte; anzi, può essere addirittura presentata come una liberazione dalla morte stessa[32]. In ogni caso si tratta della possibilità concessa al miste divinizzato di attraversare l'Ade senza cadere nel nulla[33]. Si veda quanto, analogamente, avviene nel mistero di Iside[34] e nella cosiddetta liturgia di Mitra[35]. Probabilmente le formule di fede dei misteri di Attis e di Iside che ci sono pervenute servivano come segno di riconoscimento del miste all'entrata del regno dei morti; per i misti di Dioniso lo si può arguire con certezza da alcune iscrizioni funerarie[36].

d) La separazione fra iniziati e non iniziati, praticata in tutti i misteri, trova espressione non solo nel cerimoniale ma anche nell'obbligo di tacere imposto ai misti. Si tratta di un elemento essenziale di ogni mistero e può essere considerato come la caratteristica rilevabile già a un esame etimologico del vocabolo.

I documenti riguardanti la prescrizione del silenzio nei misteri sono numerosissimi e vanno dall'epoca più antica fino al periodo in cui tali culti cominciano a decadere e sorge il primo cristianesimo[37]. Già Erodoto, in parec-

[29] Cfr. → LOBECK 69 ss.; → KERN, *Rel.* II 194 ss.; → WILAMOWITZ II 56 ss.; più ampi ragguagli in → CASEL, *De Philosoph. Graec. sil. myst.* 12.

[30] → WILAMOWITZ II 377 ss.; → KERN, *Rel.* III 201 ss.

[31] → n. 25. Il riferimento ad Attis è tuttavia discusso: all'opinione tradizionale si oppongono R. P. LAGRANGE: Rev. Bibl. NS 16,448 ss. e F. CUMONT, *Die oriental. Rel.* [3]228 n. 46, i quali riferiscono le formule a Osiride; → WILAMOWITZ II 381 pensa a Dioniso. Nel nostro caso la possibilità di diversi riferimenti ha più valore che un'attribuzione, del resto difficile a farsi.

[32] Cfr. J. KROLL, *Gott und Hölle*: Stud. d. Bibl. Warburg 20 (1932) 498.

[33] È strano che in nessuno dei testi tramandati si possa chiaramente ravvisare il motivo prediletto della vittoria sul regno della morte da parte della divinità o del miste che la segue. Esso avrà certo avuto nei misteri un posto tutt'altro che insignificante; solo lo stato lacunoso delle fonti non permette più di ritrovarlo. Cfr. J. KROLL, *op.cit.*505.

[34] Cfr. → DIBELIUS 21 ss.

[35] *Mithr. Liturg.*179 ss.; → HOPFNER, in PAULY-W. 16,2 (1935) 1346 ss.; J. KROLL, *op.cit.* 506; cfr. specialmente PREISENDANZ, *Zaub.* IV 719 ss.: παλινγενόμενος ἀπογίγνομαι, αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος, εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι, ὡς σὺ (*scil.*, il dio) ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ ἐποίησας μυστήριον.

[36] Cfr. → DIBELIUS 14 s.

[37] Raccolte in → CASEL, *De Phil. Graec.* 3 ss. (con bibliografia più antica).

chi passi dove gli avviene di parlare di miti e misteri, tronca la sua esposizione perché non spetta a lui di dare informazioni più ampie [38]. Il fatto che tali formule ordinanti il silenzio siano in lui artifici letterari (cfr. in 2,171 la frase due volte ripetuta εὔστομα κείσθω, «[su ciò] si faccia pieno silenzio») tradisce quanto siano antiche e ormai stereotipate; in modo del tutto analogo Apul., *met.* 11,23, si interrompe mentre descrive i misteri di Iside. Per Eleusi la testimonianza più antica è offerta dall'Inno omerico a Cerere (476 ss.): Δημήτηρ ... δεῖξε ... δρησμοσύνην θ' ἱερῶν καὶ ἐπέφραδεν ὄργια καλά ... σεμνά, τά τ' οὔ πως ἔστι παρεξίμεν οὔτε πυθέσθαι οὔτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν, «Demetra... indicò ... come dovevano prestare il loro servizio i sacerdoti e istituì i riti misterici belli e santi; ma non è comunque possibile violarli, né investigare su di essi, né farne risonare parola; una specie di grande e sacro terrore degli dèi soffoca la voce». Questo divieto di parlare veniva apertamente proclamato all'inizio delle cerimonie ed era una legge sacra [39]; i μυστήρια sono ἄρρητα (o ἀπόρρητα, 'segreti'), il che significa prima di tutto che non se ne deve parlare [40]. Chi trasgredisce questo dovere del silenzio [41] incorre in gravissime punizioni [42], è un pubblico malfattore, e la πόλις si sdegna «quando qualcuno si renda colpevole riguardo ai misteri» (εἴ τις εἰς τὰ μυστήρια φαίνοιτ' ἐξαμαρτάνων, Isoc. 16,6).

Più difficile è poter dire a che cosa si estenda quest'obbligo del silenzio e come fosse motivato. È chiaro che non riguarda quelle speranze di una sorte beata nell'al di là, che gli iniziati concepivano nei misteri; queste speranze erano anzi apertamente vantate con piena sicurezza (→ col. 657) e costituivano senza dubbio il lato che più invitava all'iniziazione. Anche i miti cultuali delle divinità misteriche potevano ben essere materia di composizioni poetiche, ed egualmente i cortei sfrenati delle baccanti (Eur., *Ba.* 72 ss. 378 ss. 694 ss. e *passim*) o le danze dei misti nella processione ad Eleusi per la festa di Iacco (Eur., *Ion* 1074 ss.; Aristoph., *ran.* 324 ss. 340 ss.) [43]. Quello che invece si doveva mantenere sotto rigoroso segreto erano 'le particolarità' del culto [44], cioè gli elementi sacramentali che rappresentavano lo svolgersi vero e proprio dei misteri, e precisamente il processo con cui si realizzava la presenza cultuale della divinità. Nel δρᾶμα sacro infatti, quando si compie l'ostensione dei sacri simboli (che compete allo ierofante) e si pronunciano le relative formule accompagnatorie, la divinità si fa presente ed entra con i suoi misti in comunione sacramentale e consacratoria [45]. Dato che tale incontro si opera

---

[38] In lui questo silenzio riguarda non le modalità del culto, ma lo ἱερὸς λόγος che sta alla base dei singoli riti e si manifesta nei misteri (2,51; cfr. 2,46 ss.).

[39] Sopater, *rhet. Graec.* 8, 112,7 s.; 118,13 ss. (ed. CH. WALZ [1835]).

[40] *Schol.Soph., Oed.Col.* 1051 (ed. P. N. PAPAGEORGIOS [1888]): ἐπεὶ ἄρρητα τὰ μυστήρια καὶ καθάπερ κλεισὶν ἡ γλῶσσα κατείληπται ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐξενεγκεῖν. Altre notizie in → CASEL, *De Philos. Graec.* 5 ss.

[41] Andoc. 1,29 lo chiama ἁμαρτάνειν e ἀσεβεῖν περὶ τὼ θεώ (*scil.* Demetra e Core).

[42] Sopater, *op.cit.* 117,13: ἐάν τις τὰ μυστήρια εἴπῃ τιμωρείσθω.

[43] → KERN, *Rel.* II 202 s., dove si tratta anche di attestazioni figurative.

[44] Cfr. Diod.S. 3,62,8: οὐ θέμις τοῖς ἀμυήτοις ἱστορεῖν τὰ κατὰ μέρος; 5,49,5: καὶ τὰ μὲν κατὰ μέρος τῆς τελετῆς ἐν ἀπορρήτοις τελούμενα μόνοις παραδίδοται τοῖς μυηθεῖσι. Altro materiale in CASEL, *op.cit.* 15 s.

[45] Per la distinzione fra δρώμενα, δεικνύμενα, λεγόμενα cfr. A. PERSSON: ARW 21 (1922) 305.

nella liturgia, gesti sacri e oggetti [46] che la concernono devono essere salvaguardati da ogni profanazione.

La profanazione dei misteri consisteva nella imitazione abusiva o nella contraffazione scherzosa delle cerimonie sacre, di cui il più noto esempio è quello lasciatoci da Alcibiade e dai suoi amici. È significativo che nei testi che parlano di profanazioni di misteri siano adoperati per il sacrilegio le stesse espressioni che per il compimento legittimo dei riti [47].

Per motivare la segretezza si potrà bensì addurre che in origine i culti si trovavano legati a determinati santuari e regioni, e che i loro dèi erano divinità popolari che bisognava proteggere da intromissioni di stranieri o nemici [48]. Tale ragione non è tuttavia sufficiente, perché il divieto rimase pienamente in vigore anche dopo che furono oltrepassati questi originari limiti popolari, come ad es. per il culto che si celebrava ad Eleusi quando esso fu elevato a religione di Stato degli Ateniesi e poi ufficialmente riconosciuto nell'impero romano. Il vero motivo che continuò a render valido l'ordine del silenzio risiede nella particolare sacralità delle azioni che vi si svolgevano (si ricordi il già citato μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν dell'inno omerico a Cerere, 479) [49] e che creavano una comunione con la divinità [50].

2. *I misteri nella filosofia*

Già Platone assunse consapevolmente nella filosofia concezioni e terminologia misteriche. Fra i due campi infatti esiste una larga analogia, nel senso che così nei misteri come nella meditazione filosofica lo scopo ultimo è la visione del divino; ed è un cammino preciso mostrato dalla stessa divinità quello che conduce a questo scopo, il quale comporta insieme termine e completamento. Perciò Platone ha potuto descrivere l'ascesa dal mutevole all'Uno che mai non muta come il cammino di una autentica iniziazione: faticoso, ma avviato a una meta sicura [51].

In *symp.* 210 a - 212 c Diotima parla un linguaggio da sacerdotessa quando,

---

[46] Anche gli ἱερά, gli oggetti sacri che all'inizio delle feste si andavano a prendere ad Eleusi per portarli ad Atene con una solenne processione, possono perciò essere chiamati μυστήρια. Cfr. Aristoph., *ran.* 159.

[47] τὰ μυστήρια ποιεῖν, Andoc. 1,11.12.16; δεικνύειν τὰ ἱερά, Pseud.-Lys. 6,51; λέγειν τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρρητα (cioè alcune formule sacre che lo ierofante doveva pronunciare durante il rito), *ibidem*; come termine tecnico per la profanazione dei misteri si usa anche ἐξορχεῖσθαι (propriamente: mettere in ballo, divulgare, *scil.* il δρᾶμα μυστικόν). Epict. 3, 21,13 ss., designa molto bene lo pseudo filosofo come uno di questi profanatori dei misteri, che non bada alle sacre regole. Sacrilegio è anche l'intrufolarsi nei riti senza aver ricevuto l'iniziazione, v. Liv. 31,14,7; → ANRICH 32; E. ROHDE, *Psyche*[5.6] (1910) II 289; → CASEL, *De Phil. Graec.* 16 s.

[48] LOBECK 270 ss.; CASEL 19 s.

[49] La tesi è confermata dall'uso corrente di σεμνός riferito a vocaboli relativi ai misteri; Soph., *Oed. Col.* 1050: σεμνὰ τέλη; Eur., *Hipp.* 25; Athen. 6,253 d; più ampia documentazione anche per ἅγιος in CASEL 21; per ἱερά cfr. Hdt. 8,65; Hom., *hymn. Cer.* 476.

[50] Procl., *in Alc.* (ed. V. COUSIN [1864] p. 293, r. 19 ss.): ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς τελεταῖς καθάρσεις ἡγοῦνται καὶ περιρραντήρια καὶ ἁγνισμοί, ἃ τῶν ἐν ἀπορρήτοις δρωμένων καὶ τῆς τοὺς θείου μετουσίας γυμνάσματά εἰσιν...

[51] Cfr. ROHDE, *Psyche* II 279 ss.; G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft* (1939) 16 s. 142 ss.

facendo una sintomatica distinzione fra iniziazione preliminare e τέλεα καὶ ἐποπτικά, «misteri pieni e implicanti la visione» (210 a), mostra a Socrate il cammino alla conoscenza di ciò che è il bello (211 c)[52]. Anche in *Phaedr.* 249 a - 250 c l'ascesa della conoscenza filosofica fino alla contemplazione dell' 'essere reale' (249 c), 'della risplendente bellezza' (250 b), cioè il cammino verso il divino (249 c), è descritta come una iniziazione misterica[53]. Particolarmente istruttivo è il passo del Teeteto (156 a) nel quale Socrate si accinge a esporre e a spiegare una difficile teoria di Protagora e di altri e chiama ironicamente[54] il suo proposito una proclamazione di misteri dei quali i non iniziati nulla possono capire. Immediatamente prima Socrate aveva affermato di voler indagare la 'nascosta verità' di tale teoria (in 156 c la chiama μῦθος). Il passo è importante per la storia del termine μυστήριον, perché qui i misteri non sono più riti sacri ma un oscuro insegnamento esoterico, la cui nascosta verità può essere compresa solo da coloro che sono capaci di tale conoscenza. Qui la iniziazione vera è il cammino della conoscenza che sale per gradi fino alla pienezza della contemplazione[55].

Questo passaggio che porta i misteri a significare dottrine misteriose che innalzano l'anima fino all'unione col divino[56], già avvertibile in Platone, ebbe poi una lunga storia che attraverso la teologia alessandrina (→ coll. 709 s.) e il neo-platonismo arriva fino alla mistica dell'alto Medio Evo. Mentre però in Platone si tratta solo di mutuare una terminologia, in seguito il rapporto della filosofia[57] coi misteri appare più stretto, in quanto la filosofia diventa una mistagogia e i processi dei culti misterici finiscono per essere l'oggetto del suo studio e la fonte delle sue concezioni. La filosofia guida i suoi misti attraverso tutti i gradi della μύησις (iniziazione)[58]; i suoi insegnamenti vengono esposti come fa lo ierofante con le co-

[52] *Ibidem* 210 e (inoltre 211 e) per una descrizione della epoptia. Tutta la pericope è zeppa di termini misterici; cfr. W. KRANTZ, *Diotima von Mantineia*: Hermes 61 (1926) 445 s. Forse anche la frase di 212 a: ἅτε οὐκ εἰδώλου, e: τοῦ ἀληθοῦς ἐφάπτεσθαι, si deve intendere alla luce del rito sacramentale eleusinico; cfr. → KERN, *Rel.* II 192 s.

[53] Qui è evidente l'accostamento ai misteri di Dioniso; cfr. ἐξιστάμενος, ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων, 249 d; anche: ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ, 249 c.

[54] L'innegabile ironia consiste qui nella misteriosa solennità con la quale sono trattate le idee dei sofisti. L'accezione dei vocaboli è ancora assolutamente cultuale; solo che qui è usata in senso traslato. Ugualmente si consideri l'ἀπιέναι πρὸ τῶν μυστηρίων di *Meno* 76 e (perifrasi per dire: svignarsela prima di aver ricevuto luce sulla questione principale); altrettanto scherzosamente in *Gorg.* 497 c: εὐδαίμων εἶ ... ὅτι τὰ μεγάλα μεμύησαι πρὶν τὰ σμικρά.

[55] *Phaedr.* 249 c: τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται.

[56] Cfr. nel Simposio i termini caratteristici: ἕπεσθαι 210 a, παιδαγωγεῖν 210 e, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον 211 c.

[57] Per la posizione di Aristotele di fronte ai misteri cfr. W. JAEGER, *Aristoteles* (1923) 164; → KERN, *Rel.* III 29. Anche la Stoa ha adottato la terminologia misterica; così in un epigramma (Anth.Pal. IX 540) attribuito a Cleante da K. DEICHGRÄBER: Philologus 93 (1938) 28 ss., si dice della filosofia di Eraclito: ὄρφνη καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἢν δέ σε μύστης | εἰσαγάγῃ, φανεροῦ λαμπρότερ' ἠελίου. [Per la tarda Stoa cfr. il bel passo di Dio Chrys., *or.* 12,33 ss., KLEINKNECHT].

[58] Theo Smyrnaeus, *Expositio rerum mathematicarum* (ed. E. HILLER [1878] p. 14): τὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς τελετῆς καὶ τῶν ὄντων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν (seguono cinque gradi della μύησις); il passo di Proclo citato alla n. 50 prosegue: οὕτω μοι δοκεῖ καὶ φιλόσοφος τε-

se sacre e tenute segrete ai non iniziati[59]; chi le propala davanti agli indegni ne distrugge il valore[60], i degni invece vengono iniziati dalla verità ai misteri dell'Essere[61]. I singoli stadi di questa iniziazione possono così essere descritti da Filone, in termini esattamente eleusinici, come iniziazione ai piccoli e grandi misteri (*sacr. A. C.* 62; *cher.* 49; *leg.all.* 3,100)[62].

La conoscenza di questa filosofia mistagogica mira a distinguere la verità vera e propria dal suo momento simbolico, dal velo che la riveste. Conforme alla sua origine, spesso si presenta essa stessa come divinamente ispirata[63]; il suo tema, pur nelle molteplici variazioni, è l'interpretazione allegorica dei misteri, dei nomi dei loro dèi, dei riti, dei miti e dei simboli[64]. I misteri, proprio nella loro inadeguatezza, valgono come adeguato velo della verità, poiché mettono in luce che i segreti del divino non devono mai essere apertamente manifestati e che si possono esporre soltanto determinate figurazioni (simboli) τῶν μυστικῶν καὶ ἀποκεκρυμμένων καὶ ἀφανῶν νοήσεων, «dei pensieri misteriosi, nascosti e oscuri»[65]. I concetti di μυστικὰ e μυστήρια da cultuali sono diventati ontologici[66]. Indicano ciò che non soltanto non conviene proclamare, ma che per sua natura non può essere espresso. Proprio nella sua inadeguatezza, che si serve di oscuri simboli, il discorso mistico rivela la sua conoscenza dei misteri nella loro natura ineffabile e li comunica a coloro che sono iniziati a conoscerli[67].

L'assunzione della terminologia misterica da parte della filosofia ha operato un importante mutamento nell'intendere i μυστήρια. Essi si sono spogliati del loro carattere sacramentale e

λεσιουργία προκαθαίρειν καὶ προπαρασκευάζειν εἰς τὴν ἑαυτῶν γνῶσιν καὶ τὴν αὐτοφανῆ τῆς οὐσίας ἡμῶν θεωρίαν.

59 Testi in ANRICH, *op. cit.* 68 ss.; soprattutto CASEL, *op.cit.* 28 ss.

60 Philo, *quaest. in Gen.* 4,8; Plut., *Is. et Os.* 2 (II 351 e ss.)

61 Philo, *Deus imm.* 61: παρ' ἧς (*scil.* ἀληθείας) μυηθέντες τὰ περὶ τοῦ ὄντος ἀψευδῆ μυστήρια. Per Filone, Mosè e Geremia sono dei veri ierofanti (*cher.* 49). Nello stesso modo viene inteso il rapporto fra maestro e scolaro nel neopitagorismo, nel neoplatonismo, nella gnosi ermetica e, con riferimento al Cristo, nella teologia alessandrina.

62 Fra Alessandria ed Eleusi esistevano da tempo stretti rapporti: si ricordi il culto di Serapide instaurato ad imitazione delle celebrazioni eleusine dietro consultazione dell'Eumolpide Timoteo (Plut., *Is. et Os.* 28 [II 362 a]). Clemente Al. rivela una precisa conoscenza del culto di Eleusi (*prot.* 2). Stretti legami esistono anche fra Eleusi e il *mysterium* della nascita dell'eone, celebrato nel Koreion di Alessandria (Epiph., *haer.* 51,22,8 ss.). Cfr. K. HOLL, *Ges. Aufs.* II (1928) 144 ss.; → R. KITTEL 37 ss.

63 Ermete come dio della rivelazione compare soprattutto nel Corp. Herm.; cfr. anche l'inizio e la fine di Iambl., *de mysteriis*. Per Iside cfr. Plut., *Is. et Os.* 2 (II 351 s.).

64 Cfr. l'interpretazione allegorica del mito di Iside e Osiride in Plut., *Is. et Os.* 2.3.33.38 s. 49.53.63 s.; la Teologia di Giuliano (testi in W. NESTLE, *Griech. Religiosität von Alex. d. Gr. bis auf Proclus* [1934] 164 ss.) e altri. Per Filone, come per gli alessandrini cristiani, l'A. T. è un libro di misteri; i suoi personaggi e avvenimenti celano dei misteri destinati soltanto agli iniziati. Cfr. ad es. *cher.* 42-49. Per le linee complessive di un *mysterium* di rinascita e divinizzazione in Filone, si veda la ricostruzione che ne fa il → PASCHER. Importanti materiali in → VÖLKER, *passim*.

65 Iambl., *myst.* 7,1.

66 Per μυστικός cfr. H. LEISEGANG: Philol. Wochenschrift 44 (1924) 138 ss.

67 Greg. Naz., *or. theol.* 27,5 (MPG 36,17): μυστικῶς τὰ μυστικὰ φθέγγεσθαι καὶ ἁγίως τὰ ἅγια. → ἀλληγορέω 1, coll. 695 ss.

sono diventati dottrine esoteriche. Nella teologia filosofica dei misteri, i culti in senso stretto non sono più misteri veri e propri, ma il ricettacolo dei misteri; tale termine non significa più il processo cultuale in cui avviene l'incontro con la divinità, ma il divino fondamento del mondo. Al posto della contingenza terrena del divino è subentrato l'interesse per la trascendenza divina del cosmico.

3. *I misteri nella magia*

I testi magici documentano un intenso sopravvivere della terminologia misterica. A confronto del loro senso originario, si può riscontrare un cambiamento solo nel fatto che i misteri nella magia vengono praticati da un individuo isolato, senza alcun vincolo cultuale. Ma tutto il patrimonio linguistico rimane copiosamente in uso. μυστήριον è usato nei seguenti significati:

a) per un'azione magica[68];

b) per la formula che opera la magia: μηδενὶ [ἄλλῳ με]ταδῷς, ἀλλὰ κρύβε, πρὸς Ἡλίου ἀξιωθεὶς ὑπὸ τοῦ κυρί[ου θεοῦ], τὸ μέγα τοῦτο μυστήριον, «non comunicarlo a nessun altro, ma tieni celato questo grande mistero, dal momento che ne sei stato fatto degno da Elio, il dio signore»[69]. Un'istruzione minuta[70] sul modo in cui il mago può, mediante un canto magico, «comandare al dio» e indurlo a dar vita a figure magiche[71] si chiude con questa raccomandazione: ὃ καὶ ἔχε ἐν ἀποκρύφῳ ὡς μεγαλομυστήριον. κρύβε, κρύβε, «e tienlo segreto perché è un gran mistero; nascondilo, nascondilo!»[72];

c) per il testo dei misteri dotato di potere magico: ἵλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Ψυχή, τάδε γράφοντι τὰ (ἄ)πρατα, παραδοτὰ μυστήρια, «siimi propizia, o Provvidenza e Anima, mentre scrivo questi misteri che non si possono acquistare con denaro, ma ci pervengono per tradizione»[73]; ἄρξαι λέγειν τὴν στήλην καὶ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ ὅ ἐστιν κάνθαρος, «incomincia a recitare la formula di preghiera e quel mistero del dio che è Scarabeo» (titolo dello scritto)[74];

b) per mezzi di ogni altro genere che vengono usati nella magia: unguento magico[75], sostanza magica estratta dallo scarabeo[76], animali sacri[77], amuleti(?) fabbricati dall'incantatore[78].

---

[68] ὡς σύ (*scil.* il dio) ... ἐποίησας μυστήριον, PREISENDANZ, *Zaub.* IV 722 ss. (=la cosiddetta Liturgia di Mitra).

[69] PREISENDANZ, *Zaub.* I 130 s. All'esperto di magia in I 127 ci si rivolge con l'appellativo: μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας; i misteri possono essere comunicati solo ai συμμύσται (*ibid.* XII 94). Altri termini mutuati dalla terminologia misterica sono: μυσταγωγός, IV 172; ἀμυστηρίαστος, XIII 380.428; μυστικῶς, III 702; σύμβολα μυστικά, «parole magiche», IV 945; μυστοδόκος (δόμος), XX 8.

[70] *Ibid.* XII 316 ss.

[71] Tutto il rito è chiamato τελετὴ τοῦ μεγίστου καὶ θείου ἐνεργήματος.

[72] Per la formula cfr. A. DIETERICH, *Abraxas* (1891) 162 s.; in PREISENDANZ, *Zaub.* IV 2476 ss., una violazione di misteri è descritta così: διέβαλεν γάρ σου τὰ ἱερὰ μυστήρια ἀνθρώποις εἰς γνῶσιν.

[73] PREISENDANZ, *Zaub.* IV 475 s.; *Mithr.Liturg.* 49 ss.

[74] *Ibid.* XIII 127 s.; così in → REITZENSTEIN, *Hell. Myst.* 242; sui misteri, rituali misterici e magia cfr. anche J. KROLL, *op.cit.* (→ n. 32) 495 s.

[75] *Ibid.* IV 746.

[76] *Ibid.* IV 794 s.

[77] *Ibid.* IV 2590 ss.

[78] *Ibid.* XII 331: δότε οὖν πνεῦμα τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ.

4. *Misteri nel linguaggio profano*

La terminologia misterica è passata, oltre che nella filosofia, anche in ambiti profani ed estranei al culto. Sembra però che in un primo tempo i vocaboli vengano pur sempre mutuati nella loro significazione religiosa[79]. Anche per μυστήριον (e il suo plurale) non mancano i testi a prova: ὕπνος τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια, «il sonno, quasi 'piccoli misteri' della morte»[80]. Qui alla base c'è ancora il concetto cultuale; la metafora infatti, che evidentemente intende designare il sonno come preludio e misteriosa figura del 'sonno' eterno, è foggiata per allusione al rituale eleusino (nel quale i 'piccoli misteri' avevano carattere preparatorio, come fu detto)[81]. L'uso traslato[82] apre la via a quello profano, documentato dai testi più tardivi: μυστήριον finisce per significare un segreto di ordine personale, che non può essere rivelato neppure a un amico[83]; Pseud.-Phocyl., Γνῶμαι 229 (*Poetae Lyrici Graeci*⁴, ed. Th. Bergk II [1915] 475): ταῦτα δικαιοσύνης μυστήρια, «questi misteri della giustizia»; Soran. (CMG IV [ed. J. Ilberg, 1927] 5,29: συνηθὲς μυστήριον, «diffusa superstizione» (della quale una levatrice non deve essere schiava, per non mancare al suo dovere); soprattutto *ibidem* 4,25 e 5,27, dove i μυστήρια βίου sono i fatti della vita intima, i segreti di famiglia. Anche nei testi di medicina il vocabolo figura più volte; Aret. 8,7,3 (CMG II [Hude, 1923] p. 166, 12): τοὐμὸν τὸ μυστήριον (riferito a una ricetta del medico); si veda anche Galeno (ed. Kühn XIII 96); Alex. Trallianus 5,4. Pure in altri campi il vocabolo è usato per 'segreto' in senso generico, ad es. Cic., *Att.*4,17,1, a proposito di certe lettere: *tantum habent mysteriorum* (cfr. anche 6,4: *illud praeterea* μυστικώτερον *ad te scribam, scil.* «in maniera più segreta», in modo che non tutti possano capire (e segue un testo in greco). Anche i LXX conoscono μυστήριον in senso profano (→ col. 678).

Nell'evoluzione semantica del vocabolo l'uso profano di μυστήριον rappresenta evidentemente uno stadio tardivo. La sua storia passa dunque dal piano cultuale-religioso a quello generico-profano, e non viceversa. Poiché però i passi che si possono citare per l'uso profano in complesso sono rari, e in più casi hanno conservato nel contesto un indizio che ancora tradisce la tra-

---

[79] Sono da notare per analogia l'uso figurato e la profanizzazione anche di altri termini relativi ai misteri: Hippocr., *nomos* 5 (ed. HEIBERG I 1, p. 8): τὰ δὲ ἱερὰ ἐόντα πρήγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται, βεβήλοισι δὲ οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθῶσιν ὀργίοισιν ἐπιστήμης; in Menand., *fr.*550 (*F.A.C.* III 167 s.) si parla di un μυσταγωγός (=guida) τοῦ βίου ἀγαθός; nell'uso linguistico più tardo μυσταγωγός può indicare persino il cicerone (→ KERN: PAULY-W. 1209); corrispondentemente → μυεῖν e μυσταγωγεῖν vengono usati nel senso generico di istruire qualcuno, e μυστικός in quello, pure generico, di arcano, segreto.

[80] Mnesimachus, *fr.*11 (*C.A.F.* II 442); similmente del resto anche LIDZBARSKI, *Johannes* 168: «Il sonno è il mistero della morte».

[81] I 'piccoli e grandi misteri' da Platone alla teologia cristiana sono figure correnti per indicare gli stadi di un processo che conduce fino alla conoscenza piena.

[82] Ad es., anche l'impiego di Μύστης come nome proprio (Horat., *carm.*2,9) indica l'originario significato religioso e nello stesso tempo il processo di generalizzazione che subiscono i termini; più tardi compare anche Μύστις come nome proprio femminile.

[83] Menand., *fr.*695 (*C.A.F.* III 200).

le forme degli dèi, / e gli arcani della via santa, / suscitando conoscenza, tramanderò» (Hipp., *ref.* 5,10,2)[99]. Il rendere accessibili i misteri, o, in altre parole, il conferire la conoscenza è già di per sé redenzione in atto (e non soltanto un mettere a parte della sua possibilità); e quando in *Pist. Soph.* 91 (133, 33 ss.) si dice che colui il quale ha ricevuto la rivelazione del *mysterium* supremo «ha il potere di muoversi a suo agio in tutti gli stadi dell'eredità della luce»[100], non si fa che ribadire con altri termini l'azione divinizzante della γνῶσις. In questa pienezza egli ha insieme trovato il ritorno a se stesso[101].

Il concetto dei misteri trova nella gnosi un'altra frequente applicazione di carattere particolare, che dimostra insieme il suo legame con la magia. Esso può indicare i mezzi 'misteriosi' e carichi di forza celeste ordinati alla redenzione: libri santi[102], riti e sacramenti[103], formule di scongiuro[104] di cui il redento si premunisce nella sua ascesa al cielo per vincere le potenze malefiche che gli si oppongono lungo il cammino[105]. Queste diverse accezioni hanno in comune l'idea di mistero come mezzo arcano ed efficace, che non deve essere palesato, per non perdere il suo valore. Tenendo conto di questo significato fondamentale si comprende come si possa parlare anche di 'misteri' delle potenze maligne che vengono smascherati dal redentore celeste e così strappati alle potenze[106].

---

99 Gesù stesso è chiamato talvolta μυστήριον (*Pist. Soph.* 10; *act. Thom.* 47).

100 La γνῶσις fa parte perciò delle potenze celesti «dalla profondità incommensurabile»; della gnosi si dice: «Per lei abbiamo conosciuto il primo padre per il quale esistiamo, per lei abbiamo conosciuto il *mysterium* del silenzio che parla per tutte le cose ed è nascosto, quell'Uno primo a motivo del quale tutto è diventato vano». *Unbek. altgn. Werk* 10 (348 s., SCHMIDT). Stob., *Herm. exc.* 25,11 (SCOTT, I 512,15 ss.): ἀρρήτων γὰρ ἐπακούεις μυστηρίων γῆς τε καὶ οὐρανοῦ καὶ παντὸς τοῦ μέσου [ἱεροῦ] πνεύματος. Cfr. anche SCOTT I 456,19 s.; 484,35 s.; 494,1 ss.

101 *Unbekanntes altgnostisches Werk* 7 (341, 33 ss.): «essendo egli stesso congenere dei misteri, l'uomo ha preso cognizione del mistero»; *ibid.* 15 (356,33 s.); «poiché hanno amato il loro mistero, io darò ad essi il mistero del mio arcano padre»; *act. Andr.* 15: μακαρίους οὖν ἐκείνους τίθεμαι τοὺς κατηκόους τῶν κεκηρυγμένων λόγων γεγονότας καὶ δι' αὐτῶν μυστήρια ὀπτριζομένους περὶ τὴν ἰδίαν φύσιν, ἧς ἕνεκεν τὰ πάντα ᾠκοδόμηται.

102 → n. 74; *mysterium* ricorre frequentemente come intestazione di libri nella Ginza mandaica; cfr. LIDZBARSKI, *Ginza* 65,27; 142,15; 150,30 e *passim*.

103 Soprattutto *act. Io.* 96 (ed. BONNET p. 198; riferendosi alla danza cultuale che precede): ἰδὼν ὃ πράσσω τὰ μυστήριά μου σίγα. Per il *mysterium* dei battesimi cfr. *Pist. Soph.* 115 (193,32) e *passim*; per il *mysterium* dell'olio LIDZBARSKI, *Liturg.* 121; per le celebrazioni sacramentali degli Ofiti, Epiph. 37,5; nei testi mandaici si usa *mysterium* per la preparazione di un incantesimo (LIDZBARSKI, *Ginza* 228, 21; 232,14.18) o per la materia del sacramento (LIDZBARSKI, *Liturg.* 122, ecc.).

104 La forza delle formule dei misteri sta, secondo Corp. Herm. 16,2, nel fatto che sono lasciate tali e quali; esse devono quindi essere difese contro la vuota verbosità della filosofia greca.

105 LIDZBARSKI, *Ginza* 111,27 s.: «io mostrai a lei (alla *rūhā*) il grande *mysterium*, per mezzo del quale i ribelli sono sbaragliati»; *ibid.* 144, 1: «il lasciapassare e il grande *mysterium*». Al momento dell'ascensione del redento gli arconti prendono cognizione dei misteri intestati al loro nome e si sottomettono: *Pist. Soph.* 11 ss. 28; formule di scongiuro degli Ofiti in Orig., *Cels.* 6,31 (HENNECKE 432 ss.). Formule di protezione di tal genere sono evidentemente anche gli ἐπιρρήματα di cui il pneumatico abbisogna per la liberazione (Epiph., *haer.* 31,7,8 → n. 93).

106 LIDZBARSKI, *Ginza* 131,35 ss.; *Liturg.* 4,10

B. μυστήριον NEI LXX,
NELLA LETTERATURA APOCALITTICA
E NEL GIUDAISMO RABBINICO

1. *L'uso dei LXX*

Nei LXX si incomincia a incontrare μυστήριον negli scritti del periodo ellenistico (Tobia, Giuditta, Sapienza, Ecclesiastico, Daniele; il II Libro dei Maccabei). In alcuni passi vengono menzionati esplicitamente i culti misterici; *Sap.*14,15: μυστήρια καὶ τελετάς; 14, 23: κρύφια (segreti) μυστήρια (accanto a τεκνοφόνους τελετάς, «riti in cui si uccidono i figli»); *3 Mach.*2,30: ἐν τοῖς κατὰ τὰς τελετὰς μεμυημένοις ἀναστρέφεσθαι, «vivere in mezzo a coloro che sono iniziati alle celebrazioni (di Dioniso)». Anche in altri passi la terminologia misterica serve a designare il culto degli dèi pagani: μύστης, *Sap.* 12, 5; μυεῖσθαι, Simmaco *Num.*25,5 (LXX: τελεῖσθαι; anche *Num.*25,3; ψ 105 [106], 28); τελίσκεσθαι, *Deut.*23,18, ecc.[107]. Si riferiscono evidentemente alle teorie misteriche alcuni passi della Sapienza: in 6,22 il discorso sull'essenza e l'origine della sapienza è introdotto come una manifestazione di misteri[108] (senza che per altro si faccia distinzione fra iniziati e non iniziati); in 8,4 la sapienza stessa è chiamata: μύστις ... τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης, «iniziata alla scienza di Dio»; Salomone brama di averla in isposa[109] e spera che dall'unione con lei gli venga l'immortalità (8,13). Si veda anche 2,22: gli empi οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ, «non sanno i misteri di Dio». Il giusto invece li conosce, perciò si attiene alla legge; egli sa infatti l'eterno destino dell'uomo nella creazione e spera un premio per la sua santa condotta (2,22 s.)[110]. Questi passi tuttavia non rivelano niente più che un semplice riferimento alle concezioni misteriche; qui i 'misteri' non sono legati ad alcun rito sacramentale né al mito della liberazione gnostica.

Altrove il vocabolo è usato in senso profano[111], per 'segreti' che non possono essere traditi: i piani occulti di un re (*Tob.*12,7.11; *Iudith* 2,2), segreti di guerra (*2 Mach.*13,21), segreti di un amico (*Ecclus* 22,22; 27,16 s. 21; Simmaco *Prov.*11,13; Teodozione *Prov.*20, 19). Chi ne vien messo a parte è degno di particolare fiducia; e se ne mostra meritevole tenendo per sé il segreto, perché soltanto l'altro ha il diritto di delimitare l'ambito delle sue confidenze[112].

Nelle versioni esaplari l'equivalente ebraico è *sôd* che significa discorso intimo, consultazione confidenziale, segreto, in seguito anche la cerchia degli intimi nella quale queste consultazioni diventano abituali. Solo dove significa 'segreto', 'piano segreto', è possibile la traduzione con μυστήριον. Il termine ebraico è usato tanto per le relazioni confidenziali fra uomo e uomo, quanto per il rapporto di confidenza di Dio con gli uomini[113]. Quest'uso limitato

ss.; 184,5 ss. ecc.

[107] Cfr. anche τελεταί: 3 Βασ.15,12; *Am.*7,9.

[108] τί δέ ἐστιν σοφία καὶ πῶς ἐγένετο, ἀπαγγελῶ καὶ οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια.

[109] Qui influisce evidentemente l'idea dello ἱερὸς γάμος. Per l'insegnamento della sapienza come *mysterium* cfr. T. ARVEDSON, *Das Mysterium Christi* (1937) 80 ss. 162 ss.

[110] → R. KITTEL 95.

[111] → coll. 669 s.

[112] *3 Mach.*3,10: μυστικῶς, «segretamente».

[113] μυστήριον nei LXX non ha mai per corrispondente il *sôd* del T.M. In Teodozione la cosa avviene tre volte (ψ 24,14 [anche E']; *Prov.*20,19; *Iob* 15,8), in Simmaco una volta (*Prov.*11,13). Simmaco ha negli altri casi di regola ὁμιλία (ὁμιλεῖν, συνόμιλος), Aquila altrettanto regolarmente ἀπόρρητον (solo in *Ier.* 6,11 ha σύστρεμμα e in ψ 110,1 ἱκετία?), i

di μυστήριον si potrà spiegare considerando il carattere religioso del tutto specifico che era inerente al vocabolo, conforme alla sua origine. Il passaggio dal concetto religioso a un significato generico profano e la sua nuova indipendente accezione religiosa possono così – ed è cosa significativa – stabilirsi solo entro certi limiti.

Sia i LXX che Teodozione traducono costantemente con μυστήριον l'aramaico *rāz* (plur. *rāzîn*, di derivazione persiana): *Dan.*2,18 s. 27.28.29.30.47; in Teodozione *Dan.*4,9 è chiamata μυστήριον la visione di Nabucodonosor in sogno, che è una divina risposta «ai pensieri del cuore», all'interrogativo che agita il re riguardo al futuro (ὅσα δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, «quali cose devono avvenire negli ultimi giorni», 2,29; cfr. 2,28.30), ma si tratta di una rivelazione celata dentro figure simboliche.

In Daniele μυστήριον assume per la prima volta un significato importante per l'ulteriore storia del vocabolo: quello di segreto escatologico, cioè dell'annuncio misterioso di un avvenimento futuro stabilito da Dio, la cui rivelazione è riservata solo a lui (ὁ ἀνακαλύπτων μυστήρια, 2,28.29; cfr. anche 2, 47) e a quanti sono da lui ispirati (4,9, Teodozione). La potenza che Dio ha di rivelare i misteri lo innalza al di sopra delle divinità pagane.

2. *La letteratura apocalittica*

In seguito, nel tardo giudaismo, svelare i misteri divini è il tema specifico delle apocalissi. La fantastica congerie delle loro affermazioni non nasconde la consapevolezza che sta alla loro base e che proprio attraverso ad essa si esprime: cioè che Dio è infinitamente lontano, che terra e cielo, la creazione, la storia e la sua fine sono un completo enigma, che sia il presente senza una parola profetica concretamente risolutiva, sia l'umana perspicacia sono troppo deboli per risolvere gli innumerevoli quesiti che si impongono. L'essenza e la potenza di Dio sono insondabili: «profondi e senza numero sono i tuoi segreti e nessun calcolo può scandagliare la tua giustizia» (*Hen.* 63,3); solo il Figlio dell'uomo «ha potere su tutti i misteri della giustizia» (*ibid.*49, 2).

La letteratura apocalittica parla di questi misteri in senso concreto. Essi hanno il carattere di realtà occulte, preparate (*Hen. aeth.* 9,6) e custodite nel cielo, le quali vengono svelate e mo-

LXX non presentano una traduzione costante. Nel T.M. *sôd* ricorre 21 volte. Per *Prov.*20,19 nei LXX il vocabolo manca; in *Prov.* 25,9 i LXX presentano un testo diverso dal masoretico. Per gli altri 19 passi vengono impiegati non meno di 12 diversi termini greci, per lo più di carattere intellettualistico. Di questi vocaboli non ve n'è nessuno che neppure si avvicini al concetto di μυστήριον, anche là dove il contesto avrebbe potuto suggerire la comprensione giusta. Cfr. G. BERTRAM, *Der Begriff der Erziehung in der griech. Bibel,* in Imago Dei, Festgabe für G. Krüger (1932) 48 s. Invece in *Ecclus* 3,19 è evidentemente supposto un senso mistico. Il versetto è conservato in greco solo dal *Suppletor* del cod. S. Quivi si dice: πραέσιν ἀποκαλύπτει τὰ μυστήρια αὐτοῦ (*sôd*) → νήπιος III B. Negli altri casi anche in *Ecclus sôd* è tradotto con σύμβουλος (*ba'al sôd*, 6,6); λόγος, 8,17; βουλή, 37,10; διήγησις, 9, 15. Il termine aramaico *rāz* in *Is.*24,16 è tradotto due volte (in Simmaco e Teodozione) con μυστήριον. Il testo ebraico ha *rāzi*, da *rzh*, dileguarsi, svanire. Ma forse anche la Masora con la sua puntazione ha pensato a *rāz*, segreto, mistero. In *Ecclus* 8, 18 *rāz* è tradotto con κρυπτός; cfr. *Dan.*2,47 [BERTRAM].

strate al veggente che, rapito in estasi, varca la dimora celeste sotto la guida di un angelo[114]. E per quanto sia chiaro che le apocalissi presentano il mondo dei misteri come un regno specifico di cose occulte, nondimeno è sotto i misteri che bisogna scorgere il fondamento della realtà delle cose, benché nascosto e appartenente al mondo di lassù. Lo dimostrano i numerosi nessi nei quali compare il vocabolo: mistero dei cieli, della creazione, dell'eone, del lampo, del vento, delle nuvole ecc.; mistero della Torà, dei peccatori, dei giusti. Ciò che è, ciò che avviene e ciò che sarà ha la sua ragion d'essere non in se stesso, ma nel cielo; qui i suoi misteri sono già preparati, qui esso è contemplato o letto su tavole.

Colui al quale sono rivelati i misteri delle cose celesti e terrene sa «ciò che costituisce la compagine del mondo nel suo nucleo più intimo». Conosce la forza in virtù della quale tutto ha avuto accesso all'esistenza, «il mistero per cui sono stati creati cielo e terra, mare e zone emerse, monti e colli, fiumi e sorgenti, la geenna, il fuoco e la grandine, il giardino dell'Eden e l'albero della vita, e per cui sono stati formati Adamo ed Eva, il bestiame domestico e le fiere selvagge e via dicendo»[115]. I misteri e le forze occulte mediante le quali qualcosa passa all'atto, si realizza e si perfeziona[116], implicano per ciò stesso l'essere proprio di quella cosa. Il disvelamento dei misteri si opera quindi in certo modo nella rivelazione dei nomi arcani, di misure[117], tempi, rapporti numerici nei quali si coglie il tutto[118]. Questo carattere di totalità dei misteri si esprime chiaramente, ad es., attraverso il nesso corrente: «tutti i misteri».

All'apocalittico, che contempla i misteri e spazia così con lo sguardo sul complesso delle realtà e degli avvenimenti celesti e terreni, è dato di scorgere il tempo in cui hanno luogo le vicende della storia. Egli vive i «misteri dei tempi» e sente «l'avvicinarsi delle epoche storiche» (*Bar.syr.*81,4)[119]. Allorché «l'eletto» siede sul trono di Dio e «tutti i misteri della sapienza sgorgano copiosamente dai pensieri della sua bocca» (*Hen.aeth.*51,3), egli scorge già fin d'ora ciò che verrà in luce «in quei giorni»: «quando si faranno manifesti i misteri dei giusti, allora i peccatori saranno puniti» (*ibid.*38,3). Misteri sono la sorte finale dei peccatori e dei giusti, castigo e salvezza (*ibid.*106,19; 103,2 ss. e *passim*), il giudizio divino (*ibid.*41,1), gli sconvolgimenti e le catastrofi del mondo che lo precedono e seguono (*Hen. hebr.* 48 C 9 [cfr. 7]; *Hen. aeth.* 83,7; 61,5). Tutto ciò che avverrà è fin d'ora nascosto nel cielo, ma accade solo alla fine, «in quel giorno». C'è un doppio carattere che configura essenzialmente il concetto apocalittico dei misteri, ed è questo: i misteri sono le deliberazioni di Dio destinate alla rivelazione ultima, cioè le vicende e situazioni estreme che già esistono realmente[120] e possono essere contemplate nel

114 Nell'Henoc ebraico chi conosce e rivela i misteri è il Metraton, istruito da Dio e destinato a custodire i tesori del cielo; nell'Henoc etiopico, Enoc nel cielo viene introdotto a tutti i misteri da Michele (71,3 s.; cfr. anche 40,2; 46,2 e *passim*).

115 *Hen.hebr.*48 D 8. L'equivalente ebraico è, come in *Dan.*, *rz*, e anche *str* e *swd*. Cfr. H. Odeberg, indice e note al cap. 11 (p. 30).

116 Cfr. anche *Hen.aeth.*69,15 ss.

117 *Hen. aeth.* 61.

118 *Hen. aeth.*10,7 (secondo il testo etiopico, che si stacca da quello greco): τῷ μυστηρίῳ ὅλου (cod. G: ὅλῳ).

119 4 *Esdr.* 14,5: *temporum secreta et temporum finem*; testo aramaico: *mysteria horarum*.

120 Cfr. → Anrich 144.

cielo, ma che solo alla fine usciranno dal loro stato occulto e diventeranno apertamente degli eventi. Se in *Hen. aeth.* 104,10 si dice: «ed ora io so questo mistero: che i peccatori molte volte muteranno la parola della verità e la snatureranno», e al v. 12: «... io so un altro mistero: che cioè ai giusti e ai sapienti saranno dati i libri (cioè le rivelazioni di Enoc) per la loro gioia», ciò significa che l'una e l'altra cosa si realizzerà alla fine dei giorni in virtù di una necessità divina che gli uomini non possono vedere.

Agli autori di apocalissi questi misteri o sono rivelati per così dire sul posto, quando essi vengono rapiti in estasi nel cielo, oppure resi noti mediante segni e visioni. Il nesso fra segno e mistero appare chiaramente, ad es., in *4 Esdr.*14,6, dove nel testo latino si legge: *signa quae demonstravi*, mentre l'armeno si deve tradurre: *mysterium hoc, quod antea significavi*; si veda anche *Hen. aeth.*68,1: «il mio nonno Enoc mi diede poi un libro con i segni di tutti i misteri e i discorsi in parabole»[121]. Analogo è il testo di *4 Esdr.*10, 38, dove si introduce la spiegazione della precedente visione della donna che piange sul figlio e che poi a un tratto si trasforma in una città: ...*Altissimus revelavit tibi mysteria multa*; cfr. *ibid.*12, 8 (testo armeno), dove l'endiadi: *dicta* (forse anche *oracula*) *et res* potrebbe essere traduzione di μυστήριον = *rāz*[122]. La rivelazione dei misteri è data dunque all'autore apocalittico attraverso il velo di segni e visioni nelle quali si annunciano i futuri destini d'Israele e del mondo. Questo stesso annunzio si presenta a sua volta in modo enigmatico, in forma di oracoli oscuri che sono essi stessi μυστήρια[123], poiché il disvelamento pieno dovrà verificarsi solo alla fine. I veggenti devono custodire gelosamente ciò che hanno conosciuto, e possono ripeterlo solo ai saggi (*4 Esdr.* 12,36 ss.; 14,5 ss. 26.45 s.; cfr. anche *Bar.syr.*20,3; 48,3 ecc.)[124].

C'è anche un modo illecito di penetrare nei misteri celesti, e se ne sono resi colpevoli gli angeli cattivi. Essi hanno mostrato agli uomini ciò che è segreto (*Hen.aeth.*65,11), il mistero che emana da Dio[125] (*ibid.* 16,3). Gli uomini sono così venuti in possesso di forze vietate e ora si intendono di arti magiche di ogni genere (ad es., estrazioni di metalli, *ibid.*65,6 ss., uso di inchiostro e carta, 69,9 s.). Perciò si abbatte su di essi il giudizio di Dio (*ibid.*65), e il mistero tradito dagli angeli li porta alla rovina (*ibid.*10,7).

L'uso linguistico di μυστήριον nelle apocalissi mostra chiare relazioni con quello delle religioni misteriche e della gnosi. Da una parte e dall'altra le stesse prescrizioni di tacere, lo stesso uffi-

---

[121] Evidentemente si tratta di una doppia espressione per un unico concetto: i «discorsi in parabole» sono poi «i segni di tutti i misteri». Si veda a questo proposito la prassi linguistica del Pastore di Erma che, secondo la suggestiva ipotesi di VIOLET, *Die Apk. des Esra und des Baruch*, GCS [1924] 191), al posto dei «segni» di *4 Esdra* 14,18 ha messo παραβολαί.

[122] Cfr. VIOLET, *op.cit.* 161.

[123] Cfr. VIOLET, *op.cit.* 167.

[124] Di qui la forma letteraria delle apocalissi; cfr. P. VOLZ, *Jüd. Eschatologie* 5.26.46; G. HÖLSCHER, *Kanonisch und Apokryph* (1905) 47 ss.; ID., *Gesch. der isr. und jüd. Rel.* (1922) 187 ss. → V, coll. 1154 ss.

[125] Forse invece di μυστήριον τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ γεγενημένον bisogna leggere: μυστήριον τὸ ἐξουθενημένον (con CHARLES, secondo il testo etiopico).

cio di mistagogo [126] assunto nelle apocalissi dagli angeli, le stesse ascese al cielo e discese nell'Ade [127], vissute da gnostici e apocalittici sotto forma di visioni e rappresentate liturgicamente nei culti. A questi lineamenti comuni si contrappongono però alcune differenze: 1. i misteri delle apocalissi non riguardano un destino vissuto e sofferto dalla divinità e dal redentore celeste, ma un destino disposto e deciso dalla divinità; 2. l'esser messo a parte dei misteri non è inteso nell'apocalittica come una divinizzazione; 3. i misteri delle apocalissi sono orientati a una rivelazione cosmica ed escatologica.

3. *Il giudaismo rabbinico*

Il giudaismo rabbinico rifiutò con crescente rigore e severamente proibì le dottrine esoteriche dell'apocalittica [128]. Il Libro di Daniele è l'unica apocalisse rimasta nel canone. Questa opposizione non si fece sentire all'inizio, ma cominciò a verificarsi dopo la distruzione di Gerusalemme, quando già le speculazioni cosmologiche e teosofiche dell'apocalittica erano entrate in uso e venivano apprezzate negli stessi circoli rabbinici [129]. L'idea di mistero (*swd, rz, mstjrjn* = μυστήρια) si trova anche nella letteratura rabbinica. Fra le dottrine arcane vengono annoverate la spiegazione delle leggi sull'incesto, ma soprattutto le speculazioni di genere teosofico (sopra la visione del carro, *Ez.* 1,10), su avvenimenti cosmogonici e apocalittici. La loro trattazione è permessa solo entro strettissimi limiti. Ma è considerata mistero anche l'insieme della tradizione orale, mediante il cui possesso gli Israeliti legittimano davanti a Dio la loro condizione di figli, la circoncisione e i computi del calendario [130]. Israele ha il dovere di serbare per sé i suoi segreti e di proteggerli dalle intromissioni degli altri popoli (*Ex.r.* 19 su 12,50) [131]. Cognizioni cosmologiche e teosofiche vengono promesse a colui che si occupa «della Torà per amore della Torà stessa» (*P.Ab.* 6,2): «a lui vengono rivelati i misteri della Torà». Questi misteri sono «i fondamenti della Torà», cioè i fondamenti in base ai quali Dio ne diede le singole prescrizioni. Essa è quindi una forma di quel mistero divino della creazione su cui poggia la Torà stessa e tutto ciò che esiste, e fino al quale essa fa penetrare con una interpretazione mistica [132].

C. μυστήριον NEL NUOVO TESTAMENTO

1. *Il 'mistero' del regno di Dio in* Mc. *4,11 s. e par.*

Il termine μυστήριον si trova nei

[126] Cfr. G. Bornkamm, *Mythos und Legende in den apokr. Thomasakten* (FRL 49 [1933] 52 ss.).

[127] Per il carattere gnostico dell'Henoc ebraico cfr. introduzione e note di H. Odeberg.

[128] Esse cominciano a ricomparire nella mistica medioevale e nella Kabbala.

[129] Maggiori particolari in G. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph* (1905) 54 ss.; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* II B (1929) 106 ss.; Id., *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935) 49 ss. (con notizie anche sulla disciplina dell'arcano presso gli Esseni e la comunità della nuova alleanza di Damasco).

[130] Strack-Billerbeck I 659 s.

[131] *Ibid.* 659.

[132] *Hen. hebr.* 11,1 riassume nell'espressione «misteri della Torà» le seguenti formule: misteri della sapienza, profondità della legge nella sua pienezza, e misteri della creazione; cfr. H. Odeberg, *ad l.* 31 e 177 s.

disegno di Dio che deve realizzarsi alla fine e per ora, nascosto agli occhi degli uomini, è reso manifesto solo mediante una rivelazione. Pei discepoli conoscere i misteri del regno vuol dire avere gli occhi aperti all'instaurarsi del regno messianico (*Mt.* 13,16 s.); essi diventano così atti a comprendere anche le parabole di Gesù in modo diverso dal popolo, poiché queste parabole procurano loro più che una semplice comprensione generale dell' essenza della βασιλεία, mostrano cioè l' irrompere concreto di questo regno mediante la parola e l'azione di Gesù. Tale consapevolezza non è il frutto di una sagacia loro propria, né il premio di una loro personale benemerenza, ma il dono della grazia divina che liberamente agisce[138]. Il μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ rivelato ai discepoli è quindi Gesù stesso nella sua qualità di Messia[139]. Questo mistero di fatto nelle parabole viene celato, e non già a causa del loro carattere oscuro e complesso, ma – questa interpretazione si impone quando si ponga il versetto sul μυστήριον nel contesto della parabola del seminatore e della sua spiegazione – proprio per la loro semplicità. Infatti «un seminatore esce a seminare... niente di più. E questo significa il nuovo mondo di Dio»[140].

2. *Il mistero di Cristo*

Nelle lettere paoline e deuteropaoline il termine μυστήριον comporta sempre una stretta relazione col kerygma cristologico: κηρύσσειν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, «predicare il Cristo crocifisso» (*1 Cor.* 1,23) significa καταγγέλλειν τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, «annunziare il mistero di Dio» (2,1)[141] alla comunità, λαλεῖν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, «parlare della sapienza di Dio in mistero» (2,7). Cristo è il μυστήριον di Dio (*Col.* 2,2; cfr. 1,27; 4,3).

Il tema della pericope di *1 Cor.* 2,6-16 deriva dalla frase citata di 2,7 e dà a prima vista l'impressione che Paolo voglia esporre una dottrina misteriosa destinata ai perfetti, ma da tenersi segreta davanti a chi non vi è preparato. In realtà egli da 2,6 prende le mosse con questo tenore, riallacciandosi polemicamente agli gnostici di Corinto, la cui terminologia impronta fortemente l'intera pericope anche in altri punti. Di fatto però Paolo rimane completamente legato al

138 Per questo valore di δέδοται cfr. *Mt.* 13, 12; 19,11, ecc.

139 W. WREDE, *op.cit.* 58 s.

140 SCHNIEWIND, a *Mc.* 4,11. Per *Mc.* 4,11 s. cfr. pure J. KÖGEL, *Der Zweck der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Verkündigung* (BFTh 19 H. 6 [1915]); CH. A. BUGGE, *Das Christusmysterium* (1915); T. ARVEDSON, *Das Mysterium Christi, Eine Studie zu Mt. 11,25-30* (1937) 219 s.

141 Se qui si debba leggere μυστήριον (col testo egiziano, codd. S* AC bo syrp e altri) oppure μαρτύριον con la tradizione occidentale (codd. DEG vulg., ma anche B sa ecc.), non si può dire con sicurezza. Poiché μαρτύριον τοῦ θεοῦ potrebbe dipendere da 1,6 e inoltre in costruzione con καταγγέλλειν e con τοῦ θεοῦ non compare altrove nel N.T., sarà da preferire μυστήριον.

λόγος τοῦ σταυροῦ, alla «parola della croce» annunziata all'intera comunità. E proprio qui egli polemizza contro la fanatica brama di una σοφία quale la proponeva la gnosi misterica in voga a Corinto e che induceva a disprezzare il messaggio della croce; ed esorta alla sapienza di Dio, che nella parola della croce è nascosta al mondo e ai suoi arconti, ma rivelata a coloro che hanno ricevuto in dono lo Spirito di Dio. L'aggiunta ἐν μυστηρίῳ in 2,7 non ha il compito di caratterizzare la natura dell'insegnamento misterico che ha inizio in 2,6, ma la σοφία di Dio[142], che a sua volta, secondo 1,24, designa il piano salvifico di Dio realizzatosi nel Cristo crocifisso.

A dir vero, sarebbe anche possibile collegare ἐν μυστηρίῳ con λαλοῦμεν[143]; la formula si riferirebbe allora al modo dell'insegnamento riservato ai τέλειοι e non ancora aperto ai νήπιοι. Si dovrà tuttavia tener conto che 2,6 s. anche in questo caso rimane solo una formale, polemica allusione accomodatizia alla gnosi di Corinto, e che Paolo ammette l'antitesi esistente nei riguardi della sapienza di Dio, non nel senso dei suoi avversari corinzi, cioè come antitesi fra cristiani maturi e immaturi, ma la radicalizza immediatamente in una opposizione assoluta (arconti-noi; spirito del mondo - spirito che viene da Dio; umana-divina sapienza; ψυχικοί-πνευματικοί). In realtà dunque la pericope 2,6-16 non rappresenta una digressione dall'ambito del λόγος τοῦ σταυροῦ. È perciò fuor di luogo voler cogliere in essa dei concetti che ancora non sono fissati nel kerygma stesso[144].

Al posto di θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, «sapienza di Dio in mistero, quella rimasta nascosta», Paolo potrebbe dire semplicemente μυστήριον. Esso connota il decreto di Dio, deliberato prima dei secoli, occulto al mondo e svelato ai pneumatici, che ha il suo compimento escatologico sulla croce del κύριος τῆς δόξης, del «Signore della gloria», e comporta insieme la glorificazione dei credenti. In questa accezione il termine rivela una chiara dipendenza dal significato che ebbe nel tardo giudaismo e nell'apocalittica, a differenza di quello in uso nelle religioni misteriche e nella gnosi.

a) Essendo μυστήριον τοῦ θεοῦ, la vicenda della crocifissione e glorificazione del Cristo è sottratta alla intromissione dell'umana sapienza e caratterizzata come un evento preparato in antecedenza e condotto a compimento nella sfera di Dio. Il μυστήριον (cioè la misteriosa sapienza di Dio) è α) prestabilito avanti che il mondo fosse (*1 Cor.* 2,7), β) nascosto agli eoni (*1 Cor.* 2,8; *Eph.* 3,9; *Col.* 1,26; *Rom.* 16,25

[142] La tesi è sostenuta da Lietzmann, Bachmann e altri.

[143] Cfr. J. WEISS, *ad l.*

[144] *Contra* J. WEISS, che interpreta la frase relativa di 2,7 in questo senso. WINDISCH, *op. cit.* 215, distingue tra i fatti della rivelazione salvifica e la loro interpretazione nonché gli approfondimenti che le son connessi; quest'ultima sarebbe riservata ai 'perfetti'.

[dossologia tardiva]), γ) tenuto celato «in Dio, creatore di tutte le cose» (*Eph.* 3,9). Il μυστήριον della volontà di Dio (*Eph.* 1,9) trova ad opera di questo stesso volere la sua attuazione (οἰκονομία, *Eph.* 3,9) e rivelazione. In quanto il μυστήριον di Dio è mandato a effetto nel Cristo, creazione e compimento, inizio e fine del mondo sono assunti in lui e vengono sottratti alla sfera d'influenza e di conoscenza del mondo stesso. Nella rivelazione del mistero divino i tempi pervengono alla loro fine (*Eph.*1,10).

b) Ma il termine μυστήριον non implica soltanto il concetto di un evento sottratto alle leggi della vicenda e della conoscenza terrena, che si attua secondo un occulto disegno di Dio, ma connota pure che tale evento si verifica sulla terra. Nel mistero una realtà celeste fa irruzione nell'ambito del vecchio eone: il κύριος τῆς δόξης muore sulla croce innalzata dagli arconti del mondo. Sulla croce si fa palese l'antitesi radicale fra la sapienza di Dio, rimasta finora nascosta, e la sapienza delle potenze – cioè del mondo che è loro soggetto –, causa di rovina per queste, di salvezza per coloro che prestano fede al kerygma (*1 Cor.*2,6-8). In *Col.* 1,27 il contenuto del μυστήριον viene espresso con la formula Χριστὸς ἐν ὑμῖν, «Cristo in voi», consiste cioè nella inabitazione del Cristo crocifisso e glorificato «in voi», cioè nei gentili. In *Eph.* 3,4 ss. il mistero è l'ammissione dei gentili all'eredità, al corpo della Chiesa, alla promessa, in Cristo. Questa unificazione di gentili ed Ebrei in un unico corpo sotto Cristo, che ne è il capo, è un evento escatologico di portata cosmica; già si avvera in esso il mistero del compendio dell'intera creazione in Cristo, nel quale tutto si ricapitola e si assomma[145] (*Eph.*1,9.10).

c) Il mistero non è già di per sé rivelazione, ma oggetto della rivelazione. Ma questa è parte costitutiva del concetto: non nel senso che il mistero sia un presupposto della rivelazione che col verificarsi della rivelazione stessa resta annullato e tolto di mezzo, ma piuttosto nel senso che la rivelazione discopre il mistero proprio come tale. Il mistero di Dio quindi in sé non si dischiude, ma è fatto noto da Dio per un libero dono di grazia[146], in un tempo da lui deciso, a quanti egli ha prescelti e per opera di coloro che ne hanno avuto la grazia.

---

145 → v, coll. 386 ss. Cfr. E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (1933) 156 s. Se la ἐκκλησία composta di Ebrei e di pagani in *Eph.* è essa stessa un'entità cosmico-escatologica, si dovrà intendere il diverso contenuto di μυστήριον in *Col.* e *Eph.* (là: mistero escatologico-mistico di Cristo; qui: accettazione dei pagani) solo come una differenza e non come un contrasto. Diversamente Dibelius, *Gefbr.*64; W. Ochel, *Die Annahme einer Bearbeitung des Kol.-Briefes im Eph.-Brief* (Marb. Diss., 1934) 3.

146 *Eph.*1,9: κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ; cfr. anche *Rom.*16,26: κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ.

μυστήριον perciò compare quasi sempre nel contesto di formule indicanti la rivelazione: ἀποκάλυψις (disvelamento, *Rom.* 16,25; *Eph.* 3,3); ἀποκαλύπτειν (disvelare, *1 Cor.* 2,10; *Eph.* 3,5); γνωρίζειν (render noto, *Rom.* 16,26; *Eph.* 1,9; 3,3.5; *Col.* 1,27); φανεροῦν (mostrare, *Rom.* 16,26; *Col.* 1,26). La rivelazione del μυστήριον avviene nella predicazione apostolica (καταγγέλλειν, annunciare, *1 Cor.*2,1; λαλεῖν, parlare, *1 Cor.*2,7; *Col.*4,3; εὐαγγελίσασθαι, evangelizzare, *Eph.*3,8; φωτίσαι, illuminare, *Eph.*3,9; φανεροῦν, mostrare, *Col.*4,4; γνωρίζειν τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου, far conoscere il mistero dell'evangelo, *Eph.*6,19); il καταγγέλλειν comprende insieme il νουθετεῖν (ammonire) e il διδάσκειν (insegnare), *Col.*1,28; gli apostoli sono οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ, «amministratori dei misteri di Dio» (*1 Cor.*4,1).

Già i dati terminologici dimostrano che la predicazione non si limita a dar notizia dell'avvenuta rivelazione del μυστήριον di Dio (o di Cristo, *Col.*2,2; 4,3), ma fa parte essa stessa dell'evento che costituisce il mistero e dell'effettuarsi della rivelazione. La οἰκονομία τοῦ μυστηρίου (*Eph.*3,9), l'attuazione decisa da Dio del suo piano di salvezza rimasto finora celato, implica la οἰκονομία come incarico (apostolico) (*Eph.* 3,2; *Col.*1,25). Nella predicazione della parola di Dio affidata all'apostolo come διάκονος della Chiesa e ὑπηρέτης di Cristo (*1 Cor.*4,1), egli completa il mistero di Cristo «nascosto ad eoni e generazioni» e ora manifestano ai santi (*Col.* 1,25 s.), così come, soffrendo, completa nella sua carne la misura dei patimenti di Cristo (*Col.*1,24).

Il fatto che la rivelazione venga comunicata ad altri mediante la parola dell'apostolo conduce di conseguenza a mettere in rilievo, nella Lettera agli Efesini, la grazia dell'incarico apostolico che fa dell'apostolo il depositario della ἀποκάλυψις e gli conferisce una particolare santità; apostoli e profeti posseggono una penetrante intelligenza del mistero di Cristo che li differenzia dal resto della comunità (*Eph.*3,2-6). La Lettera agli Efesini, per quanto dipenda da quella ai Colossesi, a questo riguardo la supera. Il concetto di *Col.*1,26: νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, «ora fu manifestato ai suoi santi», ritorna in *Eph.*3,5, ma meglio precisato e delimitato: νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι, «ora è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti nello Spirito»[147].

Nel ricevere la rivelazione del mistero si realizza per i credenti quella loro elezione, la cui origine coincide con quella del mistero di Dio[148]. In Cristo i credenti vengono sottratti all'antica condizione di lontananza e di inimicizia con Dio[149] e – riuniti Ebrei e gentili[150]

---

[147] Cfr. DIBELIUS, *ad l.*; soprattutto W. OCHEL, *op. cit.* 51 ss.; non c'è nessuna giustificazione per restringere gli ἅγιοι di *Col.*1,26 ai soli apostoli. *Contra* E. KÄSEMANN, *op.cit.*146.

[148] Il πρὸ καταβολῆς κόσμου dell'elezione (*Eph.*1,4) corrisponde al πρὸ τῶν αἰώνων del mistero (*1 Cor.*2,7, cfr. *Col.*1,26 s. e *passim*).

[149] *Eph.*2,11 ss.; 3,6.

a formare la Chiesa sotto Cristo suo capo – sono trasferiti nelle regioni celesti, in qualità di salvati mediante la grazia e risorti col Cristo (*Eph.*2,5 s.). Così la Chiesa diventa, nel suo concreto esistere, rivelatrice «della multiforme sapienza di Dio» alle ἀρχαί, ai «principati», e alle ἐξουσίαι ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, alle «potestà nelle regioni celesti» (*Eph.*3, 10)[151]. In quanto tale rivelazione si opera mediante la Chiesa, in quanto a proposito di Cristo quale mistero di Dio è detto in *Col.*2,3: ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι, «nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza», resta ancora una volta confermato (e già vi alludeva *1 Cor.*1,18-25 e 2,6 ss.) che l'originario destino del mondo, nel mondo medesimo e da esso non può esser riconosciuto.

Poiché nella rivelazione il μυστήριον di Dio viene manifestato come tale, il suo annunzio ne fa sempre palese al tempo stesso l'oscurità. L'antitesi posta dal μυστήριον è: 1. l'antitesi fra passato e presente (*Rom.*16,25; *Eph.*3,5.9 s.; *Col.*1,26); 2. l'antitesi che continua a sussistere fra gli arconti di questo mondo e coloro che amano Dio (*1 Cor.*2,6 ss.). Si aggiunge inoltre: 3. l'antitesi fra il presente e ciò che sarà: nel μυστήριον la futura glorificazione dei credenti comincia appena ad annunziarsi. In esso «la ricchezza della gloria» è già inclusa, e pure non lo è ancora, e Cristo è la speranza della gloria; in Cristo i tesori della sapienza e della scienza sono tuttora nascosti (*Col.*2,3). Così il mistero, anche se rivelato, cela tuttavia il compimento ultimo; per intanto l'evento escatologico si manifesta solo nella parola, il perfetto compimento di ogni cosa appare solo attraverso la Chiesa, e la gloria (δόξα) si presenta sotto il velo delle tribolazioni (θλίψεις, *Col.*1,24 s.; *Eph.*3,13).

d) Il passaggio di μυστήριον dal concetto di evento occulto a quello di annuncio di tale evento spiega il suo uso formale in *1 Tim.* 3,9: τὸ μυστήριον τῆς πίστεως[152], e 3,16: τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, dove in realtà la prima formula equivale a πίστις e la seconda a εὐσέβεια. In ambedue i casi si tratta di una circonlocuzione volutamente solenne, la quale anche qui riceve la sua impronta dal rapporto con la rivelazione escatologica[153] di Cristo; l'inno di 3,16, che è una specie di credo, presenta il contenuto di questo μυστήριον[154].

---

[150] Il frequente accenno agli ἔθνη nel quadro del μυστήριον (*Rom.*16,26; *Col.*1,27; *Eph.*3,6. 8) dimostra che la loro inclusione nell'ambito del messaggio apostolico ha un senso escatologico.

[151] Cfr. H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Eph.* (1930) 6 n. 1; 56; 62.

[152] Cfr. DIBELIUS, *ad l.*

[153] Cfr. → v. SODEN 194 s.

[154] I due aspetti semantici di μυστήριον ('evento misterioso' e 'annunzio' di tale evento) spiegano la variante di 3,6: invece di ὅς (codd. H G) alcuni codici occidentali hanno ὅ (Vulg.: *magnum est pietatis sacramentum, quod...*).

3. *Uso generale di* μυστήριον *in Paolo e nel resto del N.T.*

Non in tutti i passi del N.T. il termine μυστήριον trae il suo contenuto dalla rivelazione cristologica e non sempre si risolve nel kerygma. Permane tuttavia il valore escatologico.

a) Penetrare nei misteri di Dio, nei divini decreti nascosti in lui, è il carisma particolare dei profeti (*1 Cor.* 13, 2). Anche il contenuto della glossolalia è costituito da μυστήρια (*1 Cor.* 14,2); ma in questi discorsi essi non diventano palesi, bensì rimangono incomprensibili misteri di Dio.

In *Rom.* 11,25 Paolo apre una prospettiva sul destino finale d'Israele, presentandolo come un mistero particolare. Con lo svelarlo, egli intende evitare che ci si faccia saggi ai propri occhi (ἵνα μὴ ἦτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι) credendo che l'indurimento d'Israele o resti un puro enigma o autorizzi illazioni arbitrarie dettate unicamente dalla ragione. Ponendo il fatto storico dell'ostinazione d'Israele in relazione con un μυστήριον, Paolo discopre il senso escatologico di tale evento (ἄχρι οὗ ... σωθήσεται, 25 s.): l'accecamento (πώρωσις) presente è come un velo sotto il quale si annunzia l'entrata del πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, «di tutta la massa dei gentili», nel piano salvifico e con ciò anche la salvezza finale dello stesso Israele. Per asserirlo Paolo non si appella a una rivelazione che sia stata comunicata a lui solo, ma costruisce la sua tesi ponendo la promessa, implicita nell'elezione di Israele da parte di Dio, in rapporto con il presente, sebbene secondo una visione umana delle cose esso contraddica a quella promessa (κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας, «in rapporto all'evangelo essi sono nemici [di Dio] a motivo di voi, in virtù della scelta [divina] sono i prediletti [di Dio] a motivo dei padri», 28 s.). Egli rileva di conseguenza il senso escatologico della situazione attuale. Per questo μυστήριον, che è assolutamente impenetrabile a una ricerca e comprensione umana, vale l'esclamazione di 11, 33 ss.: ὦ βάθος πλούτου κτλ., «o abisso della ricchezza, ecc.».

Un μυστήριον particolare è pure ciò che Paolo comunica ai Corinzî (*1 Cor.* 15,51) circa la trasformazione che coglierà i cristiani che saranno ancora in vita al momento della parusia. Egli non dice come sia stato messo a parte di tale conoscenza apocalittica, ma la qualifica semplicemente come un μυστήριον vero e proprio e – dice – quel futuro evento è nascosto nel consiglio di Dio e si compirà in una maniera che argomentazioni e intelligenza umana non possono afferrare: per divina ne-

---

Nel primo caso il contenuto del μυστήριον è l'inno con la sua professione di fede, nel secondo l'evento della rivelazione.

cessità.

b) In *Eph.*5,32, dopo la citazione (al v. 31) di *Gen.*2,24 sul matrimonio, si dice: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, «mistero grande è questo; ma io lo dico riferendomi a Cristo e alla Chiesa». Poiché dalle parole della Scrittura e dalla loro interpretazione si trae poi una conseguenza parenetica a proposito della vita matrimoniale, μυστήριον dev'essere di massima riferito al passo scritturistico e non alla istituzione del matrimonio. Con μυστήριον si indica cioè il senso allegorico del passo veterotestamentario, l'allusione ivi misteriosamente contenuta ai rapporti di Cristo con la ἐκκλησία. Non si deve infatti trascurare il legame con gli altri passi della Lettera agli Efesini in cui compare il termine μυστήριον: l'affermazione di 5,32 trae la sua forza in quanto il mistero arcanamente preformato in *Gen.*2,24 è proprio quello escatologico di Cristo e della Chiesa. Introducendo poi la sua interpretazione con un ἐγὼ δὲ λέγω, «ma io lo dico», Paolo la pone espressamente in contrasto con altre. Anche queste avranno ben trovato nel testo scritturale un μυστήριον, ma differendo dalla Lettera agli Efesini nello spiegarlo: gli oppositori di Paolo si devono probabilmente cercare tra i rappresentanti di qualche dottrina gnostica di sizigie [155].

c) I passi che ci restano da esaminare hanno tutti un senso escatologico. In 2 *Thess.*2,3 ss. sono svelate le fasi successive degli ultimi avvenimenti prima della parusia: apostasia religiosa e manifestazione dell'Anticristo (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, «l'uomo dell'empietà, il figlio della perdizione», 2,3 s.). Il tempo dell'apostasia è espresso in 2,7 con una perifrasi molto oscura: τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, «infatti il mistero dell'empietà sta già energicamente operando» [156]. Il contrassegno escatologico del presente è dunque questo: in esso già si annunzia, velato ma non meno operante, l'ἄνομος, l'«empio» in persona, l'Anticristo. Egli per il momento è trattenuto dal κατέχων, «chi gli pone ostacolo»; ma questi ben presto sarà tolto di mezzo, e allora l'empio si manifesterà fino a che il Signore non lo annienti nella sua parusia. Si parla dunque di mistero dell'empietà in vista della imminente manifestazione dell'ἄνομος (2,6-8). In quanto però l'azione dell'Anticristo già fin d'ora è conosciuta sotto forma di μυστήριον, egli appare come la potenza che precipita non solo verso la sua piena manifestazione, ma anche verso il suo annienta-

155 Cfr. → v. Soden 194; Dibelius, *ad l.*; H. Schlier: ThBl (1927) 12 n. Id., *Christus u. die Kirche im Eph.* (1930) 65 s.

156 Una spiegazione della frase con riferimento alla storia contemporanea è fuor di luogo e non è richiesta dal testo. Cfr. Dibelius, 2 *Thess.*, *excursus* a 2,10.

mento ad opera del κύριος.

In modo del tutto analogo l'*Apoc.* 17,5.7 parla del μυστήριον della meretrice, Babilonia. Il nome che porta scritto sulla fronte – «Babilonia, la grande, la madre delle impure tresche e delle abominazioni della terra» – è il suo μυστήριον (17,5) cioè il senso occulto della sua comparsa. Il suo nome contiene il mistero della sua potenza, ma la spiegazione di questo mistero data dall'angelo (17,7) rende manifesto che bestia e donna vanno alla rovina, sono destinate già ora alla distruzione (17,8). Anche qui dunque, nel momento in cui l'occulto significato della potenza satanica è svelato, il suo apparire nel presente è inteso in funzione dell'avvenire che la porta a rovina. Poiché la potenza dell'Anticristo implica un μυστήριον, essa è al presente ancora operante, ma questo μυστήριον indica in pari tempo che la sua fine è segnata [157].

Si può dunque parlare di μυστήριον delle potenze ostili a Dio solo perché il μυστήριον di Dio, il piano escatologico divino, occulto ma rivelato ai suoi servi e profeti, va verso il proprio compimento. Questo compiersi del μυστήριον divino è già proclamato in anticipo (10,7); con esso finisce il tempo. Nella luce di questo compimento il veggente, che è stato invitato a scrivere le cose che ha veduto e le presenti e quelle che han da venire dopo queste (1,19; cfr. *Dan.* 2,28 s. 45), riceve la spiegazione delle sette stelle che «uno simile a un uomo» tiene nella destra (1,16.20); esse racchiudono un senso arcano: Cristo fin d'ora circondato dalle sue chiese, adorno dei simboli della sua maestà, sarà il signore di un mondo nuovo [158].

L'uso di μυστήριον nel N.T., ovunque ricorre il termine, vieta di supporre una disciplina dell'arcano [159]. Mai si trova nel suo contesto una raccomandazione a non profanare i misteri.

Visto nel suo insieme, μυστήριον nel N.T. è un termine raro, che in nessun caso lascia intravvedere relazioni con le religioni misteriche. Dove si possono cogliere tali relazioni (ad es. nei testi eucaristici) il vocabolo non compare e, dove esso compare, quelle relazioni mancano. Far rientrare Gesù o Paolo nella categoria dei mistagoghi [160] è quindi pericoloso, nonostante certe analogie.

D. μυστήριον NELLA CHIESA ANTICA

1. Nei Padri apostolici μυστήριον si incontra solo di rado: tre volte in Ignazio, una nella Didachè. A *1 Cor.* 2,6 ss. (→ coll. 692 ss.) si riallaccia Ignazio in *Eph.* 19,1, dove la verginità di Maria, il suo parto e la morte del Signore sono riuniti insieme come τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη, «tre misteri di grida che nella

[157] Cfr. G. BORNKAMM: ZNW 36 (1937) 138 s.
[158] Cfr. LOHMEYER, BEHM, *ad l.*
[159] Diversamente J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1935) 55 s.
[160] Così WINDISCH, *op. cit.* 215 ss.

quiete di Dio furono compiuti»; essi rimasero occulti «al principe di questo mondo». Come l'intero cap. 19, così anche la formula μυστήρια κραυγῆς si spiega con l'influsso di motivi presenti nel mito gnostico della discesa misteriosa del redentore e della sua ascesa vittoriosa fra il terrore e l'annientamento delle potenze[161]. La formula indica, cioè, gli elementi della redenzione preparati in segreto nella sfera di Dio e poi proclamati a gran voce[162]. Anche in Ign., *Mg.* 9,1, la morte e la risurrezione del Cristo sono chiamati μυστήριον. In Ign., *Tr.* 2,3, i diaconi sono chiamati διάκονοι μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ, «ministri dei misteri di Gesù Cristo». Nella formulazione si sente l'eco di *1 Cor.* 4,1, benché il passo di Ignazio non si riferisca al ministero della predicazione. Poiché Ignazio allude al servizio di mensa dei διάκονοι, si potrebbe supporre che μυστήρια Ἰησοῦ Χριστοῦ designi qui l'eucaristia. Ma tale uso del vocabolo sarebbe del tutto isolato e non è richiesto dal contesto. La designazione parallela dei diaconi come ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται, «ministri della Chiesa di Dio», mostra piuttosto che Ignazio pensa ai misteri di Cristo che trovano espressione nella Chiesa[163]. Anche se l'azione eucaristica vi ha particolare importanza, ciò non significa ancora che le cerimonie stesse siano chiamate μυστήρια.

Più difficile è la frase di *Did.*11,11: un profeta di provata autenticità ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, «che nel suo agire abbia in vista il mistero terreno della Chiesa», μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, «ma tuttavia non insegni a fare quel che fa lui», non deve essere sottoposto al giudizio della comunità. Molto probabilmente il passo allude al «coniugio spirituale» di un profeta che intende rappresentare allegoricamente, in un'immagine terrena[164], il mistero celeste delle nozze (sizigia) fra Cristo e la Chiesa (cfr. *Eph.*5,32)[165].

2. Fin dai primi apologisti il termine μυστήριον subisce un ampliamento di significato. Adoperato da principio occasionalmente e senza speciali intenti, sotto la spinta delle controversie con la gnosi e la religiosità misterica diventa un concetto di capitale importanza per la teologia e la liturgia. Le sue accezioni più significative sono le seguenti[166]: a) resta naturalmente il vocabolo corrente per i culti misterici pagani (Iust., *apol.*1,25.27.54.66; 2,12; Tat., *or.Graec.* 29; Athenag., *suppl.*28; Hipp., *ref.*5,7, 22(84,3); Tertull., *praescr.haer.*40 e *passim*), come pure per le dottrine esoteri-

[161] Cfr. H. Schlier, *Religionsgesch. Unters. zu den Ignatiusbriefen* (1929) 5 ss.

[162] ἡσυχία è termine tecnico gnostico per il pleroma, κραυγή il grido escatologico che porta l'annunzio fino ai confini del mondo. Cfr. Schlier, *ibidem* 27 s.

[163] Ign., *Tr.*2,3: οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσὶν διάκονοι.

[164] Questa interpretazione va preferita all'altra, che pensa ad azioni simboliche di varia specie, sul tipo dei segni dei profeti nell'A.T. Il contesto esclude che l'atteggiamento possa essere considerato nella comunità come increscioso e sospetto. Cfr. Harnack, TU II 1.2 (1884) 44 ss.; altre indicazioni in P. Drews, in *Handbuch z. d. nt.lichen Apokr.* (1904) 274 ss.; H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes u. der Geister* (1899) 131 ss.; R. Knopf, *Handbuch z. N.T.*, Erg.-Band 2 (1920) *ad l.*; H. Schlier, *Christus u. die Kirche im Eph.* (1930) 68 s.

[165] Al μυστήριον della sizigia celeste pensano di essere conformi anche gli gnostici ricordati da Ireneo (1,6,4), i quali si abbandonano con foga proprio alle relazioni sessuali.

[166] Poiché μυστήριον e *sacramentum* hanno lo stesso significato (→ D 5), citeremo in seguito anche alcuni passi latini.

che degli gnostici (Iren.[167], *haer.*, *praef.* [Harvey 4]; Hipp., *ref.*, *praef.* 1 [1, 19 s.]; Tertull., *anim.*18 e *passim*);

b) trasferito nella terminologia cristiana, μυστήριον ricorre in diversi significati: α) per gli episodi fondamentali della redenzione, in particolare la nascita e la crocifissione di Gesù Cristo (Iust., *apol.*1,13; *dial.*74.91 ecc.)[168]; β) per figure e avvenimenti dell'A.T. a carattere tipologico. L'A.T., al dire di Iust., *dial.*44, in quanto non si tratti di semplici prescrizioni riguardanti il culto divino e la rettitudine della vita, è ordinato εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, cioè è una profezia del Cristo fatta in modo occulto[169]. In questo senso μυστήριον è sinonimo di παραβολή, σύμβολον, τύπος[170]. Così le braccia stese di Mosè (*Ex.*17,11 s.), il nome di Giosuè (Iust., *dial.*111), l'ottavo giorno nel precetto della circoncisione (*ibid.*24), l'uccisione dell'agnello pasquale (*ibid.* 40) a motivo del loro senso allegorico sono μυστήρια[171] in quanto prefigurano «i misteri del Logos»[172].

3. Quando in seguito fu mutuato il concetto greco di misteri, o più precisamente il concetto gnostico-neoplatonico, come misteri furono intese nella teologia alessandrina le verità della religione cristiana. Condotto da Cristo, in funzione di mistagogo[173], lo gnostico riceve l'iniziazione preliminare e poi quella piena[174] percorrendo i vari gradi, dai piccoli misteri (come la dottrina sulla creazione del mondo) fino ai grandi misteri, nei quali ha luogo la epoptia mistica[175]. I misteri più alti devono essere comunicati solo in forma oscura, per salvaguardarli da profanazioni[176]; del resto la Scrittura li presenta unicamente nel linguaggio enigmatico delle parabole[177]. Solo chi è stato purificato nelle tappe precedenti dai Proverbi e dall'Ecclesiaste, come insegna Origene con un caratteristico esempio, viene introdotto dallo Spirito Santo nelle segrete verità del Cantico dei Cantici: nei misteri della comunione col Logos celeste e nella conoscenza della Trinità[178].

Talvolta nella Chiesa dei secoli successivi viene senz'altro chiamato μυστήριον il dogma in quanto come tale non potrebbe mai disvelarsi alla intelligenza neppure del credente e resterebbe profanato dalla discussione o addirittura dalla contestazione degli eretici[179]. La deprecabile conseguenza a cui con-

---

167 Ireneo usa il termine soprattutto nella polemica contro gli gnostici.

168 Cfr. anche *Protoevang. Iacobi* 12,3; Melito Sard., *fr.* 13 (OTTO).

169 Cfr. anche Iust., *dial.* 78.

170 → v. SODEN 202.

171 Cfr. Tertull., *Marc.*2,27: *totum denique dei mei penes vos dedecus sacramentum est humanae salutis.* Più ampia documentazione in → v. SODEN 208 s.

172 Hipp., *de antichristo* 2.

173 Clem. Al., *strom.*4,162,3, ecc.

174 Clem. Al., *prot.*12,120,1: ὢ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων ... ἅγιος γίνομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων βακχεύματα.

175 Clem.Al., *strom.* 4,3,1. Cfr. specialmente *prot.*, cap. 12.

176 In *strom.*5,57,2 Clemente ripete alla lettera una prescrizione di silenzio che si trova in Iambl., *vit. Pyth.*17,75; solo, sostituisce τὰ ταῖν Ἐλευσινίαιν θεαῖν μυστήρια con τὰ τοῦ λόγου μυστήρια. Cfr. → ANRICH 135 n. 1.

177 Clem. Al., *strom.*6,124,6; Orig., *Cels.*7,10.

178 *hom. in Cant.* (GCS 33: Orig. 8 [1925] 76, 7 ss.); inoltre A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (1938) 24 ss 45 ss.; W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (1931) 91 ss.

179 Chrys., a *1 Cor.*7,2 (MPG 61,56); altri passi in → ANRICH 150 ss.

dusse questa concezione fu che il μυστήριον venne separato dal kerygma, mentre Paolo l'aveva strettamente subordinato ad esso[180].

4. Anche l'originario concetto cultuale di misteri ha trovato nella Chiesa antica una nuova applicazione: μυστήριον diventa ora la designazione precisa dei sacramenti. Giustino[181] e Tertulliano[182] paragonano i misteri pagani ai sacramenti cristiani, benché il primo non usi mai il termine μυστήρια per le celebrazioni cultuali cristiane e l'altro non chiami mai *sacramenta* quelle pagane[183]. Per essi i misteri pagani non sono che scimmiottature dei sacramenti cristiani. In tutta l'appassionata polemica riti pagani e cristiani sono ricondotti alla stessa concezione ideale (anche se non a un medesimo contenuto concreto). Come i misteri pagani nelle celebrazioni sacre «rendono realmente presenti» il destino e gli atti dei loro dèi, facendo partecipare i misti alla sorte della divinità, così nel rito simbolico[184] della celebrazione sacramentale cristiana lo storico e irrepetibile atto salvifico del Cristo viene cultualmente riprodotto e reso presente[185]. L'eucaristia è chiamata in questo senso da Cipriano (*ep.*63,14) *dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum* (=μυστήριον). Il sacrificio che il Cristo compì di se stesso si ripete cultualmente sotto il velo del simbolo nel compiersi del sacrificio eucaristico. La terminologia di questa concezione sacramentale comincia a fissarsi nel IV sec. Accanto a μυστήριον, che designa il battesimo e l'eucaristia, compaiono ora nei testi una quantità di vocaboli propri dei misteri: μυστικός, μύησις, μύστης, μυεῖν, τελετή, τελειοῦν τελεῖν, παράδοσις, *repraesentare, ostendere, imitari*, e ἅγια, ἱερά, ἀπόρρητα, φρικτά ecc. come attributi di μυστήρια[186].

Di quale natura sia il rapporto tra i fatti salvifici e la loro rappresentazione cultuale, risulta particolarmente chiaro se si considera che sia gli uni che l'altra sono chiamati μυστήριον: «Il Signore e Salvatore in persona e i sacerdoti che da lui derivano... raffigurano sotto il velo del pane e del vino i misteri del suo corpo e del suo sangue salvifico» (τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος αἰνίττονται μυστήρια)[187]. Il memoriale del suo sacrificio si compie κατὰ τὰ πρὸς αὐτοῦ παραδοθέντα μυστήρια, «secondo i misteri trasmessi da lui»[188]. Gregorio Nazianzeno (2,95) chiama l'eucaristia τὴν τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον, «la riproduzione dei grandi misteri». Questi misteri del Cristo però non comprendono soltanto la sua passione e risurrezione, ma anche l'epifania nella carne e l'ascesa alla destra del Padre; il loro «memoriale» si concentra nella

180 Bas., *Spir.S.*27,66 (MPG 32,189): ... ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα. τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. *Hom. Chrys. spur. in incarn. Dom.* (MPG 59, 687): πᾶν δὲ περὶ Χριστοῦ λεγόμενον οὐκ ἔστιν ἁπλοῦν κήρυγμα, ἀλλ' εὐσεβείας μυστήριον (citato in → ANRICH 153 n.; 154 n. 4).

181 *apol.*1,66.

182 *praescr. haer.*40; *bapt.*2.

183 → n. 199.

184 Dove σύμβολον ha sempre il senso di *signum efficax*.

185 O. CASEL ha di nuovo messo in luce questo valore del rito liturgico. Cfr. specialmente: Jahrb. für Liturgiewissenschaft 6 (1926) 113 ss.; *ibid.*13 (1935) 109 ss.

186 Cfr. → ANRICH 155 ss. e → CASEL, *passim*. Si incomincia ora a stabilire anche la disciplina dell'arcano sull'esempio dei culti misterici.

187 Eus., *dem.ev.*5,3,19.

188 *Ibid.*1,10,38.

messa[189] e ad essi corrisponde lo svolgersi del ciclo liturgico[190]. Mediante la celebrazione dei misteri i fedeli vengono assunti nell'evento salvifico. Dove la Chiesa compie questa azione sacramentale, ivi è presente Cristo stesso[191]. Nella massa dei documenti, si confronti ancora, ad es., Ambr., *de sacramento* 2, 2,6: «Donde potrebbe derivare il battesimo, se non dalla croce di Cristo, dalla morte di Cristo? Tutto il mistero sta qui (*ibi est omne mysterium*): egli ha patito per te. In lui sei redento e salvato». Aug., *civ. D.* 10,20, dice del Cristo, che è insieme sacerdote e vittima: *cuius rei sacramentum* (rappresentazione sacramentale) *cottidianum esse voluit ecclesiae sacrificium*. Mentre il suo sacrificio nell'antica alleanza è soltanto promesso in modo figurativo, il *sacramentum memoriae* (*Faust.* 20,21) contiene in sé la realtà di questo sacrificio, in esso cioè non soltanto viene donata la salvezza, ma si compie lo stesso atto salvifico, attraverso l'azione sacramentale che ne è la rappresentazione simbolica[192].

5. μυστήριον e *sacramentum*. Nella Bibbia latina all'inizio μυστήριον viene tradotto di regola con *sacramentum*. Così nel testo africano[193], con trascurabili eccezioni; numerosi esempi ne offre pure l'Itala[194], accanto a *mysterium*, che acquista poi nella Vulgata una larga prevalenza su *sacramentum*. Talvolta le due traduzioni si mescolano senza che sia possibile determinarne il motivo[195]. *Sacramentum* ha un'estensione di significato che coincide esattamente con quella del termine greco.

Poiché *sacramentum* è il termine tecnico per indicare il giuramento di fedeltà dei soldati, viene spontaneo chiedersi come mai *sacramentum* poté essere scelto per tradurre μυστήριον. Tale possibilità è inerente al vocabolo stesso, sia latino che greco: il giuramento ha infatti di per sé originariamente il carattere di una consacrazione, di una *devotio* alle potenze di sotterra; è un *occultum sacrum*[196] al quale non possono essere ammessi quelli che ne sono indegni, come gli adepti ai misteri di Bacco ufficialmente disapprovati dallo stato[197]. Ma gli stessi riti misterici favoriscono una traduzione siffatta, in quanto la iniziazione di solito era certamente sancita con un giuramento ed era diffusa l'idea del servizio misterico quale *sancta militia*[198]. Originariamente *sacramentum* indica dunque un atto di consacrazione, di iniziazione, ha cioè lo stesso significato di μυστήριον. La perfetta equivalenza dei due termini comincia ad apparire nei testi cristiani, dato che per i Romani *sacramentum* era in certo modo termine esclusivamente militare. Il significato militare in Tertulliano (e in alcuni autori più tardi) ha determinato, sia pure transitoriamente, anche il concetto cristiano di *sacramen-*

[189] Cfr. → CASEL: Jahrb. f. Lit. 6,116 ss.

[190] Greg. Naz. (MPG 36,136): πᾶσαί μοι πανηγύρεις καθ' ἕκαστον τῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων.

[191] Ambr., *de mysteriis* § 27: *ubi est ecclesia, ubi mysteria sua sunt, ibi dignatur suam impertire praesentiam.*

[192] Aug., *ep.* 55; cfr. CASEL, *op.cit.* 162 ss.

[193] Cfr. → v. SODEN 225 s.

[194] Esempi in → CASEL: Jahrb. für Liturgiewissenschaft 8 (1928) 230 s.

[195] Si veda ad es. come la Vulgata scambi *sacramentum* e *mysterium* nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi.

[196] Cfr. Liv. 10,41; *ibid.* 38 s.; Herodian. 8,7,8: τὸν στρατιωτικὸν ὅρκον, ὅς ἐστιν τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς σεμνὸν μυστήριον.

[197] Liv. 39,15.

[198] Cfr. Apul., *met.* 11,15. Cfr. → REITZENSTEIN, *Hell. Myst.* 192 ss.

tum. Per Tertulliano infatti il contenuto del *sacramentum* è il Credo, la *regula fidei* alla quale il cristiano si impegna col battesimo. A causa di questa applicazione di *sacramentum* al contenuto della fede, Tertulliano poté fare ancora una differenza fra *sacramentum* e μυστήριον, e riconoscere ai *mysteria idolorum* dei pagani soltanto le *res sacramentorum*, cioè poté negar loro proprio il 'carattere' essenziale del sacramento[199]. Questa sfumatura di significato, stabilita in base all'immagine militare di *sacramentum*, continua ad essere presente solo in Cipriano, Arnobio e talvolta in Ambrogio, per scomparire del tutto dal IV secolo in poi[200].

† μυέω

Termine tecnico liturgico, col senso di *iniziare ai misteri* (soprattutto al passivo: *essere iniziato*); ricorre la prima volta in Heracl., *fr.* 14 (I 154, Diels[5]); poi in Hdt. 2,51; 8,65; Aristoph., *ran.* 158. 456 e *passim*; Ditt., *Or.* 530,15; 764,12 e *passim*. Nei LXX lo si trova in *3 Mach.* 2,30: ἐν τοῖς κατὰ τὰς τελετὰς μεμυημένοις ἀναστρέφεσθαι, «frequentare coloro che sono iniziati ai misteri» (Simmaco *Num.* 25,5). In senso traslato: ad es. nel campo politico (Plut. II 795e). Anche in senso generico: *essere al corrente di qualcosa*, seguito dall'infinito: ad esempio Alciphr. 3, 19,4; Anth. Pal. 7,385.

Nel N.T. il termine è presente solo in *Phil.* 4,12: ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν μεμύημαι, καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν, καὶ περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι, «sono iniziato a tutto e per tutto: ad essere sazio e a patir la fame, ad essere nell'abbondanza e nella penuria». È difficile determinare se qui in μυεῖσθαι si abbia ancora l'eco dei misteri, o se sia usato genericamente, cioè se significhi «sono abituato a tutto e per tutto» (cfr. v. 11)[1]. La prima ipotesi è più probabile, dato che il vocabolo è usato prevalentemente in rapporto al culto. Si tratterebbe allora di una superiore ironia: le concrete necessità della vita di ogni giorno e i doni che Paolo riceve sono il luogo in cui egli vive i 'misteri', cioè esperimenta la forza del Cristo[2].

G. BORNKAMM

[199] In *nat.* 1,16 li chiama espressamente *non sacramenta*.

[200] J. HUHN, *Die Bedeutung des Wortes sacramentum bei d. Kirchenvater Ambrosius* (1928) 9 s.; → CASEL: Jahrb. 8 (1928) 226 ss.

μυέω

[1] Cfr. i commentari. È difficile sostenere che si tratti di un'espressione tipica designante la situazione del martire (LOHMEYER, *ad l.*).

[2] Cfr. anche H. WINDISCH, *Paulus u. Christus* = UNT 24 (1934) 217 s.

† μώλωψ

Etimologicamente si ricollega a μολύνω e μέλας, ed è usato con particolare frequenza negli scrittori di medicina: *stria di sangue, lividura, punto iniettato di sangue*, cfr. Hyperides, in Poll., *onom.*3,79; Aristot., *probl.*9,1 (p.889b 10); Daphitas, in Strabo 14,1,39 (p. 647); Macho, in Athen.13,43.28 (580a); Dion. Hal., *act. Rom.* 16,5,2; Plut., *ser. num.pun.*25 (II 565b); Hesych., *s.v.*: ὁ ἐκ τῆς πληγῆς αἱματώδης τύπος. ἔναιμον ἄλγος θλασθέντος τοῦ σώματος ἐκ τῆς ἀντιτυπίας τοῦ πλήξαντος, «ematoma prodotto da un colpo. Dolore e sangue che si ha quando il corpo è schiacciato dalla durezza d'una percossa».

Significa anche il *gonfiore* da puntura d'insetto; cfr. Aetius Amidenus 5,129 (ed. di Venezia 1534, p. 96 *verso*, r.6). Il verbo μωλωπίζω e l'agg. μωλωπικός non si leggono nel N.T.[1]

Nei LXX sta per *ḥabbûrâ*: *Gen.*4,23; *Ex.*21,25 (in formule della legge del taglione); *Ecclus* 24,10 (a proposito di schiavi percossi); 28,17 (conseguenza del colpo di flagello); *Is.*53,5 (le lividure del Servo di Jahvé); 1,6; ψ 37,6 = *Ps.*38,6 (in senso figurato, per indicare la colpa dell'uomo); *Iudith* 9,13 (ancora in senso figurato, per la sconfitta dei nemici).

Nel N. T. si legge solo in *1 Petr.*2,24, in una citazione di *Is.*53,5[2], nella discussione sulla schiavitù (→ δοῦλος II, coll. 1442 ss.). Lo schiavo cristiano che venga ingiustamente percosso tenga presente che le battiture patite dal δοῦλος Cristo hanno paradossalmente operato la salute del mondo. Ciò non equivale, di certo, a giustificare la violenza ingiusta, ma è un invito a lasciare che di essa sia giudice Iddio (v. 23)[3]. → μαστιγόω.

CARL SCHNEIDER

μώλωψ

PREUSCHEN-BAUER 837.[5]879; LIDDELL-SCOTT 1158; WILKE-GRIMM 292.

[1] Ma vedi *Cant.*5,7 (Aquila).

[2] *Is.*53,5 è citato anche in *1 Clem.*16,5; *Barn.* 5,2. Cfr. K.F. EULER, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Js.53,5 in der griech. Bibel* (1934) 114. Per *Is.*53,5 cfr. *Prov.* 20,30 (T.M.): «Le lividure purgano il malvagio»; Aquila: μώλωπες τραυμάτων; Simmaco: τραῦμα μώλωπος; LXX: ὑπώπια καὶ συντρίμματα συναντᾷ κακοῖς [BERTRAM].

[3] Sulla bastonatura degli schiavi cfr., oltre alla bibliogr. citata per → δοῦλος, H. WALLON, *Histoire de l'esclavage* [2]II (1879) 277 ss.; E. MEYER, *Die Sklaverei im Altertum*, Kleine Schriften I (1910) 169 ss.; W. SOLTAU, *Humanität und Christentum in ihren Beziehungen zur Sklaverei*: N. Jahrbuch Kl. Alt. (1908) 335 ss. La bastonatura è frequente, anche nei confronti delle schiave (Herond., *mim.*5; Iuv.6,219 ss. e *passim*); ma d'altra parte il percuotere gli schiavi senza necessità è considerato segno di maleducazione e di crudeltà villana (Horat., *serm.*2,2,66 ss.; Sen. *ep.*5,6,1). La scena di uno schiavo bastonato si trova su una terracotta conservata a Berlino e proveniente da Priene (TH. WIEGAND-H. SCHRADER, *Priene* [1904] 358, fig. 436 s.).

μῶμος, ἄμωμος, ἀμώμητος

† μῶμος

μῶμος è il criticare, fatto con sentimenti ostili verso un altro, sia per qualche difetto di quest'ultimo sia per voglia di denigrare. A seconda del contesto, la parola si avvicina di più o al nostro *biasimo, scherno, onta,* oppure a *vergogna*[1]; cfr. Gorg., *Hel.* 1 (II 288, Diels[5]): χρὴ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθέναι, «è necessario dare un encomio a chi ne è degno ed affibbiare invece un biasimo all'indegno». Hom., *Od.* 2,86; 6,273 s.; Soph., *fr.* 235 (Nauck): μῶμον ἅπτεσθαι, attribuire a uno una *infamia*; Semonide di Amorgo 7,105 (I 252, Diel[2]): di una cattiva donna si dice che εὑροῦσα μῶμον ἐς μάχην κορύσσεται, «avendo trovato qualcosa di infamante (contro l'uomo) si appresta alla battaglia»; *test.L.* 9,10: λαβὲ οὖν σεαυτῷ γυναῖκα, ἔτι νέος ὤν, μὴ ἔχουσαν μῶμον μήτε βεβηλομένην μήτε ἀπὸ γένους ἀλλοφύλων ἐθνῶν, «prenditi una moglie mentre sei ancor giovane, che non abbia nulla di biasimevole, non sia stata contaminata e non sia di una schiatta di popoli stranieri».

Nei LXX: a) nel senso classico, spiritualizzato di *biasimo, vergogna*: *Ecclus* 11,33 (μήποτε μῶμον [*mwm*] ...δῷ σοι, «per non coprirti di *vergogna*»); 18,15; 20,24 (μῶμος πονηρὸς ἐν ἀνθρώπῳ ψεῦδος, «la menzogna è in un uomo una brutta macchia»); 47,20 (ἔδωκας μῶμον [*mwm*] ἐν τῇ δόξῃ σου, «hai gettato onta sulla tua gloria»). Lo stesso valore è attribuito volentieri al vocabolo anche quando si vuol parlare di un corpo senza difetti: 2 Βασ. 14,25; *Dan.* 1,4; *Cant.* 4,7. Questi testi segnano il passaggio al significato seguente. b) I traduttori dei LXX scelgono μῶμος, per motivo di omofonia, per render l'ebraico *m*[e]*'ûm, mûm*, che per sé significa la *macchia*, il *difetto del corpo* in senso oggettivo e concreto (*Lev.* 24,19 s.) e solo secondariamente la *macchia spirituale e morale*, la *vergogna*. È a partire da quest'accezione che μῶμος nei LXX viene ad assumere anche il primo significato, divenendo – a differenza del greco classico – un importante concetto cultuale. La mancanza di difetti fisici è richiesta nel sacerdote (*Lev.* 21,16 ss.) e nella vittima (*Lev.* 22, 20; *Deut.* 15,21, → ἄμωμος).

Allo stesso modo anche Filone usa il termine, con negazione, per indicare ora la mancanza di difetti degli animali destinati al sacrificio[2], ora l'irreprensibilità spirituale e morale[3].

Nel N. T. si legge solamente in 2 *Petr.* 2,13 nel senso obiettivo e concreto dei LXX, riferito agli eretici, i quali, a causa del loro libertinismo, alla santa mensa comune con i fedeli, fanno l'im-

---

μῶμος

J.H.H. SCHMIDT, *Synonymik d. griech. Sprache* III (1879) 458 s.; TRENCH (ediz. inglese, 1906) 354 ss.

[1] Μῶμος personificato è il dio della derisione e del biasimo; cfr. il Lessico di Suida, *s.v.* Ἑρμείας: ἦν τὰ δὲ πρὸς ἀρετὴν εὖ ἠσκημένος, ὥστε μηδ' ἂν τὸν Μῶμον αὐτὸν ἐπιμωμήσασθαι (far delle critiche) μηδ' αὖ τὸν φθόνον μισῆσαι, τοσαύτη πραότης ἐνῆν τῷ ἀνδρὶ καὶ τοιαύτη δικαιοσύνη. Linguisticamente μῶμος sembra richiamarsi a μῶκος, scherno; cfr. WALDE-POK. II 249.

[2] *spec. leg.* 1,166: [ζῷα] μώμων ἀμέτοχα; 1,259. Filone ci informa (*agric.* 130) che vi erano dei sacerdoti con questo preciso incarico (μωμοσκόποι); cfr. Clem. Al., *strom.* 4,18, 117,4.

[3] *leg. all.* 3,141: ὅλην γὰρ τὴν ψυχὴν ἀξίαν οὖσαν θεῷ προσάγεσθαι διὰ τὸ μηδένα ἔχειν μήθ' ἑκούσιον μήτ' ἀκούσιον μῶμον ὁ σοφὸς καθαγιάζει; *mut.nom.* 60.

pressione di essere tante *macchie deformanti* (accanto a σπίλοι, lordure).

† ἄμωμος

Colui al quale non si può fare osservazione di sorta, irreprensibile, o fisicamente (Aesch., *Pers.*185: κάλλει τ'ἀμώμω) o spiritualmente e moralmente (Hdt.2,177: νόμος). È anche un elogio nelle iscrizioni sepolcrali [1].

Nei LXX rende quasi sempre *tamîm* Nell'A. T. ἄμωμος indica l'*irreprensibilità religiosa e morale*, la quale è tanto più valida se si pensa che deve esser riconosciuta da Dio. D'altra parte si può vedere anche l'ingenuo livello veterotestamentario, là dove si crede che una siffatta irreprensibilità sia possibile (2 Βασ. 22,24; ψ 14,2; 36,18; *Prov.*11,5; 20,7). Il livello sommo di ἄμωμος si ha quando è detto della perfetta irreprensibilità di Dio stesso (2 Βασ.22,31) e di ciò che è di Dio, come la sua via (ψ 17,31) e la sua legge (ψ 18,8). Ma nella stragrande maggioranza dei casi i LXX usano ἄμωμος per indicare la concreta *assenza di difetti fisici*, richiesta per il culto; così l'aggettivo qualifica l'animale destinato al sacrificio (uso sconosciuto al greco classico [→ μῶμος] [2]), ad es. *Ex.* 29,1; *Lev.*1,3; 4,3; 5,15; *Ez.*43,22 s., e *passim*) o il sacerdote che con una severissima osservanza della legge è abilitato a compiere le azioni più sacre (*1 Mach.* 4,42).

Similmente Filone designa con ἄμωμος l'irreprensibilità cultuale dell'animale da sacrificio [3] o anche quella delle persone davanti a Dio [4]. Spiritualizzando ancor più i concetti cultuali, Filone chiama le virtù ἄμωμα καὶ πρεπωδέστατα ἱερεῖα, «vittime irreprensibili e al tutto decorose» [5].

Nel N. T. ἄμωμος si riferisce alla compiuta pietà morale e religiosa dei cristiani, alla quale i credenti son tenuti in forza della loro appartenenza alla santa comunità degli ultimi tempi: *Eph.* 1,4 (con ἅγιος); 5,27 (detto della ἐκκλησία); *Phil.*2,15 (opp. γενεὰ σκολιά, «generazione distorta», con riferimento a *Deut.*32,5); *Col.*1,22 (con ἅγιος, ἀνέγκλητος); *Iudae* 24 (con ἄπταιστος, «senza inciampi»); *Apoc.*14,5 (ἀπαρχὴ τῷ θεῷ, «primizia per Iddio»). Il pensiero corre sempre all'idea che i cristiani devono mostrarsi così, irreprensibili, al giudizio di Dio. Il concetto, pertanto, presenta una tensione in senso religioso ed escatologico.

L'immagine della vittima sacrificale pura da difetti si ha in *1 Petr.*1,19 (ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου, «...agnello senza difetto e senza macchia») e in *Hebr.*9,14 (ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμω-

ἄμωμος

TRENCH (ed. ingl. 1906) 355: ἄμωμος è chi non ha macchia, ἄμεμπτος chi non ha biasimo.

[1] CIG II 1974: Λαΐδι ἀμώμῳ μνήμης χάριν. APF 1,220: δικνὺς σέλας αἰὲν ἄμωμον. Cfr. MOULT.-MILL., *s.v.*; PREISIGKE, *Sammelbuch* 625: Βεροττᾶτος ἀψώγου καὶ ἀμώμου.

[2] Qui si usano comunemente ὁλόκληρος, τέλειος e simili; cfr. Poll., *onom.*1,29; Aristot., in Athen. 15 (p. 674 s.); DITT., *Syll.*[3] 993,12; 672,49 s.; P. STENGEL, *Griech. Kultusaltertümer* (= Hndb.KlAW. v,3 [1920] 121).

[3] *leg.all.*1,50: τὰ δὲ ἄμωμα τῷ θεῷ προσάγεται.

[4] *mut.nom.* 60.

[5] *sacr.A.C.* 51; H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultbegriffe* (1932) 81.

μον τῷ θεῷ, Vulg. *semetipsum obtulit immaculatum Deo*). In entrambi i passi – giusta la caratteristica d'insieme della religione neotestamentaria – l'espressione viene innalzata dalla sfera cultico-rituale a quella puramente morale e religiosa. L'assenza di difetti fisici, che nell'A. T. si esigeva negli animali destinati al sacrificio, trova compimento nella completa intemeratezza morale (*Hebr.*4,15; 7,26) del Redentore che offre se stesso volontariamente.

† ἀμώμητος

Irreprensibile, uno a cui non si possono muovere appunti. Hom., *Il.*12,109 (detto di un eroe). Sulle tombe è scritto a titolo di elogio (CIG III 4642; Preisigke, *Sammelbuch* 332 [a proposito di un bimbo di 3 anni]: [ἀμ]ώμητε, εὐψύχ[ε]ι); *ep. Ar.* 93 (di una vittima); Philo, *aet. mund.* 41 (dell'opera di Dio); rivolgendosi a Dio per lodarlo, l'8° Libro di Mosè (in A. Dieterich, *Abraxas* [1891] 177,8 s.) lo chiama così: κύριε, ἀμώμητος, ὁ μηδένα τόπον μιαίνων, «Signore, intemerato, tu che nessun luogo profani»; così pure gli Apocrifi di Mosè (= P. Leid. *W* 3a 3): ἧκε, κύριε ἀμώμητος καὶ ἀπήμαντος, «o Signore incensurabile e benefico, vieni».

Nel N. T. soltanto in 2 *Petr.*3,14, dove è detto dei credenti, invitati ad essere *senza macchia* (accanto ad ἄσπιλοι) nel giudizio di Dio [1].

F. HAUCK

† μωρός, † μωραίνω, † μωρία, † μωρολογία

SOMMARIO:

A. μωρός κτλ. NEL GRECO CLASSICO

μωρός insieme col sanscrito *mūras* (*stupido, idiota*) rende un tema indogermanico con apofonia *mō(u)ro-, mūro-*. Accanto a μωρός c'è l'attico μῶρος [1]. Nel latino *morus*, pazzo, sciocco, non va ravvisata un'affinità etimologica, ma un imprestito dal greco [2]. I chia-

ἀμώμητος

[1] In *Phil.*2,15 è una variante dei codd. D𝔎G, in luogo di ἄμωμα; sta con ἄμεμπτοι e ἀκέραιοι.

μωρός κτλ.

W. CASPARI, *Über den biblischen Begriff der Torheit*: NkZ 39 (1928) 668-695; K.H.J. FAHLGREN, *Sᵉdaka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im A.T.* (1932) 28-32.

[1] BL.-DEBR.[6] § 13.

[2] WALDE-POK. II 303.

rimenti etimologici che si rifanno soltanto al greco, quali si trovano in Eustazio e in parte sono stati mantenuti fino al XIX sec., sono scientificamente insostenibili. μωρός non ha nulla a che fare né con μὴ ὁρᾶν ne con μὴ ὥρα (= φροντίς, ὁ μηδὲν φροντίζων) e neppure è un imprestito semitico dall'ebraico *mrh*, come pensavano antichi lessicografi almeno per il 'greco biblico' [3]. Furono piuttosto i rabbini che lo mutuarono dal greco [4]. μωρός e affini indicano una deficienza corporale o spirituale, degli animali e degli uomini, nel loro comportamento e nei loro atti, e anche delle cose. Il vocabolo si estende alla fiacchezza e alla debolezza corporee, ma soprattutto si riferisce alla vita psichica e spirituale.

Esso ha pertanto, nei vari contesti molteplici significati. In riferimento a cibi senza condimento, viene usato nel senso di *insipido*. Tale uso è attestato dal lessicografo Fozio e ricorre presso medici e comici. Così in Dioscuride medico, che come Paolo era originario della Cilicia e suo contemporaneo, si parla di radici insipide al gusto (ῥίζαι γευσαμένῳ μωραί) (*mat. med.* 4,18). Il termine si trova con un significato simile presso un comico sconosciuto (*Comica Adespota* 596) [5]. Altre volte viene usato in medicina a proposito di stanchezza, esaurimento nervoso e insensibilità (Hippocr., *de genitura* 2 [7,472], Littré). Con riguardo all'assopimento della vitalità negli animali durante l'inverno, il termine si trova in Aristot., *hist. an.* 9, 41, p. 628a 6, a proposito delle vespe: χειμῶνος ἀρχομένου μωροὶ γίνονται οἱ ἐργάται (τῶν σφηχῶν). Una sensazione forte e improvvisa suscita negli animali intontimento. Al riguardo Aristot., *hist. an.* 9,3, p. 610 b 30, usa il verbo: (αἶγες) ἑστᾶσιν ὥσπερ μεμωραμέναι [6]. In riferimento all'uomo, il gruppo di vocaboli è usato soprattutto in senso psicologico. Con esso l'uomo viene giudicato negativamente; la sua azione, il suo pensiero, il suo giudizio e il suo parlare sono presentati come non rispondenti alla realtà. In tal caso la deficienza può riscontrarsi per difetto di intelligenza o di volontà; ma può anche trattarsi della constatazione di una generica insufficienza delle capacità spirituali e psichiche.

Non sempre, col biasimo di stoltezza, si emette un giudizio definitivo. Molte volte un tale rimprovero è inteso più come ammonizione e diffida, oppure esprime l'impossibilità di comprendere o seguire qualcuno nel suo pensiero e nel suo agire. Così è in Soph., *Ai.* 594: μῶρά μοι δοκεῖς φρονεῖν, εἰ τοὐμὸν ἦθος ἄρτι παιδεύειν νοεῖς, «cose stolte, credo, tu pensi, se ti proponi di erudire i miei costumi» (cfr. anche *Oed. Tyr.* 433). Spesso in tale giudizio è inclusa anche una condanna di tutta la personalità. Perciò Crisotemide, prima che venga dato superficialmente un tale giudizio, invoca comprensione (Soph., *El.* 889 s.): πρὸς νῦν θεῶν ἄκουσον, ὡς μαθοῦσά μου τὸ λοιπὸν ἢ φρονοῦσαν ἢ μώραν λέγῃς, «per gli dèi ascoltami, perché, dopo essere stata informata, tu possa dire se sono saggia o stolta». È superiore a un simile giudizio chi può dire (Aristoph., *Eccl.* 474): ἀνόητ' ὅσ' ἂν καὶ μῶρα βουλευσώμεθα, ἅπαντ' ἐπὶ τὸ βέλτιον ἡμῖν ξυμφέρειν, «quante deliberazioni, anche dissennate e stolte, prenderemo, tutte saranno per il nostro meglio». Si presenta chiaramente un'ammonizione in Eur., *Med.* 614: καὶ ταῦ-

[3] Cfr. ad es. P. MINTERT, *Lexicon Graeco-Latinum* (1728) *s.v.*: *ab Hebr. môrâ cuius radix est mārâ rebellis fuit.*

[4] → col. 746 su *Mt.* 5,22.

[5] *C.A.F.* III 515.

[6] Tuttavia una variante presuppone una forma di μωρόομαι.

τα μὴ θέλουσα μωρανεῖς, «e, se non vorrai queste cose, ti dimostrerai stolta». Demostene allude al comportamento politico dei suoi concittadini, quando nella terza filippica (*or.*9,54) dice: εἰς τοῦτ' ἀφῖχθε μωρίας ἢ παρανοίας, «siete giunti a tal stoltezza o demenza». Tucidide usa il termine in riferimento alla proposta di pace fatta da Argo a Sparta, nel senso che l'accettazione delle condizioni proposte, a motivo delle conseguenze incalcolabili per entrambe le parti, sarebbe stata una pazzia. Anche Soph., *Oed.Tyr.*540, riferisce ad un'iniziativa politica: μῶρόν ἐστι τοὐγχείρημά σου ἄνευ τε πλήθους καὶ φίλων τυραννίδα θηρᾶν, ὃ πλήθει χρήμασίν θ' ἁλίσκεται, «è stolto codesto tuo tentativo di impadronirti del potere senza l'aiuto del popolo e degli amici, ciò che si ottiene con la moltitudine e la ricchezza»[7]. Si trova pure in Aesch., *Pers.*719: πεζὸς ἢ ναύτης δὲ πεῖραν τήνδ' ἐμώρανεν τάλας; «per terra o per mare tentò l'infelice questa stoltissima spedizione?». Qui non solo si afferma una deficienza di riflessione razionale, ma l'iniziativa viene addirittura giudicata folle. Altre volte si allude non solo ad una deficienza, come la stupidità o la stoltezza, che non dovrebbe intaccare le migliori capacità dello spirito, ma anche ad una forza che domina gli uomini, confonde il loro intelletto, li spinge ad atti insensati e non permette loro di trovare la retta via. Ciò vale, ad es., per l'azione compiuta sotto l'impulso degli istinti, come dice il poeta (Eur., *Hipp.*966): ἀλλ' ὡς τὸ μῶρον ἀνδράσιν μὲν οὐκ ἔνι, γυναιξὶ δ' ἐμπέφυκεν· οἶδ' ἐγὼ νέους οὐδὲν γυναικῶν ὄντας ἀσφαλεστέρους, ὅταν ταράξῃ Κύπρις ἡβῶσαν φρένα, «si potrebbe pensare che l'insensatezza non abiti negli uomini e sia innata nelle donne; ma io conosco giovani che non sono per nulla più sicuri delle donne, allorquando Ciprigna sconvolge l'animo giovanile»; è presupposto anche in Soph., *Ant.*220, quando si dice: οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος ὃς θανεῖν ἐρᾷ, «non v'è persona tanto insensata, che desideri morire», e 469 s.: σοὶ δ' εἰ δοκῶ νῦν μῶρα δρῶσα τυγχάνειν, σχεδόν τι μώρῳ μωρίαν ὀφλισκάνω, «se ti sembra che io abbia agito da insensata, sono rimproverata di insensatezza da un insensato». Ma l'aspetto della confusione dello spirito si presenta soprattutto in Soph., *Ai.* 1150: ἐγὼ δέ γ' ἄνδρ' ὄπωπα μωρίας πλέων ὃς ἐν κακοῖς ὕβριζε τοῖσι τῶν πέλας, «ho visto un uomo pieno di insensatezza, che insultava ai mali altrui». Qui la stoltezza si estrinseca come arrogante oltraggio agli infelici. Tale si presenta anche nel detto sofocleo (*fr.inc.* 839 *T.G.F.*): ἡ δὲ μωρία μάλιστ' ἀδελφὴ τῆς πονηρίας ἔφυ, «la stoltezza è massimamente sorella della malvagità». In Soph., *El.*1326, μῶροι è usato in una allocuzione accanto a φρενῶν τητώμενοι, «privi di senno». La stoltezza è destino; ciò risulta con chiarezza anche nel greco classico, accanto ad un uso più razionale del concetto; e tale uso è di fondamentale importanza per il particolare conio del concetto di stoltezza nel greco biblico.

B. μωρός E TERMINI AFFINI NEL GRECO VETEROTESTAMENTARIO E CORRISPONDENTI RADICI EBRAICHE

μωρός e termini affini nell'A. T. greco non si trovano di frequente. Nella maggior parte degli scritti sapienziali, i Proverbi, l'Ecclesiaste, la Sapienza, i Salmi è ἄφρων che indica quasi unicamente il concetto di stolto[8]. Solo nel-

[7] Anche in un papiro del sec. VI il concetto è usato in senso politico: μωρία καὶ ἀκαταστασία, cfr. PREISIGKE, *Wört.*, *s.v.*

[8] Nell'Antico e nel N.T. si trovano numerosi concetti simili: ἀνόητος, ἀπαίδευτος, ἀσύνετος, ἄφρων (→ φρονέω), → V, coll. 325 ss. κε-

l'Ecclesiastico compare abbastanza spesso l'aggettivo per indicare una deficienza occasionale, in parte dovuta alla sorte[9]. Anche le corrispondenti radici ebraiche, quando ricorrono, sono molteplici. Il nostro gruppo di vocaboli si trova peraltro in singoli casi, come traduzione di tutti i principali sinonimi ebraici esprimenti il concetto di stolto.

Così è per l'antico *nābāl, nᵉbālâ* in *Deut.* 32,6; *Is.* 32,5.6, e probabilmente anche in *Ecclus* 4,27; 21,22ᵃ; 50,26; *Prov.* 17,21 (Simmaco). In *Deut.* 32,6 il popolo è apostrofato *'am nābāl wᵉlō' ḥākām*. I LXX traducono λαὸς μωρὸς καὶ οὐχὶ σοφός; il medesimo vocabolo usa anche *Ier.* 5,21: λαὸς μωρὸς καὶ ἀκάρδιος per *'am-sākāl wᵉ'ên lēb*, «uomo stolto e senza senno». Naturalmente si intende qui qualcosa di diverso da una carenza di intelligenza: ciò che manca è la vera conoscenza di Dio e quindi il riconoscerlo e confessarlo. Il popolo è ostinato; lo sono coloro che hanno occhi e non vedono, orecchi e non sentono, come dice ancora il testo di *Ier.* 5,21. Qui con 'stoltezza' viene condannato anche l'allontanamento da Dio e il suo rifiuto. In questo senso il giudizio di *Deut.* 32,6 viene ripreso in *Ecclus* 50,26 e applicato ai Samaritani in quanto «scismatici costituenti un pericolo pubblico»[10]. Anche *Is.* 32,5.6 chiama *nābāl* = μωρός uno che per disprezzo ha rotto la comunione con Dio, cioè uno che nega praticamente Dio[11]. Secondo i LXX un tale stolto conduce all'errore anche gli altri che cercano la salvezza[12].

Al riguardo in *Ecclus* 4,27 i LXX attenuano l'idea, adottando una concezione puramente razionale di μωρός[13]. Qui *nābāl* sta in parallelo con *môšlîm*. Esso quindi, come in *Is.* 32,5, LXX, qualificherà il dominatore o signore nel suo atteggiamento religiosamente indifferente o avverso (ellenizzante)[14]. I LXX hanno: καὶ μὴ ὑποστρώσῃς ἀνθρώπῳ μωρῷ σαυτόν, «non inchinarti a uno stolto». Così il non adulare lo stolto e il potente è una prudente regola di vita[15]. Anche nel versetto seguente non ci si eleva ad un piano più alto. In *Ecclus* 21,22ᵃ μωρός = *nbl* è genericamente riferito all'uomo che nei rapporti sociali non tien conto dei buoni costumi[16]. L'adeguazione al pensiero etico greco si mostra par-

---

νός, → VI, coll. 1405 ss. μάταιος, → νήπιος.

[9] CASPARI, 684, tra ἀφροσύνη e μωρία fa questa distinzione: «ἀφροσύνη sarebbe la deficienza episodica; μωρία invece, come l'attico μώρωσις, è la degenerazione diventata abituale». Poco prima invece dice: «μωρόν (*Ecclus* 16,23) è il singolo atto di ἄφρων» (ἀνὴρ ἄφρων καὶ πλανώμενος διανοεῖται μωρά). Non è possibile pertanto fare una netta distinzione tra i concetti.

[10] CASPARI, 684.

[11] → FAHLGREN, 28 s. Anche CASPARI nel saggio, che, a quanto pare, è rimasto sconosciuto al Fahlgren, intende *nᵉbālâ* come 'sacrilegio' e considera *nābāl* come uno che si è privato del rapporto con Jahvé, perdendo così la salvezza (676).

[12] II, coll. 1334 s., specialmente col. 1336.

[13] R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch* (1906) *ad l.* Cfr. GES.-BUHL, *s.v. jš'* derivato dal sabeo *wš'*, umiliare. La traduzione di Ryssel, in KAUTZSCH, non tien conto del *parallelismus membrorum*.

[14] L'Ecclesiastico fu tradotto dopo il 132 a.C. La traduzione di Isaia va collocata nel primo trentennio del sec. II a.C. Quest'ultima quindi ha luogo nel tempo della ellenizzazione avanti l'insurrezione dei Maccabei, l'altra nella ripresa ellenizzazione al tempo degli Asmonei (Giovanni Ircano 135-105). È questo lo sfondo storico sul quale ben si intendono le idee dei LXX.

[15] Così in ogni caso deve aver inteso il testo il lettore greco.

[16] Sull'uso, osservato dai Giudei e trascurato dallo stolto, di bussare alla porta → κρούω e le indicazioni ivi date alla n. 3.

ticolarmente chiara in *Prov.* 17,21, dove i LXX traducono *nābāl*[17] con ἀπαίδευτος (cfr. *Deut.* 13,7 ss.)[18].

kᵉsîl, che negli scritti tardivi dell'A. T. prende il posto dell'antico *nābāl*[19], solo in un passo dei LXX, in ψ 93,8, vien tradotto con μωρός[20]. La stoltezza dei loquaci sta in ciò che il v. 7 cita come loro opinione: «Il Signore non vede, il Dio di Giacobbe non comprende». Qui c'è anche una negazione pratica di Dio (cfr. *Ps.* 14,1). E alla *impietas* è connessa l'*improbitas*[21]. Gli stolti sono gli arroganti (ὑπερήφανοι, *gē'îm*), i peccatori (ἁμαρτωλοί, *rᵉšā'îm*)[22], i malfattori (ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, *pō'ălê-'āwen*)[23]. Anche qui si tratta dei potenti (in senso politico). Oltre che in *Ecclus* 4,27 (nell'ebraico), anche in 42,8, si afferma che di fronte a tali uomini bisogna rispettare la verità. Infatti la παιδεία ἀνοήτου καὶ μωροῦ, «l'educazione dell'insapiente e dello stolto» (*'al mûsar pôteh ûkᵉsîl*) richiesta in *Ecclus* 42,8, non esprime semplicemente un interesse pedagogico nei confronti di chi ha ricevuto un'educazione manchevole, ma l'esigenza di un atteggiamento senza riguardi verso chi è stolto, anche se potente. L'esigenza d'una educazione secondo la fede, qui rivolta ai potenti, corrisponde all'ammonimento dei LXX in ψ 2,10: καὶ νῦν, βασιλεῖς, σύνετε· παιδεύθητε, πάντες οἱ κρίνοντες τὴν γῆν, «e ora, o re, ascoltate; lasciatevi istruire, voi tutti che giudicate la terra». μωρός[24] in *Ecclus* 25,2[25] è usato per biasimare la 'stupidità' come colpa morale di un vecchio stolto[26], come si usa, forse eufemisticamente, anche nel greco classico[27].

'ĕwîl, *'iwwelet* sono tradotti con μωρός solo in *Ecclus* 41,15 e *Is.* 19,11, dove si parla dei potenti egiziani che diventano stolti[28]. Il termine indica il capovolgimento delle normali situazioni umane, annunciato come segno del giudizio di Dio, vuoi come segno escatologico di perdizione in *Bar. syr.* 70: «I saggi taceranno e gli stolti parleranno»[29], vuoi come segno della salvezza finale, proprio del N.T., soprattutto della predicazione

17 Aquila qui intende *nbl* come un appassire puramente fisico e lo traduce con ἀπορρέων. Ad un possibile rapporto tra *nbl*, appassire, e *nbl*, stolto, richiama → CASPARI, 670. Teodozione traducendo con ἀναίσθητος assume una concezione simile a quella dei LXX.

18 → CASPARI, 674.

19 *Ibid.* 676.

20 Qui HATCH-REDPATH, per una svista, equipara μωρός a *škl*, che invece significa 'farsi accorto'; → CASPARI, 683, erroneamente, lo considera equivalente di *b'r*.

21 F. BAETHGEN, *Die Ps.*² (1897), ad es. *Ps.* 14,1.

22 Sull'arroganza e la stoltezza come peccati nei LXX → ἁμαρτία, I coll. 770 s. 776 s.; → ὕβρις.

23 → ἔργον, III, coll. 852 ss.

24 Così solo il cod. S. Altrove in genere solo μοιχόν, che anche il RAHLFS accoglie nel testo. Ma μωρόν è forse la traduzione più libera e più antica.

25 Cfr. la continuazione di *Ecclus* 42,8.

26 In *Ecclus* 42,8 i LXX, col loro ἐσχατογήρως κρινομένου πρὸς νέους, alludono chiaramente alla storia di Daniele e Susanna.

27 Così Eur., *Ion* 545, parla della μορία γε τοῦ νέου. Cfr. anche *Andr.* 674: ἀνὴρ γυναῖκα μωραίνουσαν ἐν δόμοις ἔχων; *Hipp.* 643 s.: ἡ δ' ἀμήχανος γυνὴ γνώμῃ βραχείᾳ μωρίαν ἀφῃρέθη.

28 Storicamente il passo masoretico è posto in relazione con i disordini politici dell'Egitto all'inizio del VII sec. a.C., oppure da GUTHE, in KAUTSCH, con l'invasione di Artaserse III Ocho alla metà del IV sec. a.C. I LXX nel v. 13 non hanno giustapposto, come ha fatto il T.M., i capi di Memphis e Tanis quali stolti ed illusi, ma hanno contrapposto le due città: ἐξέλιπον οἱ ἄρχοντες Τάνεως καὶ ὑψώθησαν οἱ ἄρχοντες Μέμφεως. La situazione storica presente ai LXX non è determinabile con sicurezza.

29 V. RYSSEL, in KAUTZSCH, *ad l.*

di Paolo [30].

Per *skl* (nei LXX per lo più ἄφρων e simili) si trova in *Ier.* 5,21 μωρός (→ coll. 729 s.) e in *Is.* 44,25 μωρεύω (codd. ABS, var. μωραίνω) [31]. Le parole ἀποστρέφων φρονίμους εἰς τὰ ὀπίσω καὶ τὴν βουλὴν αὐτῶν μωρεύων, «egli volge all'indietro i saggi e ne rende stolta la decisione», si riferiscono all'intervento di Dio nella storia dei popoli che, contro ogni aspettativa umana (giudaica), consacra come proprio unto il re dei Persiani Ciro e lo rende suo strumento per la salvezza del proprio popolo. Questo modo di agire di Dio, che si prende giuoco di ogni sapienza umana, corrisponde alla sua natura di signore e creatore del mondo [32].

In *2 Sam.* 24,10 si trova *skl* nella preghiera di David che invoca perdono per la colpa commessa a causa del censimento. Nei LXX si riportano qui due traduzioni di *skl*: i codd. B e A hanno ἐμωράνθην, la maggior parte degli altri ἐματαιώθην (anche *1 Par.* 21,8). Quest'ultimo verbo è sempre da intendere nel senso psicologico di un agire insensato [33] (cfr. Vulg.: *quia stulte egi nimis*; Lutero: «poiché ho agito molto stoltamente»). Al contrario ἐμωράνθην deve richiamare l'attenzione sul disordine mentale di natura demoniaca [34] (cfr. la moderna traduzione: «poiché sono stato gravemente sedotto») [35].

ba'ar significa 'animale' 'uomo stupido', e nei LXX in quattro passi, sui cinque in cui ricorre, è tradotto con ἄφρων. Anche per il verbo *b'r* si trova una volta ἄφρων e un'altra ἀφρονεύεσθαι. In *Ez.* 21,36 è tradotto con βάρβαρος, ma negli altri quattro passi c'è μωραίνω, o μωρός: *Is.* 19,11 (μωραίνω per *b'r*, accanto a μωρός per *'ĕwîl*) → col. 732; *Ier.* 10,8, Simmaco [36] (*b'r* e *skl* insieme; Teodozione intende *b'r* nel senso di 'bruciare'); *Ier.* 10,14; 51(28),17. Negli ultimi due passi il contesto è il medesimo: di fronte alla potenza creatrice di Dio ogni abilità umana, soprattutto la costruzione di idoli, appare vana stoltezza: *nib'ar kol-'ādām midda'at*: ἐμωράνθη (51 [28], 17, solo il cod. A; ἐματαιώθη, codd. BS) πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως. Anche Aquila ha ἐμωράνθη; Simmaco invece ha ἠφρόνησε. Il T.M. va tradotto: «Ogni uomo rimane stupito, non se ne può aver comprensione» [37]; oppure: «Tutti gli uomini sono folli con la loro arte» [38]. I LXX e gli altri traduttori greci sembrano seguire tale interpretazione, come pure la Vulg.: *stultus factus est omnis homo a scientia.*

Nei passi citati il diventare stolto è chiaramente un giudizio di Dio sugli uomini, che li tocca nella loro saggezza

[30] E. v. DOBSCHÜTZ, *Religionsgeschichtliche Parallelen zum N.T.*: ZNW 21 (1922) 70 s., contrappone *Bar.* 70 al passo paolino di *1 Cor.* 1,26-29.

[31] Μωρεύω nei LXX è un *hapax legomenon*, e quindi è facile che sia stato espunto in adeguamento al passo neotestamentario.

[32] → ἔργον, III col. 846.

[33] Cfr. LIDDELL-SCOTT, *s.v.*

[34] Cfr. la descrizione della fuga e dello smarrimento dei discepoli, sotto l'influsso di Satana, al momento della cattura di Gesù, e G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (1922) 45, con ulteriori indicazioni.

[35] R. KITTEL, in KAUTZSCH, *ad l.* ROTHSTEIN, in KAUTZSCH così traduce il passo parallelo di *1 Par.* 21,8: «Ho agito molto stoltamente». Più che in *2 Sam.*, proprio nei Paralipomeni, in cui è Satana, e non Dio, a provocare David, la frase può essere intesa in senso demonologico.

[36] FIELD, *ad l.* secondo la versione siro-esaplare.

[37] ROTHSTEIN, in KAUTZSCH, e anche F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jer.* (1894) *ad l.*: «Allora ogni uomo ammutolisce nella stoltezza».

[38] Lutero.

presuntuosa e arrogante. Allo stesso modo dev'essere intesa l'espressione dei LXX in *Iob* 16,7: Dio ha reso stolto Giobbe. Ma qui μωρόν sta accanto a σεσηπότα, 'abbandonato alla putrefazione', sicché potrebbe essere inteso anch'esso in senso puramente fisico, quasi traduzione del masoretico *šmm*, che nella forma hif'il vale 'consegnare alla caducità'. Il nostro verbo ritorna ancora una volta in *Iob* 38,36 (Simmaco), per *śekwî*, un vocabolo di incerto significato: ἢ τίς ἔδωκε μεμωραμένῳ ἔννοιαν; in *Iob* 24,12 Simmaco ha il sostantivo: ὁ θεὸς δὲ οὐκ ἐμπνέει μωρίαν[39]. Il testo è difficile e già gli antichi traduttori l'hanno inteso variamente. Ancora una volta la versione di Simmaco può essere intesa in senso puramente fisico: Dio non infonde spossatezza. Diversamente, bisognerebbe pensare a una colpevole confusione mentale alla quale è precluso un ritorno a Dio. Avremmo allora il medesimo giudizio che ha guidato anche il Cronista, quando afferma che David, facendo il censimento, ha voluto porre Satana al posto di Dio. Infine, μωρός esprime il giudizio di Daniele sulla incapacità degli Israeliti a giudicare rettamente nel caso di Susanna (*Sus.*48, LXX e Teodoz.); in tale giudizio è anche implicita una condanna religiosa: gli Israeliti non hanno il dono di giudicare rettamente; questa capacità è un dono di Dio al suo popolo.

Altrove μωρός e i termini apparentati ricorrono solo nell'Ecclesiastico, il verbo soltanto in 23,14 (senza corrispondente ebraico), il sostantivo in 20,31 e 41,15 (→ col. 732). Frequente è l'aggettivo. I passi conservati nell'ebraico, ad eccezione di 8,17, sono corrotti. Qui, come nella maggior parte dei casi, μωρός è usato in senso puramente esteriore e mentale: «non fare alcun progetto con uno sciocco», conforme a una regola di prudenza positiva e terrena. E come prudente regola di vita la sapienza del Siracide svolge l'ammonizione a guardarsi dagli stolti. Il concetto di stolto è sovente espresso col nostro vocabolo: 18,18; 19,11. 12; 20,13. 16. 20; 21,14 ss.; 22,9 ss.; 27,13; 33 [36], 5.6[40]. In ogni caso, qui μωρός indica l'uomo secondo la sua natura; egli è e rimane uno stolto; questo è il suo destino irrevocabile. Egli è escluso dalla comunità dei saggi; in questa un tale uomo rimane un essere asociale, da sorvegliare e rimuovere. Spesso il concetto di stolto viene riferito all'ambito genericamente morale e puramente sociale; talvolta tuttavia, anche nel testo greco dell'Ecclesiastico, è messo in rapporto con l'ambito religioso. Così in 16,23 (cfr. v.22) il concetto di stoltezza è riferito alla negazione pratica di Dio come giudice e vindice del bene e del male. In 22,12 il testo greco coi paralleli μωρός (stolto) e ἀσεβής (empio) traduce probabilmente un termine solo.

Sebbene il concetto abbia subito un vasto processo di secolarizzazione, anche qui si deve fare particolare attenzione al suo fondamento religioso, specialmente perché, dopo che fu inserito nella Sacra Scrittura, l'uso che se ne fece nell'ambito religioso (ecclesiastico) portò a valorizzarne sempre più il fondamento religioso in rispondenza a una

[39] Il testo masoretico ha *tiplâ*, dalla radice *tpl*, a cui forse si può pensare, come equivalente aramaico, in *Mt.*5,13. Cfr. anche *Iob* 6,6: *tāfēl*, tradotto da Simmaco con ἀνάρτυτον, e → n. 101.

[40] → CASPARI, 684. Al v. 6: μωρός solo nel cod. S²; codd. A B S: μῶκος.

spiegazione, interpretazione e applicazione anch'esse di carattere religioso.

C. μωρός κτλ. IN FILONE

C'è, dunque, già nell'A.T. un particolare significato religioso di 'stoltezza', che pertanto è del tutto familiare al giudaismo, e precisamente al giudaismo ellenistico. Esso si riscontra anche in Filone.

Questi usa il concetto in senso critico, nei confronti di ogni sapienza terrena. L'uomo è e rimane immerso nella stoltezza. Da sé, anche basandosi sulla ragione, non può mai uscirne. Si sente una specie di eco del pessimismo ellenistico[41] in *cher.*116: ὁ δὲ νοῦς ἐμόν ἐστιν διαίτημα; ὁ ψευδῶν εἰκαστικός, ὁ πλάνης, ὁ οἰητικός, ὁ παρανοῶν, ὁ μωραίνων, ὁ εὑρισκόμενος ἄνους ἐν ἐκστάσει καὶ μελαγχολίᾳ καὶ μακρῷ γήρᾳ, «e l'intelletto è la mia dimora? Questo fabbricatore di menzogne, ingannatore, presuntuoso, dissennato, stolto, che si rivela il contrario di se stesso nel delirio, nell'umor nero, nella vecchiaia lunga». In un altro passo è da notare l'accostamento di presunzione e stoltezza, già presente nell'A.T. (*leg.all.* 2,70): ἕως οὖν γυμνοί εἰσιν, ὁ μὲν νοῦς τοῦ νοεῖν, ἡ δὲ αἴσθησις τοῦ αἰσθάνεσθαι, οὐδὲν ἔχουσιν αἰσχρόν· ἐπειδὰν δὲ ἄρξωνται καταλαμβάνειν, ἐν αἰσχύνῃ καὶ ὕβρει γίνονται, εὑρεθήσονται γὰρ εὐηθείᾳ καὶ μωρίᾳ πολλάκις χρώμενοι, μᾶλλον ἢ ὑγιαινούσῃ ἐπιστήμῃ, «finché dunque queste facoltà sono spoglie, l'intelletto dell'atto di pensare, la sensibilità dell'atto di sentire, non hanno nulla di vergognoso; ma quando cominciano a percepire, si trovano nella vergogna e nell'oltracotanza, perché più spesso risulterà che fanno uso di dabbenaggine e di stoltezza che di sana scienza». In riferimento a *Deut.* 32,6 Filone (*sobr.* 11), mettendosi nella prospettiva di Dio, afferma che la stoltezza appartiene alla natura dell'uomo. Qui peraltro il concetto s'accosta al νήπιος di Paolo, cioè è usato come motivo scusante. Dio considera fanciulli gli uomini, per il loro comportamento infantilmente insipiente nei confronti della verità (τὸ ... πρὸς ἀλήθειαν βρεφῶδες); vedi anche Paolo, in *1 Cor.*3,1 ss. (cfr. anche *Hebr.*5,11). Tale interpretazione di *Deut.*32,6 nel senso di una visione pessimistica dell'uomo aveva anche un significato apologetico per il giudaismo. Certo, già l'antisemitismo dei pagani traeva dall'A.T. le sue armi. Così ha fatto anche la polemica cristiana, e Giustino (*dial.*123,4) si richiama direttamente al passo del Deuteronomio, che così inteso riacquista il suo senso storico: il popolo dell'A.T., quale ritenevano di essere i Giudei, è caduto nella stoltezza, cioè nella irreligiosità. In altro modo, nell'opera filoniana *Deus imm.*164, la stoltezza viene inserita in una dottrina sull'uomo. Qui stupidità e sagacia, in quanto estremi riprovevoli del comportamento umano, vengono contrapposti al retto equilibrio dell'assennatezza (μέση δὲ πανουργίας τε αὖ καὶ μωρίας φρόνησις). Anche questo giudizio è del tutto nello spirito dell'antropologia ellenistica. Filone si sente saggio in quanto filosofo giudeo. Da tale prospettiva, nella dotta discussione di *cher.*75, si rivolge allo stolto, cui manca chiaramente una profonda comprensione del mondo e della vita con i loro paradossi: λέληθέ σε, ὦ μωρέ, ὅτι πᾶς ὁ δοκῶν ἐν γενέσει διώκειν, διώκεται, «non t'avvedi, o stolto, che ogni essere creato che crede di inseguire è inseguito» (si riferisce a *Ex.*15,9, canto di Mo-

[41] Cfr. già Eur. *Tro.*612 s.: ὁρῶ τὰ τῶν θεῶν, ὡς τὰ μὲν πυργοῦσ' ἄνω τὸ μηδὲν ὄντα, τὰ δὲ δοκοῦντ' ἀπώλεσαν.

sè, alle parole di vanto del nemico così presto smentito).

D. IL CONCETTO DI STOLTEZZA NEL N.T.

Mentre nell'A.T. i sinonimi, particolarmente → ἄφρων e simili, superano di gran lunga μωρός per numero e importanza di passi, nel N.T. il concetto di 'stoltezza' viene espresso con μωρός, che ha acquisito un significato teologico. Al contrario, ἄφρων, nonostante un uso analogo, perde decisamente d'importanza.

1. *Il sale che diventa insipido:* Mt.*5,13*; Lc.*14,34*

*Mt.*5,13: ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; *Lc.*14,34: ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀρτυθήσεται; *Mc.*9,50 riporta il detto in altro contesto e con altre parole: ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; [42]

La metafora trasmessa in questa triplice maniera urta contro il fatto che il sale non può perdere le sue qualità chimiche. Per comprenderla, si può pensare che qui non ci si riferisca al sale chimicamente puro, ma a quello naturale, impuro, nel quale possono formarsi in certe circostanze dei residui privi di ogni salsedine [43]. Recentemente si è richiamata l'attenzione sull'uso del sale da parte dei fornai arabi, che lo impiegano come combustibile, ricoprendone il pavimento del forno. Nella combustione le lastre di sale vanno soggette a un processo di cristallizzazione e quindi anche a una alterazione chimica, così che dopo molti anni devono essere gettate via perché inservibili. Tale processo farebbe da presupposto alla metafora neotestamentaria [44]. In definitiva la lezione μαρανθῇ in *Lc.*14,34, che per *Mt.*5,13 è stata proposta come congettura [45], dev'essere intesa come *lectio facilior*. μαραίνω al passivo significa spegnersi gradualmente, dileguarsi lentamente, e certo avrebbe potuto facilitare il riferimento del passo al sale impuro, la cui salsedine «svanisce a poco a poco».

Non ci resta che pensare che Gesù si sia servito di questa immagine intenzionalmente. Ma, nel far ciò, egli non ha dimenticato che il sale non diventa insipido [46], come qualcuno ha voluto intendere il passo; anzi, il *tertium comparationis*, il senso della parabola, sta proprio in ciò. Egli ha dunque voluto dire: come il sale non diventa insipido, così non si verifica questo e quello. Ci tro-

---

[42] Il testo di *Mc.*, con αὐτό, mostra che la frase intende affermare l'indistruttibilità del sale. Se il sale perdesse la sua salsedine, nulla la potrebbe sostituire. Non c'è dunque alcun mezzo per sostituire il sale. Il medesimo testo si presenta anche nel passo della tradizione rabbinica citata sotto → ἅλας I, col. 616 s. Questo passo è stato così tradotto in greco da SCHLATTER: τὸ ἅλας, ἐὰν σαπρὸν γίνηται, ἐν τίνι ἁλίζουσι αὐτό;

[43] RE³ XVII 405, *s.v.* 'Salz'; ZAHN, *Mt., ad l.* 205,55 → ἅλας I, coll. 613 ss.

[44] L. KÖHLER, *Salz, das dumm wird*: ZDPV 59 (1936) 133 s.

[45] S.A. NABER, *Mnemosyne* (1881) 275; cfr. KLOSTERMANN, *Mt., ad l.*

[46] La contraffazione ironica della parola di Gesù fatta dai rabbini (→ ἅλας I, coll. 616 s.) mostra solo come fosse impossibile per dei Giudei intendere il suo messaggio come messaggio di grazia. Anche gli evangelisti hanno trasformato il messaggio di grazia in esortazione e ammonimento (→ col. 742).

viamo dinanzi a una metafora simile a quella del cammello e della cruna di un ago. Gesù con tale immagine vuole indicare qualcosa di impossibile. In *Mc.*10, 25 e par. si tratta dell'impossibilità per un ricco di entrare nel regno di Dio. Qui si tratta di qualcosa di diverso. Impossibile è che ciò che Gesù apportava, ciò che dava ai suoi discepoli, ciò a cui li voleva condurre, diventasse insipido e svanisse. Il Vangelo è imperituro e indistruttibile come il sale (*Mc.*13,31). Gesù esprime tale fatto nello stile delle similitudini (*meshalim*) popolari proprio con una metafora che, quanto al contenuto, si mantiene uguale in tutti e tre i sinottici[47]. Si potrebbe vedere in tale metafora una specie di parabola del regno di Dio, un certo parallelismo con le parabole del grano di senapa e del lievito. Come in queste ultime la grandezza e la potenza del regno di Dio sono presentate come effetto della sua forza prodigiosa, così qui lo è la sua indistruttibilità. La saldezza del dono di Dio in Cristo non dipende dagli uomini; per sua volontà esso è la salvezza del mondo, e pertanto è impossibile che fallisca. L'interpretazione umana di *Mt.*: «voi siete il sale della terra», e l'applicazione pratica del *logion* in *Mc.*: «abbiate sale in voi», come anche il monito di *Lc.*: «chi ha orecchie per intendere, intenda», han tolto alla parola la sua assolutezza; se espressa come un'esigenza, un'esortazione rivolta ad uomini, o anche a cristiani, la sua realizzazione è condizionata dai limiti del peccato umano. Così anche il *logion* del sale non dev'essere inteso in senso proprio; dicendo «se diventa insipido» (μωρανθῇ) non si pensa all'impossibilità fisica di una mutazione della sostanza chimica del sale, quanto piuttosto alla possibilità psichica di un cambiamento nell'atteggiamento di fede dei discepoli. L'ammonimento tocca il discepolo nel suo essere terreno. Egli, divenuto per l'efficace parola di Cristo, apostolo, pescatore di uomini, pastore, roccia, quando vacilla nella fede e cade perde ogni valore (*Lc.*14, 34)[48]. Così la parola di grazia del Signore[49] diventa parola di giudizio. Questa è stata la concezione degli evange-

[47] Cfr. BULTMANN, *Trad.*², per il quale l'immagine popolare appartiene ai *meshalim* profani, che solo «dalla tradizione vengono trasformati in parola di Gesù» (107, cfr. 102). L'interpretazione data da *Mt.* nell'introduzione al *logion* non viene, secondo Bultmann, da Gesù, ma dalla comunità (95 s.). Tuttavia a favore dell'autenticità della metafora c'è il suo radicale carattere salvifico, forse già messo in ridicolo dai rabbini, e il fatto che neppure la tradizione cristiana l'ha accettato senza qualche riserva (→ n. 46).

[48] Cfr. H. GROTIUS, *Annotationes in N.T.* I² (1755) *ad l.*: *Quo quaeque res bona sit, est melior, eo eadem mala est peior. Sal, dum salis naturam retinet, optimum est: idem si naturam suam exuat, peius gleba et fimo. Ita Christianismi professione nihil excellentius, si vita respondeat: nihil peius, nihil nocentius, si nomini vis absit, quod accidere necesse est aliud agentibus.*

[49] Cfr. CRAMER, *Cat.* a *Mc.*9,50: καὶ τάχα τοσοῦτον ἔχει τις ἁλῶν, ὅσον κεχώρηκε τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων. Per il carattere di grazia del dono salvifico l'esegeta rimanda a *Col.*4,6: ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι ἅλατι ἠρτυ-

listi, che ha mantenuto il suo valore anche nella esegesi della Chiesa antica.

Così nelle *Catene* secondo Cirillo di Alessandria, si dice: ἔστωσαν ἐν ὑμῖν οἱ ἅλες, τουτέστιν οἱ θεῖοι καὶ σωτήριοι λόγοι, ὧν ἐὰν καταφρονήσωμεν, ἐσόμεθα μωροὶ καὶ ἀσύνετοι καὶ ἄχρειοι παντελῶς, «sia in voi il sale, cioè le parole divine e salvatrici; ché, se le trascureremo, saremo completamente stolti, insensati e inutili» [50]. E in un altro passo: ἔδειξε μωρανθεῖσαν πᾶσαν τὴν ἀνθρωπότητα καὶ κατασαπεῖσαν ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων, «volle dire che tutta l'umanità sarebbe divenuta insipida e guasta per effetto dei peccati» [51]. Cfr. anche l'interpretazione del commento coptognostico a *Lc.*14,34, conservato nella *Pistis Sophia* [52]: «Beate sono tutte le anime che vengono generate dai misteri dell'ineffabile; ma se peccano una sola volta, a partire da quel momento non sono più atte a tornare nel corpo per qualsiasi scopo, anzi vengono gettate nelle tenebre esteriori e in tale luogo sono consumate».

I commenti protestanti sottolineano in genere l'esortazione etico-religiosa che in quella espressione è rivolta ai discepoli. Che la mancanza («di sale») si riferisca alla superbia [53] oppure al difetto di prontezza nel soffrire e nel servire, di amore e di rinuncia [54], oppure a un incompleto rinnegamento di sé [55], è sostanzialmente indifferente. Gli evangelisti, almeno *Mt.* (non Gesù), dicendo μωρανθῆναι pensano meno al sale che ai discepoli; il verbo non è inteso in senso fisiologico ma psicologico, secondo il concetto biblico di stoltezza, come rifiuto di Dio, come un mettersi al di fuori [56] dello stato di grazia che annulla ogni valore del cristiano.

Ma di fronte a tale esortazione ed ammonimento della primitiva comunità cristiana, sta la parola salvifica di Gesù sul carattere imperituro della salvezza. Come il sale, così è la parola di Dio. L'uomo non può darle forza, ma neppure limitarne l'efficacia.

2. *'Stolto' come insulto:*
Mt.*5,22; 23,17*

Anche riguardo a *Mt.*5,22 [57] ci troviamo dinanzi a un ben noto problema di intelligenza filologica e teologica del testo. Che cosa bisogna propriamente intendere con μωρέ? E come si inserisce la condanna di tale ingiuria nel contesto del brano e del messaggio di Gesù? Sono queste le due domande che qui bisogna porre.

μένος. Cfr. Ign., *Eph.*17,2 → n. 123.

[50] Cramer, *Cat.* a *Lc.*14,34.

[51] *Ibid.* a *Mt.*5,13.

[52] Cfr. C. Schmidt, *Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk des 3. Jhdts aus dem Koptischen übers.* (1925) cap. 120.

[53] Così Bengel, a *Mc.*9,50.

[54] Così Hauck, a *Mc.*9,50.

[55] Zahn, *Mk.* a 9,50.

[56] ἐκβάλλειν s'incontra anche come termine tecnico giudiziario: *Mt.*8,12; 22,13; 25,30; *Lc.*13,28; *Io.*12,31 → βάλλειν II, col. 36. Per καταπατεῖν cfr. *Lc.*8,5 e Cirillo secondo Cramer, *Cat.* a *Mt.*5,13: ἐὰν γὰρ φοβηθῆτε ὀνειδισμοὺς καὶ διωγμοὺς καταφρονηθήσεσθε, ὅπερ ἐστὶν καταπατηθῆναι. Anche qui dall'immagine si è ricondotti direttamente al concetto. Il venir gettato a terra è anche nell'A.T. immagine di disprezzo. Cfr. καταπατεῖν specialmente in *Ps.* (7,6, ecc.) e nei profeti (ad es. *Am.*5,12, ecc.).

[57] Su *Mt.* 5,22 cfr. K. Köhler: ZNW 19 (1920) 91 ss.; F. Schulthess, *Zur Sprache der Evangelien*: ZNW 21 (1922) 241; A. Fridrichsen, *Exegetisches z. N.T.* I, Symb. Osl. 13 (1934) 38-40.

Il termine nel nostro passo può essere inteso in quattro modi.

a) Come trascrizione di un vocabolo ebraico-aramaico dalla radice *mrr* (*môrâ*), *mrh* oppure *mr'*, 'essere amaro, caparbio'[58]. Qui bisognerebbe soprattutto riferirsi al T.M. di *Ps.*78,8[59]: *dôr sôrēr ûmôreh*, «generazione ribelle e caparbia» (LXX: γενεὰ σκολιὰ καὶ παραπικραίνουσα; Simmaco: γενεὰ ἀπειθὴς καὶ προσερίζουσα). Il *4 Esdr.*7,22 mette insieme i due concetti di caparbietà e stoltezza: «Ma essi (vivendo) nella ribellione e nella disobbedienza concepirono pensieri di stoltezza»[60] (Vulg.: *cogitamen vanitatis*, pensieri stolti, peccaminosi, di rivolta). La tradizione rabbinica della Mishna (*Sanh.*7,4a; 8,1-5) presenta delle prescrizioni conformi a *Deut.*21,18 e riguardanti il figlio indisciplinato e caparbio[61]: *bēn sôrēr ûmôreh* (υἱὸς ἀπειθὴς καὶ ἐρεθιστής, secondo i LXX). Il comportamento di un tale figlio è giudicato degno di morte, ed egli è condannato alla lapidazione. Dichiarare una persona stolta in questo senso equivarrebbe, quindi, a negarle la comunione con Dio e con gli uomini e ad accusarla di una colpa degna di morte. Sarebbe del tutto comprensibile se un tal modo d'agire venisse minacciato di pena più grave. Ma in ciò sarebbe difficilmente ravvisabile un superamento o approfondimento neotestamentario del divieto veterotestamentario di uccidere. Posto pure che l'espressione fosse pensabile anche in bocca a Gesù, non vi suonerebbe affatto come affermazione della sua autorità, cioè non avrebbe il valore delle antitesi («ma io vi dico!») del discorso del monte.

b) Come riproduzione dell'imprestito greco *môrôs*, accettato dai rabbini e che Gesù avrebbe usato nella stessa forma, parlando aramaico. Anche in tal caso bisognerebbe sempre fare attenzione alle radici e ai vocaboli simili ebraici o aramaici. Così, ad es., in *Pesikt.*118b/119 a *Num.*20,10 *hammôrîm* è stato inteso come μωροί, pazzi. In tal modo il concetto fu accostato alle radici *nbl* e *rš'* e inteso nel senso di 'empio'[62].

c) Come vocabolo greco, senza rapporto con l'imprestito rabbinico. Come corrispondente aramaico bisognerebbe pensare soprattutto *šôṭeh*, che significa pazzo o idiota. Questo vocabolo s'incontra ad es. in *Ed.*5,6: «Per me sarebbe meglio esser chiamato stolto per tutta la vita, piuttosto che comportarmi da empio una sola ora davanti a lui»[63]. In questo passo non si tratta dell'offesa contro un altro, che naturalmente è degna di castigo solo quando viene pronunciata senza motivo[64], ma dell'esperienza dell'uomo religioso che sa di essere esposto lui a tale insulto da parte dell'empio per tutta la vita. Il disprezzo dell'uomo pio come d'uno stolto è tipico dell'empio; chi dunque rivolge tale offesa al prossimo, si mette con gli empi e incorre nella morte. Una tale spiegazione di *Mt.*5,22 corrisponderebbe bene ad altre asserzioni della tradizione sinottica e paolina. *Mt.*18,10 mette in guardia dal disprezzo dei 'piccoli', termine, questo,

[58] Cfr. ZAHN, *Mt.*, *ad l.*; secondo lui non c'è differenza sostanziale tra le due ingiurie, e *racha* non ha il senso tecnico di 'ateo'.

[59] Cfr. B. WEISS, 10 (1910) *ad l.*

[60] B. VIOLET, *Die Apk. d. Esr. und d. Bar. in deutscher Gestalt* (1924) 71.

[61] Cfr. S. KRAUSS, *Giessener Mischna* IV 4, *Sanh.* (1933) 216 s., 240 s.

[62] STRACK-BILLERBECK a *Mt.*5,22, 279 s.

[63] *mûṭāb lî liqqārôt šôṭeh kol-jāmaj welō' lē'āśôt šā'â 'aḥat rāšā' lifnê hammāqōm.* SCHLATTER, *Mt.*, cita il passo a 5,22 e così lo traduce in greco: κρεῖττόν μοι κληθῆναι μωρὸς πάσας τὰς ἡμέρας μου καὶ μὴ γενέσθαι ὥραν μίαν ἀσεβὴς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

[64] Oltre ai codd. B S sono pochi i manoscritti in cui εἰκῇ è entrato come nota chiarificatrice.

che non sembra riferito soltanto ai fanciulli, ma ai semplici di cui parla *Mt.*11, 25 e che Gesù indica come i destinatari della rivelazione. Chi è d'inciampo e di scandalo a questi piccoli, si attira tutta la durezza del giudizio di Cristo (*Mt.*18, 6-7). In Paolo però il titolo di stolto è espressione tipica del disprezzo di cui i Greci[65] (ed anche gli Ebrei)[66] coprono colui che crede in Cristo.

d) Come traduzione del precedente ῥακά. ῥακά va verosimilmente ricondotto a *rêq*, che significa testa vuota e in greco andrebbe reso piuttosto con κενός (cfr. *Iac.*2,20: ἄνθρωπε κενέ, oppure *Iud.*11,3: ἄνδρες κενοί (cod. B; cod. A: λιτοί), *'ănāšîm rêqîm*, poveri diavoli). Anche l'ἀνόητος, dissennato, in *Lc.* 24,25; *Gal.*3,1.3 e infine il μωροί di *Mt.* 23,17 potrebbero essere una traduzione adeguata di tale ingiuria che evidentemente era frequente[67].

La rilevanza concreta di questa ipotesi riguarda la tradizione del testo, in quanto, se l'ipotesi viene accettata, i tre enunciati neotestamentari sul divieto di uccidere si riducono a due, e in tal modo viene meno la difficoltà fondamentale del passo, cioè l'elencazione casistica.

Siamo così alla seconda questione, quella del senso reale del passo nel contesto della predicazione di Gesù. Sono pochi gli interpreti moderni che cercano di intendere la triplice minaccia del testo tràdito quale pensiero di Gesù.

La parola sulla collera è abitualmente riferita ai sentimenti. «Testa vuota» è una qualifica di 'frivolo' ed è oltraggiosa; 'pazzo' invece «equivale a negare che quel tale sappia pensare e agire rettamente; gli nega quindi fiducia e lo esclude dal rapporto di comunione»[68]. Quando l'enumerazione casistica viene interpretata come imitazione provocatoria e sprezzante della casistica degli avversari, il passo non è inteso come espressione del pensiero proprio di Gesù[69]. Paralleli al riguardo si trovano effettivamente nella tradizione giudaica. Così si dice in *Qid. b.* 28 a, Bar.: «chi chiama schiavo il suo prossimo, sia messo al bando; chi lo chiama bastardo, riceva le quaranta battiture; chi lo chiama empio ne vada della sua vita»[70]. In un dialogo tra due amorei babilonesi (*B.M. b.* 58b) vengono citati di seguito, senza differenza di grado, persone che non tornano mai più dalla geenna; uno è «colui che rivolge al suo prossimo parole offensive»[71].

In ogni caso è difficile attribuire a Gesù tale casistica giudaica. Pertanto tale serie di detti casistici nel discorso della montagna spesso si attribuisce alla primitiva comunità giudeo-cristiana di Palestina, per la quale segnerebbe un ritorno alla casistica giudaica. Per far questo si può partire filologicamente dall'equiparazione di ῥακά e μωρέ[72]. In effetti è difficile distinguere le due in-

[65] Materiale al riguardo si trova negli apologeti. Cfr. ad es. Tat., *or. Graec.* 21,1: οὐ γὰρ μωραίνομεν, ἄνδρες Ἕλληνες, οὐδὲ λήρους ἀπαγγέλλομεν, θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι καταγγέλλοντες.

[66] In Iust., *dial.* 48,1, l'ebreo dice: θεὸν ὄντα... τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον γενόμενον... οὐ μόνον παράδοξον δοκεῖ μοι εἶναι ἀλλὰ καὶ μωρόν. Cfr. anche 67,2, dove l'ebreo chiama i cristiani stolti alla pari dei pagani.

[67] Esempi in WETTSTEIN, *ad l.* Cfr. anche GROTIUS (→ n. 48) *ad l.*

[68] Così interpreta SCHLATTER, *Mt.*, *ad l.*

[69] Così ZAHN, *Mt.*, *ad l.*

[70] La corrispondente traduzione tedesca è di L. GOLDSCHMIDT VI (1932) 597. Cfr. già WETTSTEIN, *ad l.*

[71] *Ibid.* VII 635; cfr. STRACK-BILLERBECK I 281.

[72] Così KÖHLER, (→ n. 57) 92.

giurie tra di loro e dalla collera[73]. Pertanto si pensa che i due insulti siano un'aggiunta esplicativa di ciò che è detto sulla collera e si arriva quindi ad un enunciato che ben possiamo attenderci da Gesù, stigmatizzante «tutte queste cose, la collera e le ingiurie, come egualmente riprovevoli e condannabili»[74].

L'intimo rapporto tra collera e ingiuria è stato ben presto stabilito in una parola d'autore incerto: τὴν κακολογίαν ἡ ὀργὴ φαίνεται ἀπογεννῶσα ὥστε ἡ μήτηρ οὐκ ἀστεῖα, «l'ira sembra aver generato l'ingiuria, come la madre genera figli sgraziati»[75], e questa constatazione trova conferma non solo nel mondo ellenistico, ma anche nel giudaismo e nel cristianesimo primitivo, per il fatto che peccati di lingua e collera vengono ripetutamente accostati (cfr. soprattutto *Iac.* 1,19: ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ... βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν, e 3,5 ss.). Ciò ha constatato anche l'esegesi di *Mt.* 5,22 fatta dalla Chiesa antica[76]: αἱ πλείους τῶν τιμωριῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἀπὸ ῥημάτων ἔχουσι τὴν ἀρχήν. καὶ γὰρ βλασφημία ῥημάτων, καὶ ἄρνησις διὰ ῥημάτων καὶ λοιδορίαι καὶ ὕβρεις καὶ ἅπαξ ἁπλῶς πάντα τὰ διὰ τῆς γλώσσης κακά, «la maggior parte delle vendette e dei peccati traggono principio da parole, come la maldicenza, il diniego, gli insulti, gli oltraggi, insomma tutti i mali che sono causati dalla lingua». Anche da qui si vede che non è il caso di ipotizzare nelle tre fasi un crescendo. Le ingiurie non sono qualcosa di più della collera, ma la sua espressione più naturale e frequente. Neppure tra le diverse ingiurie riportate, specialmente tra ῥακά e μωρέ, è possibile stabilire una differenza di grado. Rientrano tutte nell'ambito dei peccati di lingua e quindi cadono tutte egualmente sotto il giudizio. Le tre fasi non vogliono stabilire nemmeno delle istanze diverse: κρίσις è il concetto più generale e dominante al quale si ricollegano – nelle successive proposizioni parallele –[77] il supremo giudizio umano e l'ultimo giudizio di Dio, cosicché nella triplice diversa espressione il concetto di 'giudizio' vien colto in tutto il suo contenuto ed estensione e sottolineato con la massima energia. Vengono a mancare così i veri argomenti contro l'autenticità della parola di *Mt.* 5,22. Si tratta di un'asserzione posta massimamente in rilievo dalla triplice e diversa ripetizione.

Anche il giudaismo distingue tra un'ingiustizia che lede i beni del prossimo e un'offesa espressa a parole[78], e considera quest'ultima come più grave

[73] Tuttavia → col. 748 secondo SCHLATTER (→ n. 68).

[74] FRIDRICHSEN (→ n. 57).

[75] Citato da WETTSTEIN sulla base di una tradizione pseudo-aristotelica non identificabile.

[76] CRAMER, *Cat.*, *ad l.*

[77] L'espressione si trova già in FRIDRICHSEN, *l.c.*

[78] MOORE II 147 ss. (riferimento a *S. Lev.* 25,17 [WEISS 107d]; STRACK-BILLERBECK I 281.

dell'altra[79]. Se poi qualche volta l'umiliare uno in pubblico e lo spargere il sangue vengono posti sullo stesso piano, lo si fa con una motivazione puramente esteriore e formalistica: perché, si dice, come l'offesa impallidisce per la vergogna, così nell'ucciso al rosso del sangue fa seguito il pallore della morte[80]. Questo non è un appronfondimento etico, ma una capziosa interpretazione del quinto comandamento. Gesù si rifiuta di dirimere il contrasto tra le diverse rivendicazioni, e vede la collera e l'ingiuria come sentimenti che distruggono la comunione. Dove non c'è né ci può essere comunione, egli usa l'apostrofe di «stolti e ciechi» (*Mt.* 23, 17)[81], e così spiega il titolo onorifico di rabbini a significare il contrario di quel che vorrebbe dire[82]. Con ciò Gesù non ha di mira soltanto la μωρολογία, la capziosità con cui si cerca di fondare la distinzione tra il giuramento sul tempio e quello sull'oro del tempio[83], ma considera soprattutto la natura del giudaismo dei farisei e degli scribi. Pertanto la sua parola non è un'esortazione morale intesa a bandire dal mondo la collera e l'ingiuria; essa è invece rivolta a fondare una comunione basata sull'autorità della sua persona. Coloro che lo seguono stanno in una incondizionata e indistruttibile comunione reciproca (cfr. anche *1 Cor.*6,6 s.).

3. *'Stolto' nelle parabole Mt.7,26; 25,1 ss.*

Nelle parabole dei costruttori (*Mt.*7, 24-27) e delle dieci vergini (*Mt.*25,1-13) i concetti di 'prudente' e di 'stolto' sono contrapposti in base al buon senso. La prima parabola si trova anche in *Lc.*6,47-49, ma senza la valutazione dei due atteggiamenti. Le due parabole sono tratte dalla vita[84] e sono quindi senz'altro comprensibili: l'agire dell'uomo religioso risponde in fondo alle esigenze della prudenza, quello dell'empio in definitiva risulta stolto. Le parabole presuppongono che la distinzione tra prudente e stolto non si possa fare a priori, ma si attui nella prova. Pertanto entrambe hanno in vista il giudizio finale.

Le valutazioni di 'prudente' e di 'stolto' si trovano, o si potrebbero far entrare, anche nelle altre parabole neotestamentarie, come sembra essere acca-

[79] *B.M.b.* 58 b.

[80] *Ibid.* Questi passi probabilmente presuppongono già il N.T. La singolare giustificazione di un principio morale apparentemente alto toglie valore a quest'ultimo. Forse anche qui c'è un'irrisione della parola di Gesù.

[81] Il medesimo appellativo in 23,19 è solo una variante secondaria del testo.

[82] SCHLATTER, *Mt., ad l.*

[83] H. OLSHAUSEN (1830) *ad l.*

[84] Ciò vale anche se nella parabola delle dieci vergini non sono chiaramente precisabili gli usi in qualche modo presupposti circa le nozze. Cfr. E. HOMMEL, *Ein uralter Hochzeitsbrauch im N.T. (zugleich ein Beitrag zur Lehre von den hl. Zahlen)*: ZNW 23 (1924) 305-310.

duto in *Mt.*, rispetto a *Lc.*, nella parabola dei costruttori. Si potrebbe rimandare alla parabola del ricco stolto[85] (*Lc.*12,13-21), del fattore 'prudente' (ingiusto, *Lc.*16,1-13) o degli invitati 'stolti' (*Lc.*14,15-24)[86] che non si tengono pronti ad accogliere l'invito.

Una parabola simile a quest'ultima è nota anche alla tradizione giudaica e si trova nel trattato *Shab.b.*153a[87]. La situazione è la medesima che in *Lc.* Agli ospiti stolti, che se ne vanno per i loro affari, sono contrapposti i prudenti che attendono alla porta del palazzo. Questa parabola si riferisce a *Is.*65,13.14[88] e quindi ha un senso escatologico. Lo stesso vale della parabola, riferita poco prima (*ibid.* 152b), degli abiti sontuosi prestati da un re[89], che i prudenti conservano, a differenza degli stolti, che lo usano per il lavoro. Tale parabola dev'essere intesa nel senso dell'immagine di *1 Sam.*25,29, nella quale ben presto il giudaismo rinobbe proclamata la speranza della risurrezione[90].

Come tutte queste parabole, così anche quella delle dieci vergini vuol richiamare l'attenzione sul giudizio imminente. Essa inculca soprattutto la vigilanza. Il giorno e l'ora della venuta del Signore sono sconosciuti. Se le vergini stolte non sono pronte, è colpa loro; ma è una colpa di leggerezza, non di cattiveria[91], perché amano il Signore e sono state pronte ad andargli incontro. Ma nella loro stoltezza si tengono sicure di partecipare alla festa, non si preparano affatto, e così la loro speranza non influisce sulla condotta[92]. Così la parabola è tipo del giudizio, che non è compiuto dal Signore, ma si compie negli uomini stessi, nel loro comportamento.

Nella storia della religiosità cristiana incentrata sulla escatologia, la parabola ha avuto un ruolo ben preciso. Relativamente presto si trova un riferimento alle vergini prudenti in iscrizioni di sarcofagi di vergini consacrate a Dio[93]. In raffigurazioni catacombali i due gruppi sono talvolta contrapposti[94]. Le stolte

[85] Qui c'è ἄφρων. μωρός e specialmente la contrapposizione μωρός/φρόνιμος, è caratteristica di *Mt.*; altrove nel N.T. solo in *1 Cor.*4, 10; Cfr. KLOSTERMANN, *Mt.* (1927); *excursus* a p. 9. Cfr. anche *Lc.*16,19-21, donde risulta che prudenza e stoltezza non dipendono dal volere e dal comportamento di ognuno, ma sono un dono e una sorte concessi da Dio.

[86] Cfr. *Mt.*22,1-10, dove si può parlare solo di un rifiuto maligno.

[87] GOLDSCHMIDT (→ n. 70) I 927 s.

[88] Cfr. GUTHE in KAUTZSCH, *ad l.*

[89] GOLDSCHMIDT I 925 s.

[90] → ζάω, coll. 1420 s.

[91] OLSHAUSEN, *ad l.* In *ep. Apost. aeth.* 43 (c. 36) la parabola è parafrasata dettagliatamente. Le vergini stolte non sono delle peccatrici, ma figlie di Dio come le prudenti. Si chiamano: γνῶσις, σύνεσις (ἐπιστήμη), ὑπακοή, μακροθυμία (ὑπομονή), ἐλεημοσύνη. Solo si sono moralmente assopite. Così, al di fuori del recinto del pastore, esse sono abbandonate al lupo e a una morte atroce. L'ardente richiesta della loro salvezza definitiva per l'intercessione delle loro consorelle prudenti non ottiene alcuna risposta. Cfr. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (1919) 136 ss. 379 ss.

[92] SCHLATTER, *Mt., ad l.*; cfr. anche WELLHAUSEN, *Mt.*

[93] Le iscrizioni in C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik* (1917) 285 e 358. Su ciò che segue cfr. anche H. HEYNE, *Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen, eine literarisch-ikonographische Studie zur altchristlichen Zeit* (1922); W. LEHMANN, *Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen* (1916).

[94] Così nella catacomba di s. Ciriaca a Roma,

sono in tal caso l'antitipo delle prudenti, che han raggiunto la beatitudine, e valgono come ammonimento ed esortazione per quanti sono ancora vivi. Nel medesimo senso la parabola è usata anche nella tradizione liturgica[95]. Anche *Pist.Soph.*125 la interpreta in riferimento al giudizio[96], considerando le stolte come le anime che trovano chiusa la porta della luce e alle quali è rivolta la sentenza del Signore: «Io non conosco chi voi siate, voi che fino ad oggi avete operato l'ingiustizia e il male». Dalle raffigurazioni catacombali della parabola una tradizione figurativa porta alle miniature dei manoscritti biblici[97] e alle scene delle chiese, specie sui portali delle cattedrali gotiche, in cui la parabola ha una funzione ben definita[98]. Le vergini stolte diventano qui sempre più chiaramente il tipo dei dannati e spesso sono traviate dalla sinagoga, che ha perduto la salvezza. Ognuna rappresenta un peccato particolare. Nella famosa raffigurazione di Strasburgo, il tentatore si presenta alle vergini stolte con la mela. In tal modo esse richiamano espressamente l'esortazione neotestamentaria alla vigilanza e il connesso ammonimento a guardarsi dalla stoltezza che scioccamente perde la salute e incorre nel giudizio.

4. *Discorsi e pensieri stolti* (Eph.*5,4*; 2 Tim.*2,23*; Tit.*3,9*)

Fra le ammonizioni di *Eph.*5 una (nel v.4) invita a guardarsi dalla μωρολογία, qui giustapposta al concetto di εὐτραπελία, che indica l'abilità e l'arguzia nel parlare, in senso sia buono[99] sia cattivo. Si tratta dunque di peccati di lingua, e affini a μωρολογία sono vocaboli come κενοφωνία, parole vacue (*1 Tim.*6,20), ματαιολογία, vane ciance (*1 Tim.*1,6), αἰσχρολογία, turpiloquio (*Col.*3,8), πιθανολογία, ragionamenti speciosi (*Col.* 2,4), ecc. Giacché in *Eph.*5,4 μωρολογία segue a αἰσχρότης, e, a quanto pare, i tre concetti di αἰσχρότης, μωρολογία, εὐτραπελία sono ripresi nell'espressione seguente ἃ οὐκ ἀνῆκεν, si potrebbe pensare a modi di dire sconci, osceni, sciocchi. Ma anche nel v. 6 i tre concetti in questione sono ancora una volta ripresi con le parole «nessuno v'inganni con discorsi vuoti» (μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις) e la frase sembra contenere un'ammonizione a guar-

---

forse della seconda metà del IV sec. Il senso della raffigurazione è la separazione dei buoni e dei cattivi nell'al di là. Corrispondente all'immagine, la preghiera per la defunta (anche qui si tratta di una vergine dedicata a Dio) sarebbe questa: «Come hai salvato le vergini prudenti, salva l'anima della defunta qui sepolta, e non scacciarla come le vergini stolte». HEYNE (→ n. 93); altro materiale anche in C.M. KAUFMANN, *Handbuch der christlichen Archäologie* (1922) 350 ss.

[95] KAUFMANN, *ibid.* 350.

[96] SCHMIDT (→ n. 52) 212, 31 ss.

[97] Nelle edizioni tardive della Bibbia dei Poveri le vergini stolte vengono rappresentate come tipo degli sgherri che stramazzano davanti a Cristo. W. MOLSDORF, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst* (1926) 55, 320.

[98] Cfr. HEYNE e LEHMANN (→ n. 93) e anche F.X. KRAUS, *Geschichte der christlichen Kunst*, I (1896) 134; MOLSDORF, *o.c.* 110, 793; 180, 1008; 221, 1081.

[99] Secondo Calvino, *ad l.*, εὐτραπελία negli scrittori pagani significa *acuta et salsa urbanitas*. In Aristot., *eth.Nic.* 2,7, p. 1108 a 24, il concetto sta nel giusto mezzo tra βωμολοχία e ἀγροιότης. In *reth.* 2,12, p. 1389b 11 esso è caratterizzato come πεπαιδευμένη ὕβρις.

darsi dalle false dottrine. Ma allora la μωρολογία di *Eph.*5,4 sembra essere in riferimento alle «questioni vane» (μωραὶ ζητήσεις) di *2 Tim.* 2,23 e *Tit.* 3,9 e alle «vane dottrine» (μωραὶ διδαχαί) di Herm., *sim.*8,6,5. Sarebbe da confrontare anche il contesto di *Mt.*23,17 (→ coll. 751 s.)[100]. Gesù e la parenesi primitiva si rivoltano contro le consuete vuote diatribe (*1 Tim.*6,4: νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας), quali si riscontravano nelle sinagoghe giudaiche e talvolta anche in un certo cristianesimo gnosticizzante; esse vengono dette stolte *non quod primo adspectu tales appareant (quin saepe inani sapientiae ostentatione fallunt), sed quia nihil ad pietatem conducunt*[101]. Esse sono *dibrê bôrût*, questioni sciocche[102], come il domandarsi se, a norma delle prescrizioni sul contrarre impurità, il toccare la statua di sale della moglie di Lot o il corpo di un risorto renda impuri[103]. Dello stesso tipo è anche la questione delle genealogie[104] (*Tit.* 3,9; *1 Tim.*1,4), sia che si tratti del sesso degli angeli oppure di narrazioni haggadiche[105]; altrettanto dicasi di speculazioni sull'al di là, quali, ad esempio, quelle esplicitamente indicate come pericolose per la salvezza in *4 Esdr.* 6,34: «Non perderti in pensieri stolti sui primi tempi, per non esser sbattuto fuori dagli ultimi tempi»[106]. Infine i testi ricordati bollano come stolti i cavilli di ogni genere, come quelli che Gesù prende di mira in *Mt.*23,16 ss. 23 ss. e altrove, e in generale tutte le questioni che non riguardano la verità salvifica[107]. In tale contesto il concetto di 'stoltezza' non è inteso come una scusante; che anzi l'occuparsi di tali sciocchezze è da ritenersi peccaminoso e riprovevole[108]. Con ciò si colpiscono ad un tempo l'eresia e gli eretici; solo, non ci si riferisce al contenuto delle false dottrine, ma a quel-

---

[100] Cfr. anche *Mc.* 7,13, cod. D: ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν τῇ μωρᾷ.

[101] CALVINO, a *Tit.*3,9.

[102] STRACK-BILLERBECK III 606. Accanto stanno i *dibrê taflût*, parole sciocche, nel senso di stolta ribellione alla volontà di Dio.

[103] Cfr. anche la domanda dei Sadducei in *Mc.* 12,18-27 par.

[104] B. WEISS (1902) a *Tit.* 3,9.

[105] DIBELIUS, *Past.* a *Tit.*3,9; WOHLENBERG, *Past.*263 a *Tit.*3,9.

[106] Vulg.: *cogitare vana.* VIOLET (→ n. 60) 55.

[107] Cfr. anche Ps.-Paulus, *ad Laodic.* (ed. A. HARNACK, Kl T 12 [1905] 4): *neque destituant vos quorundam vaniloquia insinuantium, ut vos evertant a veritate evangelii.*

[108] Mentre l'uso linguistico veterotestamentario equipara in tutto lo stolto all'empio e quindi lo esclude dalla salvezza, il protocristianesimo invece considera stolto anche il peccatore presente nella comunità; con ciò pensa alle colpe veniali e considera la stoltezza come una attenuante. Questo appare specialmente nel Pastore di Erma; così in *sim.*9,22,4 si parla esplicitamente di taluni che non erano cattivi, ma stolti e insipienti; la presunzione era il motivo della loro colpa, ma conservano la possibilità di pentirsi (22,2.3; 8,6,5). Nel senso di una riprovazione totale, il Pastore parla di un πνεῦμα μωρόν (*mand.* 11,11) e di cose che non si addicono ai cristiani (*mand.*5,2,2; 12, 2,1, anche 5,2,4, e *sim.*8,7,4). Più debole è l'ammonimento a guardarsi dalla mantica e anche da μύθων μωρῶν ἀπάτας ἐγγαστεριμύθων, che si legge in *Orac. Sibyll.* 3,226.

la tale mentalità. In questa polemica si giunge ad argomenti simili a quelli usati dalla filosofia nella lotta contro la sofistica[109]. Proprio le Lettere Pastorali si impegnano nella tutela della sana dottrina contro ogni speculazione stolta e morbosa.

5. *'Stoltezza' in Paolo:* Rom.*1,22* 1 Cor.*1,18 ss.; 2,14; 3,18.19; 4,10*

Il presupposto dell'uso del nostro gruppo di vocaboli in Paolo è il capovolgimento dei valori avvenuto a partire dal vangelo. Per sé, anche altrove si rileva talvolta un uso critico del concetto di stoltezza, e il capovolgimento dei valori a norma della rivelazione neotestamentaria non è opera, in fondo, di Paolo, ma di Gesù. Tuttavia nel linguaggio di Gesù l'idea non è espressa tanto con μωρός, quanto piuttosto con νήπιος. Paolo non pone il problema dell'ingiuria capace di distruggere la comunione, né usa il termine per tracciare dei confini che già esistono; egli vede se stesso e le sue comunità esposte al peso e alla pena di tale insulto, nel quale ravvisa il giudizio che il mondo, conformemente alla sua natura, dà sul credente. «La parola della croce è una stoltezza per coloro che si perdono» (1,18), per i pagani, o greci (1,23), e in genere per l'uomo naturale (2,14). Nell'affermar questo, Paolo ha chiaramente ragione. Egli stesso, nella sua azione, ha cozzato di continuo contro tale giudizio; così avviene quando, ad Atene, i filosofi lo deridono (*Act.*17,18: σπερμολόγος, ciarlone[110], 17,32: χλευάζειν, beffeggiare)[111], come pure quando il proconsole Gallione, fratellastro di Seneca, qualifica come μωρολογία giudaica la contesa tra l'Apostolo e i Giudei (*Act.*18,15: ζητήματα περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς, «questioni di parole e di nomi e della legge vostra»); si veda anche là dove Festo lo prende per pazzo (*Act.* 26,24: μαίνῃ, Παῦλε, τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει, «Paolo, vaneggi; il troppo sapere ti dà alla testa»). Paolo ha dunque sperimentato di persona che coloro che stanno al di fuori sono sempre portati a dare un simile giudizio, proprio di chi s'inorgoglisce della propria ragione. Quando Paolo parlava di un uomo crocifisso, a molti dei suoi ascoltatori dava a priori l'impressione di mancar di tutto[112], quindi di essere stolto nel senso più superficiale del termine, quale si riscontra talvolta nella Bibbia greca a proposito della saggezza umana nell'Ecclesiastico greco. Con la qualifica di stoltezza l'ellenista non respinge il mistero della croce, che egli non conosce né comprende, ma l'offesa al buon senso, che gli vieta di parlare di co-

[109] Cfr. DIBELIUS, *Past.* a *1 Tim.*4,6 e *2 Tim.* 2,23.

[110] Un parolaio dalla sapienza raccogliticcia.

[111] → παίζειν, ἐμπαίζειν.

[112] Cic., *pro Rabirio* 5: *nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum sed etiam a cogitatione, oculis, auribus.*

sì abominevole morte da schiavi alla presenza di rispettabili cittadini. Tale rifiuto, fatto più per istinto che per ragionamento, denota l'ostinazione e l'accecamento del mondo, il capovolgimento della sua natura operato da Dio, che è insieme pena e peccato; *Rom.* 1,21.22: ἐματαιώθησαν, ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία, φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν, «son divenuti vani, il loro cuore insipiente si è ottenebrato; mentre andavan dichiarando di esser saggi, son divenuti stolti»[113]. Questo pensiero viene sviluppato in *1 Cor.* In *Is.* 29,14: ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν κρύψω, «manderò in rovina la sapienza dei saggi e nasconderò l'acume degli intelligenti», trova un fondamento veterotestamentario. Quello che il T.M. dice a proposito dei saggi del popolo d'Israele, i LXX lo estendono fino a farne un giudizio generale[114]; è in questa forma che Paolo può servirsene, sostituendo il troppo debole κρύψω con ἀθετήσω del ψ 32,10, che è più duro («abolirò»). In *1 Cor.* 1,20 si sente l'eco di *Is.* 19,11 (→ col. 732). Questa parola, presa dall'oracolo di minaccia contro l'Egitto, assume in Paolo un senso radicale grazie all'aggiunta del genitivo τοῦ κόσμου. Dio ha trasformato in stoltezza la sapienza di questo mondo[115]. È questo il sorprendente agire divino[116]; Dio pone valore e non-valore come meglio gli aggrada, senza riguardo per i criteri umani. Così la sapienza di questo mondo è stoltezza innanzi a Dio (*1 Cor.* 3,19). Ciò vale anche per l'A.T. (*Iob* 5,12 s.; *Ps.* 94,11). Evidentemente questo principio fa risaltare quanto nullo sia il giudizio del mondo sulla stoltezza della predicazione della croce; esso non fa che contrassegnare coloro che vanno in perdizione.

Ciononostante Paolo in due argomentazioni accoglie il concetto di stoltezza come retta concezione della parola della croce. Una volta in questo modo si stabilisce chiaramente che ne è della sapienza umana. Dio non ha avuto bisogno di far ricorso alla sua sapienza per superare la sapienza degli uomini; gli è bastata la stoltezza della predicazione, un agire folle, contrario ad ogni logica umana, ad ogni attesa della potenza di Dio (*1 Cor.* 1,21)[117]. Infatti l'agire di Dio, incomprensibile ad ogni intelletto umano, la sua follia, è più saggia della sapienza umana (1,25)[118]. Certamente tali affermazioni si rifanno alle esperienze perso-

[113] Nell'apologetica e nella polemica cristiana contro il politeismo questa frase diventa punto di avvio, cfr. Aristid., *Apol.* 8,2. La sfiducia verso i filosofi era viva nell'ellenismo fin dal tempo di Socrate. Materiale in WETTSTEIN. Per il materiale giudaico cfr. STRACK-BILLERBECK III 47. Cfr. già *Prov.* 3,7.

[114] Cfr. sopra (col. 738) l'interpretazione di *Deut.* 32,6 in Filone.

[115] *Ita ut rationem divini consilii et beneplaciti non possit mundus exputare* (BENGEL).

[116] → θαῦμα IV, col. 226; cfr. anche *Is.* 28,21, e ἔργον III, coll. 843 s.

[117] Cfr. BENGEL: *Deus cum homine perverso agit per contraria, ut homo se abneget ac Deo gloriam reddat, per fidem crucis.*

[118] CALVINO, a *1 Cor.* 1,21: *concessio est, quod*

nali e alle rivelazioni di Paolo (*2 Cor.* 12,9, cfr. anche 13,3.4). In altro senso la comunità può fare analoghe osservazioni anche sopra se stessa (*1 Cor.*1, 26 ss.)[119].

Ma in secondo luogo la 'stoltezza' è intesa in senso assoluto. Fu realmente folle l'azione con la quale Dio riconciliò a sé il mondo[120]. Nessuna dottrina della giustificazione o del sacrificio espiatorio o della soddisfazione vicaria e nemmeno il rinvio alla rivelazione del mistero fatta a Paolo stesso (*1 Cor.*2,6.7), può togliere valore a questo principio. La sapienza, come è intesa qui, e la conoscenza, come se ne parla in *1 Cor.*13,12, anche per il cristiano non sono un bene terreno, ma un possesso nella speranza. La stoltezza della predicazione non ne viene abolita; essa consiste nell'umiliazione di Cristo, cioè nella realtà storica della sua vita e della sua passione. Perciò anche i cristiani sono dal mondo giudicati stolti. Essi partecipano così alla stoltezza dell'umiliazione, entrano in comunione col Cristo sofferente: «Chi fra voi vuole essere sapiente, diventi stolto (per raggiungere così la sapienza)». Paolo vuol certamente dire questo: come la stoltezza appartiene all'umiliazione del Cristo, così la sapienza appartiene alla sua glorificazione[121]. Ma nell'attuale esistenza terrena solo ironicamente Paolo può accennare che i cristiani ritenevano di esser già pervenuti alla sapienza. In questa esistenza terrena quel che vale è la partecipazione alla sofferenza e pertanto permane l'esigenza, posta da Paolo, di essere uno stolto a causa di Cristo (*1 Cor.*4,10)[122]. La sapienza rimane un oggetto della speranza, un dono dello Spirito.

Evangelium stultitiam praedicationis vocat, quae in speciem talis censetur istis μωροσόφοις, *qui falsa confidentia ebrii nihil verentur sacrosanctam Dei veritatem insipidae suae censurae subiicere.* Tra i frequenti composti con μωρό-, μωρόσοφος, qui ripreso da Calvino, si legge in Luc., *Alex.*40.

[119] Fin dall'antichità gli esegeti hanno a questo proposito una certa tendenza ad attenuare. Così Orig., a *Mt.*15,24, attribuisce la stoltezza a coloro che non appartengono ad Israele e non hanno una chiara perspicacia (*comm. in Mt.* § 17).

[120] Bachmann, a *1 Cor.*1,22, 90 e 98.

[121] H. St. J. Thackeray, *The LXX and Jewish Worship* (1923) 95 ss., sottolinea il rapporto tra quel che Paolo dice sulla sapienza del mondo e le argomentazioni giudaiche, rinviando a *Bar.* 3,9-4,4. *Bar.* 3,28: καὶ ἀπώλοντο παρὰ τὸ μὴ ἔχειν φρόνησιν, ἀπώλοντο διὰ τὴν ἀβουλίαν αὐτῶν. ἀβουλία è la stoltezza, come in *Prov.*14,17 (= *'iwwelet*). In *1 Cor.*1,18-2,16, secondo il Thackeray, si avrebbero delle reminiscenze della predicazione giudaica, che Paolo avrebbe ascoltato, il 9 del mese di Ab, il giorno di lutto in ricordo della conquista di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor; tale predicazione concerneva il testo di *Ier.*8,13-9,24 contenente la *haftarà* di tale festa. Ma questo significa ignorare l'intimo atteggiamento di Paolo. Egli non fa lutto sulla stoltezza umana, a causa della quale gli Israeliti erano stati così spaventosamente puniti con la distruzione di Gerusalemme (cfr. l'introduzione di *Bar.*3,1-8); al contrario, celebra il trionfo del Messaggio su ogni sapienza mondana.

[122] Che Paolo dica ciò seriamente, lo mostra il fatto che egli non ha temuto di passare per pazzo. Cfr. i passi, sopra citati, di *Act.*17,18. 32, ecc.

L'atteggiamento della predicazione di Paolo, critico nei confronti della cultura, si manifesta nella maniera più chiara col capovolgimento di sapienza e stoltezza. Ma esso trova l'espressione sua propria e concreta, fondata sulla storia salvifica neotestamentaria[123], nella contrapposizione di forza e debolezza. Ad essa dev'esser sempre ricondotta l'opposizione di sapienza e stoltezza, così come fa Paolo quando in *1 Cor.* 1,18, contrappone stoltezza e forza. Forza e sapienza non sono mai possesso dell'uomo, ma dono di Dio, il quale anzi si rivela proprio nella debolezza e nella stoltezza (*2 Cor.* 12,9).

G. BERTRAM

Μωυσῆς[1]

SOMMARIO:

A. *Mosè nel tardo giudaismo:*
1. la figura di Mosè nel tardo giudaismo;
   a) il giudaismo ellenistico;
   b) il giudaismo palestinese;
   c) morte e assunzione di Mosè;
   d) la differenza tra la figura di Mosè ellenistica e quella palestinese;
2. Mosè nell'attesa escatologica del tardo

---

[123] Il capovolgimento dei valori nel N.T. non sta nell'inversione dei concetti, ma nell'annullamento delle pretese umane di validità autonoma, nel rifiuto dell'arroganza. Rimane valida la sapienza come dono di Dio: *Eph.* 5,15: «Non comportatevi da stolti, ma da saggi». Anche in Ignazio si sottolinea che Gesù Cristo e la conoscenza data in lui e con lui sono doni gratuiti di Dio. Ign., *Eph.*, 17,2: «Perché non tutti siamo divenuti prudenti, noi che abbiamo ricevuto la conoscenza di Dio, cioè Gesù Cristo? Perché sprofondiamo nella stoltezza, senza intendere il dono della grazia che il Signore ci ha realmente inviato?» (BAUER, *Ign.*).

Μωυσῆς

Per A,1:

J.A. FABRICIUS, *Codex pseudepigraphicus Veteris Testamenti* (1713) I 825-868, II 111-113; E. CARMOLY, *La légende de Moïse*: Revue Orientale 1 (1841) 373-382; B. BEER, *Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage*: Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judentums 3 (1863) 11-64; M. GRÜNBAUM, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (1893) 152-185; J.H. DORION, *Moïse dans les traditions biblique, grecque, latine et égyptienne* (1898-99); J.Z. LAUTERBACH-K. KOHLER, art. 'Moses', in Jew.Enc. IX (1905) 44-57. 57 s.; N. BONWETSCH, *Die Mosessage in der slavischen kirchlichen Lit.*: NGG phil-hist. Kl. (1908) 583-607 (reca la traduz. di una vita di Mosè slava); SCHÜRER, ind. *s.v.* 'Moses'; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* II. III (1910-1911); E. SELLIN, *Mose und seine Bedeutung für die isr.-jüdische, Religionsgeschichte* (1922); J. MORGENSTERN, *Moses with the shining face*: Hebrew Union College Annual II (1925) 1-27; M. ABRAHAM, *Légendes juives apocryphes sur la Vie de Moïse* (1925); M.J. BIN GORION (= M.J. BERDICZEWSKI), *Die Sagen der Juden. Mose* (1926); BOUSSET-GRESSM. 121 s.; M.A. HALÉVY, *Moïse dans l'histoire et dans la légende* (1927); M. GASTER, *The Asâtîr, The Samaritan Book of the «Secrets of Moses»* (1927); STRACK-BILLERBECK, ind. *s.v.* 'Moses' IV 1249; SCHLATTER, *Komm. Mt.* 5,28; A. KRISTIANPOLLER, art. 'Moses' (2: In der rabb. Überlieferung), in Jüd. Lex. IV (1930) 310-313; S. RAPPAPORT, *Agada und Exegese bei Flavius Jos.* (1930) 25-39.113-127; A. ROSMARIN, *Moses im Lichte der Agada* (1932); B. HELLER: MGWJ 77

giudaismo: il ritorno di Mosè;
3. Mosè, tipo del Messia:
a) il «profeta come Mosè» che deve venire;
b) il Messia quale secondo Mosè;
c) il secondo Mosè come figura sofferente.
B. *Mosè nel N.T.*:
1. il Mosè storico nel N.T.:

(1933) 390-392; H. WINDISCH, *Paulus und Christus*: UNT 24 (1934) 89 ss. 103 ss. 242 ss.; L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ II (1936) 5-8.30-36; I. HEINEMANN, art. 'Moses', in PAULY-W. XVI (1935) 359-375.

Per A,3:

A.F. GFRÖRER, *Das Jahrhundert des Heils* (1838) II 318 ss.; G. DALMAN, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge* (1888) 28 s.; W. BALDENSPERGER, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*[2] (1892) *exc.* 138-142; K. BORNHÄUSER, *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte* (1921); B. MURMELSTEIN, *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre*: WZKM 25 (1928) 242-275; 26 (1929) 51-86 (spec. 51-64); J. FISCHER, *Das Problem des neuen Exodus in Js. 40-55*: TheolQuart 110 (1929) 111-130; JOACH. JEREMIAS, *Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und im Urchristentum*: Deutsche Theologie II. *Der Erlösungsgedanke* (1929) 112-115; W. STAERK, *Soter* (1933) 61 ss.79 s.; VOLZ, *Esch.* 191-197; W. STAERK, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen* (1938) spec. 50 ss. (e le aggiunte a p. 487) 105 ss.375.408; L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des A.T. im Neuen* (1940); W. WIEBE, *Die Wüstenzeit als Typus der messianischen Heilszeit* (Diss. Göttingen).

Per B,1:

Manca ancora uno studio globale della questione.

Per B,3:

→ la bibl. per A,3.

[1] Per la grafia del nome: WINER (SCHMIEDEL) § 5,21[e]; TISCH., *N.T.* III 119; E. NESTLE: ZAW 27 (1907) 111-113; THACKERAY 163 n. 3; SCHÜRER III 478 n. 23; BL.-DEBR. § 38.53,1; PREISIGKE, *Namenbuch*; SCHLATTER, *Gesch. Isr.* 421 s.; PREUSCHEN-BAUER[3] 880. Nei manoscritti del N.T. la grafia varia tra Μωυσης e Μωσης. L'unico codice unciale antico che abbia una grafia del tutto omogenea è il pap. Chester-Beatty P[46] (inizio del III sec.) che legge regolarmente Μωυσης (17 volte). Tutti gli altri codd. unciali antichi hanno una grafia non uniforme; pure i codd. SBDK hanno generalmente Μωυσης, mentre la forma Μωσης si riscontra nei codd. AEFG (il pap. Chester-Beatty P[45] [inizio del III sec.] ha 6 volte Μωσης, ma Μωυσης in *Act.*7,20; il pap. Chester-Beatty P[47] [III sec.] legge soltanto in *Apoc.*15,3 Μωσεως, corretto però in Μωυσεως); il cod. C è estremamente irregolare. La medesima situazione si riscontra comunque anche altrove nella tradizione manoscritta: nei LXX, nei papiri, in *ep.Ar.*, in Filone, in Giuseppe Flavio, nei Libri Sibillini, in *test.Sal.* I migliori mss. del N.T. preferiscono la forma Μωυσης (nei pap. anche Μουσης [così pure CIG III 4668g, *test.Sal.*25,4] e Μουσες [PREISIGKE, *Namenbuch* 221 ss.]); lo stesso vale anche per i LXX, Giuseppe Flavio e quasi tutte le altre fonti. Tale grafia è precristiana, come si deduce dall'etimologia egiziana riportata in Filone (*vit.Mos.*1,17: τὸ γὰρ ὕδωρ μῶυ ὀνομάζουσιν Αἰγύπτιοι) e nuovamente in Giuseppe (*Ap.* 1,286 e, in forma ampliata, *ant.*2, 228). Tale grafia con ωυ dovrebbe rappresentare il tentativo di riprodurre la pronuncia egiziana del nome *mōšeh* (THACKERAY 163 n. 3); ritroviamo infatti il dittongo ωυ agl'inizi dell'epoca tolemaica (MAYSER 185) nella riproduzione in greco di nomi di persona e di mesi (Θῶυθ, Σαμῶυς, MAYSER 138). Se dobbiamo dare ascolto ad Eusebio (*praep. ev.* 1,9, 24; Τάαυτος..., ὃν Αἰγύπτιοι μὲν ἐκάλεσαν Θωύθ, Ἀλεξανδρεῖς δὲ Θώθ), tale pronuncia va collocata, con maggior precisione, nell'alto Egitto. È pertanto estremamente probabile che la forma Μωυσης abbia avuto una pronuncia dittongata (THACKERAY 163 n. 3 → HEINEMANN 360) e la grafia con la dieresi scelta da tutte le nuove edizioni del N.T. (Μωϋσῆς, trisillabo) non sembra essere corretta. La grafia Μωσης (Strabo 16,2,35 e generalmente in testi metrici come *Sib.*2,245; 3,253; 8,251) non va considerata un adattamento di Μωυσης alla forma ebraica, ma rappresenta la riproduzione greca di *mōšeh* corrente fuori dell'Egitto (Strabone) e, probabilmente, anche nel basso Egitto (v. sopra la citazione di Eusebio e la grafia di P[45.47]). Per la declinazione: WINER (SCHMIEDEL) § 10,5 e n. 4; THACKERAY 163 s.;

a) mediatore della legge;
b) profeta;
c) sofferente messaggero di Dio ed esempio di fede per la comunità;
d) la leggenda di Mosè nel N.T.;
2. Mosè quale personaggio escatologico;
3. La tipologia Mosè/Cristo:
a) il Battista;
b) Gesù;
c) la comunità primitiva;
d) Paolo;
e) Matteo;
f) la Lettera agli Ebrei;
g) gli scritti giovannei;
h) Mosè sofferente quale tipo di Cristo.
C. *L'età subapostolica.*

A. MOSÈ NEL TARDO GIUDAISMO

1. *La figura di Mosè nel tardo giudaismo*

Per il tardo giudaismo Mosè è il personaggio più importante di tutta la storia della salvezza fino a quel momento, proprio come la Torà è l'unica ed eterna rivelazione suprema di Dio, alla quale gli altri libri del canone sono stati aggiunti [2] soltanto a motivo del peccato [3] e con un limitato periodo di validità [4]. A differenza di quanto leggiamo nell'A. T. in generale, e in particolare nei profeti [5], nel tardo giudaismo si manifesta una tendenza al panegirico, alla glorificazione della vita e dell'attività di Mosè per mezzo di un'infinità di leggende [6], per le quali il racconto biblico offriva notevoli spunti con i molti eventi miracolosi che costellano tutta la sua esistenza dalla nascita alla morte. È interessante notare, al proposito, le significative differenze che intercorrono tra i modi in cui il giudaismo ellenistico e quello palestinese videro la figura di Mosè.

BL.-DEBR. § 55,1d; PREUSCHEN-BAUER[3] 880. Tranne poche eccezioni, i LXX declinano: Μωυσῆς, -ῆ (raro -έως), -ῆ (più spesso -εῖ, ma solo come variante ortografica), -ῆν, voc. -ῆ. Nel I sec. d.C. troviamo in Filone e Giuseppe il gen. e il dat. della 3 declinazione (-έως [-έος], -εῖ) mentre l'acc. rimane -ῆν. Così anche il N.T.: gen. sempre -έως, dat. -εῖ (accanto a -ῆ nei mss.), acc. -ῆν (-έα solo in *Lc.*16,29 e *1 Cor.*10,2 [cod. P[46]]), voc. -ῆ (*Barn.*4,8; *1 Clem.*53,2).

[2] Il giudaismo ellenistico va ancora più in là di quello palestinese nel dare alla Torà questa preminenza sugli altri scritti dell'A.T.; si prenda come esempio Filone, che conosce veramente solo la Torà e cita soltanto pochi passi isolati dai profeti e dagli agiografi (cfr. J. LEISEGANG, indici a Filone, ed. da L. COHN e P. WENDLAND VII [1926] 29-43; I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung* [1932] 527).

[3] *Ned.b.*22 b.

[4] *Meg.j.*70 d rr. 60 s.

[5] → VI, coll. 1159; 1163; 1181 s. (RENGSTORF). La posizione sostenuta → VI, col. 1181 va comunque limitata e completata, poiché, sia pure isolatamente, abbiamo già nell'A.T. spunti per la glorificazione di Mosè, specialmente nell'episodio del volto raggiante (*Ex.*34,29 ss., → MORGENSTERN: Mosè considerato un semidio), ma anche in quelli della sua esposizione e salvezza (*Ex.*2,1 ss., cfr. F. DORNSEIFF, *Antikes zum A.T.*: ZAW 53, NF 12 [1935] 155 s.; → BIELER II 5 s.) e della sua morte (*Deut.*34; → WINDISCH 93; BIELER 8). Non bisogna però trascurare la differenza fondamentale che intercorre tra l' ἄνθρωπος θεοῦ dell'A.T., legato a Dio, e il θεῖος ἀνήρ divinizzato dell'ellenismo (BIELER 24 s.).

[6] → FABRICIUS, → CARMOLY, → BEER, → GRÜNBAUM, → DORION, → LAUTERBACH, → KOHLER, → BONWETSCH, → SCHÜRER (II 405 s.; III 301 s. 402.477 s.), → GINZBERG, → ABRAHAM, → BIN GORION, → HALÉVY, → STRACK-BILLERBECK, → KRISTIANPOLLER, → RAPPAPORT, → ROSMARIN, → HEINEMANN.

a) Il giudaismo ellenistico

Incontriamo il modo tipico di concepire la persona di Mosè nel giudaismo ellenistico innanzi tutto nell'opera di Eupolemo (metà del II sec. a. C.); purtroppo ci è rimasto soltanto un frammento di quella parte della sua opera storica in cui parlava di Mosè[7]. Siamo un po' meglio informati su Artapano (I sec. a. C.), autore di un romanzo su Mosè quanto mai ricco di leggende[8], basato probabilmente sull'opera di Eupolemo[9], le cui orme son seguite anche dallo Pseudo-Aristobulo[10] nell'elogio di Mosè. Con Artapano ha molti punti di contatto anche Giuseppe Flavio (*ant.* 2, 201-4,331)[11] che segue la leggenda di Mosè nella sua forma egiziana[12]. Quale fonte per la nostra conoscenza della figura di Mosè nel giudaismo ellenistico va ancora citato Filone (*vit.Mos.*, libri I e 2); costui rimane molto più fedele degli altri summenzionati al racconto biblico, rivestendolo però anch'egli delle tipiche forme ellenistiche.

La vita romanzata di Mosè del giudaismo ellenistico[13] mostra tutte le caratteristiche del βίος ellenistico che esalta l'eroe[14], ed il racconto biblico è così schiacciato dalla materia fantastica da risultare irriconoscibile. Mosè, la cui nascita è prevista da un veggente egizio (Ios., *ant.*2,205, → n. 238) e che da bambino calpesta la corona del faraone[15], guida, quale generale ed eroe guerriero, l'esercito egiziano contro gli Etiopi[16] e sposa poi la principessa etiope (Ios., *ant.*2,252 s.). Egli è il padre di ogni scienza e cultura ed anche l'inventore della scrittura alfabetica[17]; è il fondatore della civiltà egizia in quanto promotore della navigazione, dell'architettura, dell'armamento, dell'ordine politico e persino della religione dell'Egitto[18]. Perfino la filosofia greca poggia su Mosè[19]: Pitagora[20], Anassagora[21], Socrate[20], Platone[22], Eraclito[23] e Zenone[24]

[7] In Clem. Al., *strom.*1,23 § 153,4, ed Eus., *praep.ev.*9,26. In questo frammento Mosè viene esaltato come primo sapiente e inventore dell'alfabeto.

[8] Dobbiamo la conoscenza di un brano abbastanza esteso di quest'opera ad Eus., *praep.ev.* 9,27.

[9] Artapano esalta Mosè come interprete della scrittura sacra egiziana (→ n. 7), Eus., *praep. ev.*9,27,6.

[10] Per lo Pseudo-Aristobulo cfr. SCHÜRER III 514-519; per quanto riguarda la data, BOUSSET-GRESSM. 28 s. lo assegnano all'epoca romana, SCHÜRER alla metà del II sec. a.C.

[11] Tutto quello che Giuseppe racconta di Mosè e non risale alla narrazione biblica, è stato raccolto da → RAPPAPORT 25-39.115-127 e posto nel contesto delle rappresentazioni ellenistiche del θεῖος ἀνήρ da → WINDISCH 113 e da → BIELER 30-34. Per i rapporti tra Giuseppe ed Artapano cfr. J. FREUDENTHAL, *Alexander Polyhistor* (1875) 169-171; SCHLATTER, *Gesch. Isr.* 190.422 n. 179; → HEINEMANN 372-374; → BIELER 30.32 s. Un confronto tra la figura di Mosè in Artapano e in Giuseppe ci è offerto da → BIELER 30 s.32.

[12] SCHLATTER, *Gesch.Isr.*420 n. 170 prova il colore locale egiziano nei racconti di Mosè in Giuseppe.

[13] → HEINEMANN 365 ss.

[14] Per un tratto particolare (importante perché costituisce un parallelo ad *Act.*5,19; 12,6-11; 16,26 s.), quello della liberazione di Mosè dal carcere mediante l'apertura spontanea delle porte → IV, col. 612 n. 34 (art. θύρα).

[15] Ios., *ant.*2,233 (cfr. *Ex.r.* I a 2,10: Mosè, da bambino, si mette in testa la corona del faraone).

[16] Artapano, riportato in Eus., *praep.ev.*9,27; Ios., *ant.*2,238-253.

[17] Eupolemo, → n. 7; cfr. Artapano, → n. 9.

[18] Artapano, in Eus., *praep.ev.*9,27.

[19] Ios., *Ap.*2,281.

[20] Pseudo-Aristobulo, in Eus., *praep.ev.* 13, 12,4.

[21] Ios., *Ap.*2,168.

[22] Pseudo-Aristobulo, → n. 20; Ios., *Ap.* 2,

hanno tratto (dalla concordanza si deduce una derivazione) le loro dottrine da Mosè. Anche poeti come Omero ed Esiodo si sono serviti dei suoi scritti[25]; egli è identificato con Museo, maestro di Orfeo[26]; in breve: è il vero maestro dell'umanità[27].

I palesi motivi apologetici che determinano questa immagine giudeo-ellenistica di Mosè trovano espressione, tra l'altro, anche nella soppressione di tutti gli elementi imbarazzanti del racconto biblico. Già lo storico giudaico Demetrio (III sec. a.C.) vuol provare che la moglie di Mosè, Sefora, discendeva da Abramo e Ketura[28]; Artapano dice che Mosè colpì l'egiziano per legittima difesa[29], mentre Giuseppe passa completamente sotto silenzio l'episodio[30].

Si comprende questa forte tendenza apologetica quando si ricorda l'esistenza di una leggenda mosaica antisemita, che Giuseppe attribuisce[31] al sacerdote egizio Manetone (c. 270-250 a.C.) e che fu più volte ripetuta dal I sec. a.C. in poi[32]. Secondo questa leggenda, Mosè sarebbe stato un sacerdote lebbroso di Eliopoli, chiamato originariamente Osarsif[33], che si sarebbe messo a capo di 80 mila lebrosi cacciati dal paese[34]. Fu messo anche in rapporto con Mosè il culto dell'asino che veniva attribuito ai Giudei[35] (persino un Tacito ha prestato fede a questa calunnia)[36]: Antioco Epifane avrebbe trovato nel santo dei santi l'immagine in pietra di un uomo dalla lunga barba che teneva in mano un libro e cavalcava un asino: avrebbe creduto che rappresentasse Mosè e l'avrebbe aspersa con sangue di maiale[37].

Filone rimane, sì, più vicino al racconto biblico, ma il suo Mosè non è per questo meno ellenizzato[38]. Già la frase iniziale della *Vita Mosis* è rivelatrice: «Voglio tracciare la vita di Mosè, ... dell'uomo più grande e perfetto, sotto ogni punto di vista» (*vit. Mos.* 1,1). Mosè mostra di essere l'uomo perfetto in quanto è il saggio che riesce a plasmare la propria vita in armonia con la «voce della natura»[39] ed è, contemporaneamente, il profeta estatico che fu divinizzato[40] salendo a Dio (*Ex.* 24): egli incarna, dunque, l'ideale filoniano

168.257.

23 Philo, *leg.all.* 1,108.

24 Philo, *omn.prob.lib.* 57.

25 Pseudo-Aristobulo, in Eus., *praep.ev.* 13,12, 13.

26 Artapano, in Eus., *praep.ev.* 9,27.

27 Per la genesi dei singoli tratti di questo romanzo di Mosè → HEINEMANN 367 ss.

28 Eus., *praep.ev.* 9,29,1-3.

29 Eus., *praep.ev.* 9,27.

30 Altri tratti apologetici sono presenti in Giuseppe: → RAPPAPORT, *passim*.

31 Ios., *Ap.* 1,228-251. È improbabile che Giuseppe abbia ragione, poiché il decisivo § 250 spezza il contesto e in origine non ne faceva parte (I. HEINEMANN, in PAULY-W., art. 'Antisemitismus', Supplementband V, 27).

32 SCHÜRER III 151 n. 7; I. HEINEMANN (→ n. 31) 27 s.

33 Ios., *Ap.* 1,238.250.

34 SCHÜRER III 151 s. 529 s.

35 SCHÜRER III 152; I. HEINEMANN (→ n. 31) 28-30.

36 *hist.* 5,3-4.

37 Diod. S. 34,1 (Phot., *bibl.* 244, p. 379a 34), probabilmente riprendendo la notizia da Posidonio.

38 → BIELER 34-36 offre un magnifico quadro d'insieme della figura di Mosè in Filone e della sua collocazione storico-culturale. Egli si riallaccia a → WINDISCH 103-113, che mette in particolare risalto quanto Filone dice a proposito della deificazione di Mosè (→ n. 40).

39 *vit. Mos.* 1,48: l'ideale di Mosè corrisponde a quello stoico: ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος.

40 R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (1929) 103 ss.; J. PASCHER, *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon* (1931) 249 ss.; → WINDISCH 104 s. Cfr. soprattutto *quaest.* in *Ex.* 2,29: *transmutatur in divinum, ita ut fiat deo co-*

della pietà, l'ideale della «vita basata sulla contemplazione e sulla visione», del βίος θεωρητικὸς καὶ ὁρατικός [41]. Filone non si stanca di enumerare le virtù del suo eroe [42]: egli era la legge personificata, il mediatore (→ col. 144) e riconciliatore per il suo popolo [43], «re, legislatore, sommo sacerdote e profeta» [44] insieme [45].

Non c'è da sbagliarsi: il Mosè filoniano è, in sostanza, tanto lontano da quello biblico quanto lo è il Mosè dei romanzi fantastici; sia il primo che il secondo non sono che esaltazioni di una personalità unica, dell'uomo geniale e idealizzato.

b) il giudaismo palestinese

Scritti su Mosè: 1. *Il libro dei Giubilei* è talora chiamato anche Ἀποκάλυψις Μωυσέως (così Sincello, ed. Dindorf 1,5.49). Contiene un libera ripetizione della protostoria, dalla creazione del mondo fino a *Ex.*14, basata, secondo *Iub.*1,1 ss., su una rivelazione concessa a Mosè al Sinai e da lui scritta per ordine di Dio (1,5.7.26; 23,32) [46]. Data di composizione: poco dopo il 110 a.C. [47] 2. La *Assumpio Mosis* [48], composta poco dopo la morte di Erode [49], ci è giunta almeno nella sua prima parte [50]. Racconta come Mosè riveli a Giosuè, sul monte Nebo, la storia futura del mondo fino alla fine. 3. La *Vita di Adamo ed Eva* presenta nei mss. greci A B C D ancora un primo titolo 'Apocalisse di Mosè' [51], che è certamente secondario [52]. Tra gli scritti giudaici medievali che trattano di Mosè, elaborando materiale più antico, vanno ricordati: 4. *gᵉdullat mōšeh*, 'la grandezza di Mosè': presenta rivelazioni che Mosè ebbe durante un'ascensione al cielo concessagli prima dell'uscita d'Egitto [53]. Il midrash è alquanto più antico della Cronaca di Mosè compilata nel x sec. (v. qui sotto) [54]. 5. *pᵉṭîrat mōšeh*,

---

gnatus vereque divinus.

41 → HEINEMANN 371. Giustamente osserva → BIELER 36: «Questo Mosè non è il profeta dell'A.T. né è il solito θεῖος dell'ellenismo...; egli è il πνευματικός nel quale, secoli dopo, la gnosi sia pagana che cristiana vide l'uomo perfetto».

42 Cfr. soprattutto la lunga lista in *vit. Mos.* 1,153 s.

43 *vit. Mos.* 1,162: αὐτὸς ἐγένετο νόμος ἔμψυχός τε καὶ λογικός (2,166).

44 *vit. Mos.* 2,292 (frase finale dell'opera). Questi quattro attributi corrispondono allo schema della *Vita Mosis*: essa, infatti, descrive successivamente Mosè come guida del popolo (libro 1), come legislatore (2,8-65), come sommo sacerdote (2,66-186), come profeta (2,187-287).

45 Cfr. *test. L.* 8: il Messia è re-sacerdote-profeta. Secondo l'haggadà anche Mosè possedeva tale triplice dignità (→ MURMELSTEIN 63 s.), considerata anche distintivo dell'uomo primordiale (*Urmensch*) e del redentore → MURMELSTEIN 268-275 (cfr. 83 s.: la triplice dignità è attribuita anche all'anticristo, l'antitipo del salvatore); → STAERK, *Erlösererwartung* 12 ss. 102 (Adamo), 24 ss. (Cristo), 52.66 n. 2 (Mosè), 60 s. (Elia) e *passim*.

46 Secondo 1,27 e altri passi è l'angelo della presenza che scrive per Mosè (→ n. 210).

47 Cfr. S. KLEIN, *Palästinisches im Jubiläenbuch*: ZDPV 57 (1934) 7-27 (spec. 25).

48 SCHÜRER III 294-305.

49 SCHÜRER III 298-300.

50 Il frammento, un palinsesto latino, fu scoperto e edito da A.M. CERIANI, *Monumenta sacra et profana* I 1 (1861) 55-64.

51 Edito da C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae* (1866) 1 ss.

52 C. FUCHS in KAUTZSCH, *Pseudepigr.* 506 s.; SCHÜRER III 397 s.

53 Bibl. in → ABRAHAM 26 s.; traduzione *ibidem* 75-92.

54 *Ibidem* 23.

midrash della 'dipartita di Mosè', noto in due[55] (non in tre)[56] recensioni. Contiene leggende sulla morte di Mosè; il midrash fu compilato prima del 900[57]. 6. *dibrê hajjāmîm šel mōšeh*, 'Cronaca di Mosè'[58]: racconta la vita di Mosè con abbellimenti leggendari della narrazione biblica (campagna contro i Cusciti → col. 772). Il midrash dipende dal *sēfer hajjāšār*, un'opera che narra la storia del mondo da Abramo ai giudici[59]; fu compilato circa nel x sec. da mano anonima[60].

Pur nel suo desiderio di esaltare Mosè con i massimi attributi[61], il giudaismo palestinese, che in ciò non è affatto da meno di quello ellenistico[62] e anzi subisce l'influenza dell'esaltazione di Mosè come eroe[63] e della leggenda mosaica[64] di questo, ha concepito diversamente la sua figura: egli non è, in primo luogo, eroe o uomo ideale, ma mediatore della rivelazione.

Egli è il «servo di Dio»[65], scelto fra tutti gli uomini per la sua fedeltà e mitezza[66], anzi destinato fin dall'inizio del mondo ad essere mediatore del patto[67]. Dio gli concesse di mirare la sua gloria[68], di udire la sua voce[69] e di trasmet-

55 Prima ed., Costantinopoli 1516; l'ultima è quella di A. JELLINEK: Bet ha-Midrasch 1 (1853) 115-129 (= rec. A) e 6 (1877) 73-78 (= rec. B). Trad.: A. WÜNSCHE: Aus Israels Lehrhallen 1 (1907) 134-162; → ABRAHAM 92-113 (esauriente bibl. 41-45).

56 Secondo SCHÜRER III 301; STRACK, *Einl.* 218.

57 ABRAHAM 31 s.

58 Prima ed., Costantinopoli 1516; l'ultima è quella di A. JELLINEK (→ n. 55) 2 (1853) 1-11. Trad.: A. WUNSCHE (→ n. 55) 61-80; → ABRAHAM 46-74 (bibl. 16-22).

59 → ABRAHAM 13-15.

60 → GFRÖRER 354 s., → ABRAHAM 15.

61 → ROSMARIN 18-27 offre una visione complessiva degli attributi mosaici attestati nella letteratura rabbinica.

62 Il testo più antico è *Ecclus* 44,22 (fine) -45,5; cfr. spec. il v. 2 (ebraico) ove, con riferimento ad *Ex.* 4,16 (cfr. 7,1), si legge: Ed egli [Dio] (lo [Mosè] glorificò come) un Dio», [*wjkbdhw k'*]*lhjm*; i LXX attenuano significativamente l'espressione: ὡμοίωσεν αὐτὸν δόξῃ ἁγίων. L'*Assumptio Mosis* chiama Mosè «il profeta divino per tutto il mondo, il maestro più perfetto di questo tempo» (11,16). Negli scritti rabbinici si attribuisce a Mosè (ma non senza contraddizione) il massimo grado della pietà, la mancanza di peccato (*Shabb.b.*55b); non c'è alcuna parola della Torà ch'egli non abbia osservata (*Hag.b.*4b); il mondo fu creato soltanto per lui (R. Shemuel, † 254, *Sanh.b.* 98b), ecc. Pure Mosè rimane, per la maggior parte della tradizione palestinese, un uomo fallibile (→ col. 139). Per la concezione samaritana, secondo la quale Mosè è l'erede dell'immagine di Dio persa da Adamo, cfr. DALMAN, *Worte Jesu*² 385.

63 Cfr., p.es., Ios., *ant.*3,180: Mosè è θεῖος ἀνήρ. L'A.T. offre soltanto spunti isolati per una glorificazione di Mosè (→ n. 5). Nella sua forma tardo-giudaica essa va fatta risalire ad influenze greche (→ coll. 139 s.) accolte, in primo luogo, nel giudaismo ellenistico.

64 → n. 15, → n. 238 per l'influenza della leggenda mosaica ellenistica sulla letteratura palestinese.

65 Già nell'A.T. Mosè è spesso chiamato così: *Ex.*14,31; *Num.*12,7.8; *Deut.*34,5, ecc.; δοῦλος: Ios., *ant.*5,39; παῖς: *Bar.*1,20; 2,28; *'bd*: *T. Joma* 2,1.

66 *Ecclus* 45,4. Cfr. *Bar. syr.*17,4: «Poiché egli era sottomesso a colui che lo aveva creato». Pure leggiamo in *ass.Mos.*12,7: «Non per la mia virtù o fermezza (lat.: *firmitatem*), bensì per la mitezza (lat.: *temperantia*) della sua misericordia».

67 *ass. Mos.* 1,14; → col. 138.

68 *Ecclus* 45,3; STRACK-BILLERBECK III 513 ss.

69 *Ecclus* 45,5; *Io.*9,29; STRACK-BILLERBECK IV 439 ss.

tere ad Israele la rivelazione più alta (→ col. 770), la Torà preesistente [70]. Egli, però, apprese dalla bocca di Dio sul Sinai anche la Torà orale, cioè le innumerevoli disposizioni derivate dalla Torà, per passarla al suo popolo mediante la tradizione orale [71]. È il suo spirito che viene trasmesso in una successione ininterrotta, mediante l'ordinazione, agli scribi che vengono così autorizzati a svolgere la loro funzione [72]. Egli è il maestro d'Israele per antonomasia [73].

Mosè è, però, ancora qualcosa di più. È il «profeta divino per tutto il mondo» [74]; «tutti i segreti dei tempi e la fine delle ore» [75] gli sono stati rivelati da Dio [76]. È il pastore (→ ποιμήν) [77] fedele che strappa il popolo al dominio del faraone. È l'uomo paziente che «ha sofferto molto in Egitto, al Mar Rosso e nel deserto, per 40 anni» [78], e infine la morte e la sepoltura nel deserto (→ coll. 781 s.). È il grande uomo di preghiera che, come difensore d'Israele, «giorno e notte s'inginocchia ogni ora sulla nuda terra in preghiera» [79] e che «ha dato la sua anima alla morte» (*Is.* 53,12) volendo assumersi vicariamente la punizione per il peccato commesso col vitello d'oro (*Ex.* 32,32) [80].

Degne di menzione particolare sono le asserzioni sulla morte e l'ascensione di Mosè al cielo.

c) Morte e assunzione di Mosè

La tradizione corrente insegnava, in armonia con il racconto biblico (*Deut.* 34,5-8), la morte di Mosè [81], e proprio gli eventi miracolosi connessi con la sua morte secondo il racconto di *Deut.* 34 forniscono un terreno più che fertile al nascere di molte leggende.

Mosè si oppone invano, con tutte le sue forze, alla morte; non viene esaudita neanche la sua preghiera di poter entrare nella terra promessa prima di morire. Samael, l'angelo della morte, non riesce a prendere la sua anima ed egli muore quindi *'al-pî jhwh* (*Deut.* 34,5), «per il bacio di Jahvé», come general-

---

70 STRACK-BILLERBECK IV 435 ss.

71 *Pea j.* 17a (rr. 59 s.): «Scrittura, Mishna, Talmud, Haggadà, anzi persino ciò che un acuto discepolo potrà mai dire al suo maestro è già stato detto (da Dio) sul Sinai a Mosè»; *Ex.r.*46,1 (verso la fine) a 34,11 (halakot, midrash, haggadot); 47,1 a 34,27. Cfr. la frase che s'incontra 50-60 volte nella letteratura talmudica, *hălākâ l^emōšeh missînaj*, per indicare un ordinamento antichissimo, tramandato oralmente.

72 STRACK-BILLERBECK II 654 s.

73 La frase «Mosè nostro maestro» è straordinariamente frequente: → ROSMARIN 27 n. 105.106; 19 n. 18 e 29; 26 n. 104. → n. 62 e → VI, col. 1177.

74 *ass.Mos.*11,16; per i testi rabbinici → ROSMARIN 19 s.

75 *4 Esdr.* 14,5.

76 Questo è il tema dell'*ass. Mos.*, → col. 776; inoltre *Bar. syr.* 4,5 e il lungo elenco dei segreti dischiusi a Mosè, 59,4-11.

77 Frequente attributo di Mosè, → ROSMARIN 82 n. 293; p.es., *Mek.Ex.* a 14,31.

78 *ass. Mos.* 3,11.

79 *ass. Mos.* 11,17; inoltre 11,11.14; 12,6; *Iub.* 1,19-21.

80 *Sota b.* 14a; ivi anche *Is.*53,12: «Ed egli ha interceduto per i trasgressori» viene riferito all'intercessione di Mosè: «poiché egli invocò misericordia per i malvagi d'Israele» (R. Simlai, c. 250 d.C.). In *Mek.Ex.*12,1 e *Deut.r.*3,17 a 10,1 leggiamo, a proposito di questa intercessione di Mosè (*Ex.*32,32), che egli «sacrificò la sua vita per Israele».

81 *Hen. aeth.*89,38 (la visione del pastore); *ass. Mos.* (e il Libro dei Misti) → n. 95; Philo, *vit. Mos.*2,288.291 e *sacr.A.C.*8 e 10; *Iudae* 9; → ROSMARIN 133-149 offre abbondante materiale rabbinico (raccolto però acriticamente); anche STRACK-BILLERBECK I 753-756; per il mi-

mente si traduce[82]. Michele lottò col diavolo per il possesso del cadavere (*Iudae* 9, → n. 211); Dio lo seppellì con l'aiuto degli angeli; la tomba è collegatata, per via sotterranea, con la grotta di Macpela (*S.Deut.* § 357 a 34,5) e la putrefazione non riuscì ad intaccare la la salma[83].

Specialmente alla sua morte e alla sua sepoltura nel deserto si è attribuita una virtù espiatrice[84].

Il midrash *pᵉṭîrat mōšeh* (→ coll. 776 s.) termina con le parole: «La morte di Mosè è un altare d'espiazione (*mzbḥ kprh*) per tutto Israele, come hanno detto i nostri maestri – benedetta sia loro memoria! – dice R. Ishaq»[85]. Il fatto che Mosè fosse morto nel deserto diede alla sua morte un valore d'espiazione particolare per la generazione del deserto: «Perché Mosè è morto nel deserto? Perché la generazione del deserto possa ritornare e risorgere per suo merito»[86]. Nell'interpretazione di R. Simlai (c. 250 d.C.), che riferisce *Is.* 53, 12 a Mosè, ad un certo punto si legge: «'Ed è stato annoverato tra i malfattori', infatti egli viene contato tra quelli che sono morti nel deserto» (*Soṭa b.* 14a; nel contesto attuale questa citazione vuol dire che Mosè espiò con la morte nel deserto il peccato commesso col vitello d'oro)[87].

Come la morte, così anche la sepoltura nel deserto ha virtù espiatrice: «Dio disse a Mosè: Se tu sarai sepolto qui (nel deserto) presso di loro[88] (la generazione del deserto), allora costoro (alla risurrezione) verranno con te in grazia dei tuoi meriti»[89]. Un altro passo afferma che il valore espiatorio della sepoltura di Mosè gioverà ad un numero ancor maggiore di persone: «Perché Mosè è stato sepolto in terra straniera? Perché tutti quelli che similmente muoiono all'estero possano tornare in vita per i suoi meriti»[90]. R. Hama b. R. Hanina (c. 260 d.C.) pensa ad una particolare espiazione: «Perché Mosè è stato sepolto presso Beth-Pe'or (*Deut.* 34,6)? Per espiare quello che fu fatto con Pe'or (*Num.* 25)»[91].

---

drash sulla morte di Mosè → coll. 776 s. Precedente bibl. (fino al 1909) in → SCHÜRER III 301 s.

[82] Si tratta della concezione, diffusa tra molti popoli, che l'anima lascia il corpo con l'ultimo respiro e potrebbe esser afferrata con la bocca. Secondo *Ber. b.* 8a la «morte per il bacio (di Dio)» è il più soave dei 903 tipi di morte; cfr. K.M. HOFMANN, *Philema hagion* (1938) 72 s.

[83] Per attestazioni sulle singole leggende → ROSMARIN 133-149.

[84] I primi testi sono del III sec. d.C., ma ciò non vuol dire che la dottrina non sia più antica.

[85] A. JELLINEK: Bet ha-Midrasch 6 (1877) 78; par. 1 (1853) 129. Si veda inoltre → MURMELSTEIN 70 n. 1, che combina molto abilmente col nostro passo il Mosè che sacrifica nel santuario celeste (→ n. 98).

[86] *Pes.r.*, aggiunta 3 (199a); par. *Pesk.* 159b.

[87] Questa frase manca nel testo parallelo del midrash *pᵉṭîrat mōšeh* (ed A. JELLINEK [→ n. 85] 6,75), probabilmente a ragione, perché non si adatta al contesto.

[88] Si legga con STRACK-BILLERBECK I 757, IV 1187 *'ṣln* (e non *'ṣlk*).

[89] *Deut.r.* 2,9 a 3,24; cfr. *Tanh. ḥqt* § 10 (ed. di Vienna [1863] 227 a) e par.: «Rimani al loro fianco e poi vieni in loro compagnia» (STRACK-BILLERBECK I 757 s.).

[90] *Tanh. w'tḥnn* 5b (§ 6, verso la fine) (STRACK-BILLERBECK I 757).

[91] *Sota b.* 14a; cfr. *Rashi* a *Deut.* 34,6 (A. BERLINER, *Raschi. Der Kommentar des Salomo b. Isak über den Pentateuch*² [1905] 423): «La sua tomba stava pronta fin dai sei giorni della creazione, per espiare l'accaduto con Pe'or; è una delle cose (*Ab.* 5,6; *Pes.b.* 54a: delle 10 cose) che furono create al crepuscolo della sera di venerdì (della settimana della creazione)».

Accanto all'opinione dominante che Mosè morì, abbiamo l'altra, attestata più raramente, che egli venne rapito corporalmente[92] in cielo. È comunque notevole che questa idea sia sorta, poiché sta in chiaro contrasto con quanto è esplicitamente affermato in *Deut.* 34,5. Tale concezione sorse probabilmente in seno al giudaismo ellenistico[93].

Giuseppe è il primo ad attestarne l'esistenza quando, con voluta ambiguità, scrive (*ant.* 4,326): «Improvvisamente gli fu sopra una nuvola ed egli venne sottratto agli sguardi giù in una valle; nei libri sacri egli scrisse d'essere morto, temendo che qualcuno osasse affermare, a motivo delle sue eccezionali virtù, ch'egli fosse asceso in alto, presso la divinità». È quindi evidente che Giuseppe Flavio conosce l'idea dell'assunzione corporale di Mosè in cielo[94], anche se personalmente non l'accetta. D'altra parte non è possibile sostenere, come molti hanno fatto (→ IV, col. 95 n. 92), che la conclusione (non pervenutaci) dell'*ass. Mos.* riportasse l'assunzione di Mosè, se per assunzione s'intende un fenomeno che ha a che fare con il corpo vero e proprio (→ n. 92)[95]. Comunque è possibile che *Mc.* 9,4 s. e par. presuppongano proprio l'opinione dell'assunzione corporale di Mosè: sembrano indicare ciò, da una parte, l'accostamento di Mosè ad Elia, e, dall'altra, il fatto che generalmente[96] è Enoc (che fu rapito

[92] Questa è la cosa importante; là dove s'insegna che solo l'anima di Mosè è salita in cielo (Filone → n. 81, probabilmente l'*ass. Mos.* e il Libro dei Misti → n. 95) si afferma la sua morte.

[93] L'idea dell'assunzione corporale di Mosè dev'essere sorta in seno al giudaismo ellenistico, non in quello palestinese: ciò si può legittimamente dedurre dal fatto che è Giuseppe a fornircene la prima testimonianza e che gli scritti rabbinici sono quanto mai reticenti al proposito (gli unici passi sono i due discussi nel testo). Cfr. per l'assunzione del θεῖος ἀνήρ Philostr., *vit. Ap.* 8,29: Filostrato non è sicuro se Apollonio di Tiana sia morto o no (→ BIELER I [1935] 48 n. 64).

[94] SCHLATTER, *Komm. Mt.* 528.

[95] Nelle parti che ci sono state conservate l'*ass. Mos.* ci parla ripetutamente e chiaramente della morte di Mosè (1,15; 10,12.14; 11,7. 8); concorda con ciò il fatto che, secondo quanto leggiamo nei Padri della Chiesa, la leggenda della lotta di Michele col diavolo per il corpo di Mosè (*Iudae* 9) proviene dall'*ass. Mos.* (→ n. 211). L'assunzione di Mosè descritta nella chiusa del libro andata perduta (e che dà il titolo all'opera) non può aver indicato altro che l'ascensione della sua anima. Ciò è confermato da una citazione che Origene (*hom. in Ios.* 2,1) trovò *in libello quodam, ...licet in canone non habeatur*, se tale *libellus*, come pensa SCHÜRER III 303, è la nostra *ass. Mos.*: *refertur quia duo Moyses videbantur, unus vivus in spiritu et alius mortuus in corpore.* Così anche la *Euodii epistula ad Augustinum* (Aug., *ep.* 259): *tunc cum ascenderet in montem ut moreretur vi corporis, efficitur ut aliud esset quod terrae mandaretur, aliud quod angelo comitanti sociaretur.* Con questi due passi concorda una frase tramandata da Clem. Al., *strom.* 6,15 § 132,2, che forse è ripresa da quel 'Libro dei Misti' (SCHLATTER, *Gesch. Isr.* 321 e 444 n. 312) citato in *strom.* 1,23 § 153,1; § 154,1; anche qui si dice che Giosuè vide il corpo e l'anima di Mosè separati: τὸν Μωυσέα ἀναλαμβανόμενον διττὸν εἶδεν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ, καὶ τὸν μὲν μετ' ἀγγέλων, τὸν δὲ ἐπὶ τὰ ὄρη περὶ τὰς φάραγγας κηδείας (sepoltura) ἀξιούμενον. In questi tre passi (Clemente Alessandrino, Origene, Evodio) non si afferma alcuna assunzione corporale di Mosè, bensì, proprio come in Filone (*vit. Mos.* 2,288.91; *sacr. A.C.* 8,10), l'ascensione in cielo della sua anima nell'ora della morte.

[96] Nella letteratura rabbinica abbiamo un unico passo tardivo (STRACK-BILLERBECK I 756; IV 785) che tratta della venuta comune di Mosè ed Elia negli ultimi tempi, *Deut.r.* 3,17 (verso la fine) a 10,1: «Un giorno, quando farò venire a loro il profeta Elia, voi due verrete insieme».

in cielo come Elia, corporalmente) ad essere menzionato insieme con Elia, non già Mosè (→ IV, coll. 94.75 n. 19). C'è soltanto un passo isolato nella letteratura rabbinica in cui si affermi chiaramente l'assunzione di Mosè: si tratta di una baraita contenuta in *S.Deut.* § 357 a 34,5[97]: «Alcuni dicono: Mosè non è morto, ma sta lassù ove compie il servizio (sacerdotale)[98]»; e nel grande midrash al *Deut.* leggiamo: «Tre andarono vivi in cielo: Enoc, Mosè ed Elia»[99].

Anche a proposito della fine della vita di Mosè si manifesta la differenza che intercorre tra il giudaismo ellenistico e quello palestinese: il primo parla della sua apoteosi[100], il secondo si pone invece il problema della causa e del valore della morte dell'uomo di Dio.

d) La differenza tra la figura di Mosè ellenistica e quella palestinese

Abbiamo così visto come nel tardo giudaismo si sviluppi un'immagine di Mosè totalmente nuova man mano che, a cominciare dalla diaspora, per l'influenza greca, va diffondendosi sempre più un'esaltazione di Mosè per la quale l'A.T. offre soltanto rari spunti (→ n. 5). Per quanto uniti nell'intenso desiderio di esaltare Mosè, il giudaismo ellenistico e quello palestinese mostrano fondamentali differenze.

Il giudaismo ellenistico è sotto l'influenza dell'immagine del θεῖος ἀνήρ; Mosè viene così concepito come un superuomo, sia che lo si celebri come genio e si sviluppi un'immagine di Mosè assolutamente fantastica (romanzo di Mosè), sia che lo si presenti come l'uomo perfetto e si veda in lui il modello dell'uomo pio che s'innalza fino a Dio (Filone).

L'immagine palestinese di Mosè nasce altrimenti: quanto l'A.T. dice di Mosè, uomo di Dio, viene ampliato ed abbellito; oltre a ciò (e più tarde son le fonti più chiaro è tale processo) vengono riferiti a Mosè, il liberatore dall'Egitto, i motivi dell'attesa del liberatore finale, motivi che ci sono ben noti sia dalla speculazione palestinese centrata sulla figura di Adamo e dell'uomo primordiale (*Urmensch*) sia dall'attesa messianica[101]. Tutto sommato, il giudaismo palestinese rimane molto più vicino all'A.T., poiché Mosè, senza subire l'influenza dannosa del romanzo mosaico, rimane prevalentemente un uomo fallibile (→ n.62) e viene esaltato, in primo luogo, quale mediatore della parola di Dio ad Israele.

[97] Par. *Sota b.* 13b e *Midr. Tannaim* a *Deut.* 34,5 (ed. D. HOFFMANN [1908/9] 224).

[98] → MURMELSTEIN 70 n. 1, che fa presente l'idea samaritana di Mosè sacrificante nel santuario celeste (*Marqa*, commentario al Pentateuco, ed. M. HEIDENHEIM, Bibliotheca Samaritana III [1896] 71).

[99] Secondo un ms. berlinese (p. 123) citato in → M.J. BIN GORION 373.

[100] Philo, *vit. Mos.* 2,288 ss.: Mosè viene tramutato εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον (288; cfr. → WINDISCH 106); *sacr. A.C.* 8 e 10.

[101] Ciò è comprovato dai testi riportati in → MURMELSTEIN 51-64, che andrebbero ampliati da quanto è stato detto sopra (specialmente → sotto c), e in → STAERK, *Erlösererwartung* 50-56; cfr. anche → n. 45.

2. *Mosè nell'attesa escatologica del tardo giudaismo: il ritorno di Mosè*

Non si parla molto spesso del ritorno di Mosè alla fine dei tempi. L'accostamento di Mosè ed Elia in *Mc.*9,4 s. e par. fa presupporre che, accanto all'attesa precristiana dell'apparizione di Enoc ed Elia quali precursori del Messia[102], esistesse una tradizione dell'attesa di Mosè ed Elia in tale funzione (→ IV, coll. 94 s.)[103]. Altrove si parla di un ritorno di Mosè solo in passi che trattano della sua morte e sepoltura nel deserto. Mosè dovette sottostare a queste due esperienze perché potesse così adempirsi la Scrittura (*Deut.*33,21, che il midrash riferisce a Mosè): «Egli viene alla testa del popolo» (così il midrash); cioè affinché, in questo modo, la generazione del deserto potesse un giorno risorgere, grazie ai suoi meriti, ed entrare nella terra promessa sotto la sua guida (→ coll. 781 s.).

Nel I sec. d.C. si disputava se la generazione dell'esodo avrebbe partecipato alla risurrezione ed al mondo futuro[104]. L'interpretazione summenzionata di *Deut.*33,21 esprime la posizione dell'ala moderata, che era la predominante. Leggiamo così in *Tanh. ḥqt* § 10 (ed. di Vienna [1863] 227a): (Dio ordina a Mosè di restare nel deserto) «Rimani al fianco loro (dei morti nel deserto) e poi vieni in loro compagnia, come dice *Deut.*33,21: Egli viene alla testa del popolo»[105]. Come ci si immaginava che ciò avvenisse si può vedere, p. es., da *S. Deut.* § 355 a 33,21; *Tg. J.* I II *O.* a *Deut.*33,21: questi passi descrivono Mosè che entra nel paese di Israele alla testa dei vari gruppi (i dottori delle Scritture, della Mishna, del Talmud) per ricevere con ciascuno la ricompensa[106]. Va riferito all'ingresso della generazione del deserto nella terra promessa anche il seguente passo frammentario del Targum che affianca Mosè al Messia, *Tg. J.* I *Ex.* 15,18: «Mosè verrà dal deserto e il re-messia verrà da Roma[107]; quello guiderà (la generazione dell'esodo) a capo di una nuvola (leggendo '*nn*' invece di '*n*') e questo guiderà (la diaspora)[108] a capo di una nuvola, e la *memrà* di Jahvé[109] guiderà in mezzo ai

---

[102] Il testo più antico è *Hen. aeth.*90,31 (nel contesto attuale) → IV, coll. 75 s. n. 19; segue 4 *Esdr.*6,26 → IV, col. 75; *apoc.Ptr.*2; *apoc.El.* copta (STEINDORFF [TU, NF 2, Heft 3a, 1899]) 163 s. 169 → IV, coll. 98 s. Altro abbondante materiale è indicato da W. BOUSSET, *Der Antichrist* (1895) 134-139.

[103] Nella letteratura rabbinica quest'attesa è attestata soltanto nei passi citati alla → n. 96.

[104] *Sanh.*10,3; *T. Sanh.*13,10 e inoltre BACHER, *Tannaiten* I 135 s., spec. 136 n. 3.

[105] Molto simile è *Deut.r.*2,9 (verso la fine) a 3,24 → col. 782; inoltre *Ex.r.*2,5 a 3,1: «Nel deserto li lascerai e dal deserto li trarrai un giorno, v. *Os.* 2,16».

[106] Senza nominare esplicitamente la generazione dell'esodo, *Tanh wjqr'* (ed. di Vienna 1863) 133b, dice che Mosè verrà «alla testa di tutti loro, quando, nel mondo futuro, i giusti verranno a ricevere la loro ricompensa»; *Tanh.* (ed. BUBER) *wjqr'* 6, p. 3 a; *Deut.r.*9,5 (alla fine) a 31,14.

[107] Fin qui giunge anche *Tg.J.* II *Ex.* 12,42 secondo Elia Levita, *s.v. mšjḥ'* e *s.v. mšḥ* (M. GINSBURGER, *Das Fragmenten-Targum* [1899] 105).

[108] I testi che parlano del rimpatrio della diaspora ad opera del Messia sono indicati in STRACK-BILLERBECK IV 907 s.

[109] = Dio; per la bibl. sulla *memrà* → IV, col. 205 la nota *s.v. memrà*.

due ed essi procederanno insieme trionfalmente e i figli d'Israele diranno: a Jahvé appartiene il regno in questo mondo e in quello a venire».

Negli scritti più antichi, al contrario, non si trova mai [110] l'idea che il Mosè che ritorna sarà il Messia [111].

3. *Mosè, tipo del Messia*

Nella haggada Mosè è tipo in doppio senso: da una parte raffigura Adamo, dall'altra prefigura il Messia. Abbiamo già parlato (→ col. 786) del parallelismo di Mosè con Adamo, considerato l'ideale uomo primordiale; ora dobbiamo, invece, esaminare la concezione, ancor meglio attestata, di Mosè quale prefigurazione del Messia e, in particolare, il problema, quanto mai importante per il N.T., di quando Mosè cominciò ad essere considerato tipo del Messia.

a) Il «profeta come Mosè» che deve venire (*Deut.*18,15.18)

È estremamente difficile sapere con precisione come il tardo giudaismo abbia inteso la promessa, rivolta a Mosè, che Dio avrebbe fatto sorgere dai suoi fratelli un profeta come lui (*Deut.*18, 15.18). 1. Non ci si può certo contentare della constatazione che le scarsissime [112] citazioni del passo negli scritti rabbinici riferiscono questa promessa a ciascuno dei profeti del passato [113] sorti dopo Mosè, in particolare a Geremia (*Pesk.*112a; cfr. *S. Deut.* § 175 a 18,15), per quanto tale interpretazione possa essere considerata antica, come si vede da Filone [114]. 2. Abbiamo infatti buone

[110] Contro l'opinione di BOUSSET-GRESSM. 233. Come unico testo abbastanza antico si potrebbe citare *Sib.*5,256-259: «(256) Ma uno verrà nuovamente dal cielo, un uomo straordinario, (257) le cui mani stese sul legno fruttifero (258) il migliore degli Ebrei che un giorno fece fermare il sole (ὅς ἠέλιόν ποτε στῆσεν)». Se si tolgono i vv. 257 e, forse, 258 a come interpolazioni cristiane, abbiamo che il passo aspetta quale Figlio dell'uomo (v. 256: *Dan.*7,13) colui che fece fermare il sole (→ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), cioè Giosuè (*Ios.*10,12). Si potrebbe riferire il passo a Mosè perché abbiamo che, effettivamente, il miracolo dell'arresto del sole operato da Giosuè è attribuito anche a Mosè, nella letteratura rabbinica, già in epoca tannaitica (v. esempi in STRACK-BILLERBECK I 13; II 414). Ci si deve domandare, però, se è verosimile che gli autori dei Libri Sibillini abbiano conosciuto questa attribuzione del miracolo a Mosè, attestata solo in Palestina; il miracolo venne inoltre attribuito anche ad Elia (*Aggadat Bereshit* [ed. di Varsavia 1876] 76, p. 52a, 5 ss.); il testo biblico fa comunque apparire più probabile che si tratti di Giosuè, a meno che il problema non svanisca del tutto se si legge al v. 258 (→ IV, col.927), con BURESCH e GEFFCKEN, στήσει.

[111] Questa concezione appare soltanto con Natan b. Solomon Spira, *s/r mglh 'mwqwt* (91c), → M.J. BIN GORION 378: «Tutti sanno che Mosè è il Messia della stirpe di David. Finché viene Silo, si dice nella profezia sul Messia (*Gen.*49,10). Ora Silo e Mosè sono la stessa cosa».

[112] L'elenco che troviamo in STRACK-BILLERBECK II 626 s. (soltanto tre passi!) è probabilmente completo.

[113] *S. Deut.* § 176 a 18,16; cfr. G. DALMAN, *Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua* (1929) 4.

[114] In *spec.leg.*1,65 Filone sembra richiamarsi a *Deut.*18,15 e riferire il passo ai profeti del passato (STRACK-BILLERBECK II 479; di parere diverso è → DALMAN 28 n. 2); non l'ha certo inteso in senso messianico (contro l'opinione di GFRÖRER 333 e VOLZ, *Esch.* 194). È molto comune, ma non certa, l'ipotesi (sostenuta, p. es., da H.J. CADBURY, in JACKSON-LAKE 1,5 p. 372 n. 2) che *Deut.*18,15.18 venga riferito a Giosuè in *ass. Mos.* 10,15: *te* (*scil.* Giosuè) *elegit deus esse mihi* (*scil.* Mosè) *successorem eiusdem testamenti.*

ragioni per credere che vi fosse anche un'interpretazione futuristica della profezia, che, caso quanto mai strano, non ha trovato eco nella letteratura rabbinica. Infatti su *Deut.* 18,15.18 non si fonda soltanto l'attesa «del profeta»[115], ma probabilmente anche la speranza dell'apparizione di un «profeta riconosciuto»[116], oppure di un profeta escatologico che avrebbe ripetuto le piaghe d'Egitto[117]; finalmente[118], forse, anche l'aspettativa popolare della venuta di un «profeta secondo il modo dei profeti»[119] oppure del ritorno «di uno degli (antichi[120]) profeti»[121].

Tutti questi testi concordano nel non identificare il profeta atteso col Messia[122]. Basta considerare *Io.* 1,21.25 per vedere chiaramente come ci si aspettasse *il* profeta, oltre al Messia ed Elia, evidentemente quale precursore del Messia[123]. L'attesa escatologica che trova qui espressione si limita pertanto, differendo così notevolmente dall'apocalittica (→ IV, coll. 75 s. 93 ss. 98), ai tre personaggi per la cui missione escatologica esisteva una solida base scritturale: il Messia, Elia (*Mal.* 3,23) e il profeta (*Deut.* 18,15.18)[124].

3. Da più di un secolo si discute se oltre a questa interpretazione futuristica non messianica di *Deut.* 18,15.18 nel tardo giudaismo ne esistesse anche una messianica[125].

Il fatto che il N.T. riferisca *Deut.* 18, 15.18 a Cristo (*Act.* 3,22 s.; inoltre → coll. 808 s.; 829 s.) non entra qui in linea di conto, poiché si tratta di una prova scritturale cristiana. Maggior im-

---

[115] *Io.* 1,21.25; 7,40.

[116] *1 Mach.* 14,41: ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν; cfr. 4,46.

[117] *Apoc.* 11,3 ss., → DALMAN 29 n. 2.

[118] → DALMAN 29 n. 2.

[119] *Mc.* 6,15: προφήτης ὡς (= aram. *kegôn, keʾên*, 'al modo di') εἷς (= aram. *ḥad*, pronome indef. = τίς) τῶν προφητῶν; par. *Lc.* 9,8.

[120] + τῶν ἀρχαίων, *Lc.* 9,8.19.

[121] *Mc.* 8,28 (εἷς [→ n. 119] τῶν προφητῶν); *Mt.* 16,14 (→ Ἰερεμίας); *Lc.* 9,19. Per le connessioni di *Mc.* 6,15 par. e 8,28 par. con *Deut.* 18,15.18 → DALMAN 29 n. 2, K. H. RENGSTORF, N.T. Deutsch, a *Lc.* 7,15 s. e infine O. BAUERNFEIND, *Apg.* (1939) 70.

[122] Si noti specialmente che sia in *Io.* 1,21.25 che in 7,40 s. *il* profeta è ben distinto dal Messia. L'interpretazione non messianica di *Mc.* 6,15 e 8,28 si deduce da 8,29.

[123] P. BILLERBECK: Nathanael 19 (1903) 122 n. 62.

[124] SCHLATTER, *Komm. Joh.* a 1,21; ID., *Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten* (BFTh 6 [1902] 26); O. BAUERNF., *Apg.* (1939) 70.

[125] → GFRÖRER 318-413 diede (nel 1838) una decisa risposta affermativa, ma non valutò criticamente le prove addotte; a p. 324 afferma: «Tra gli scritti dell'antico patto non c'è alcun altro passo che, ai tempi di Gesù, sia riferito al Messia con maggior decisione e da un maggior numero di persone, di *Deut.* 18,15». Più cauto è → BORNHÄUSER 58 (tenendo presente la varietà d'indicazioni fornite dal Vangelo di Giovanni, → punto a. nel testo): «Le opinioni divergevano, se il profeta e il Messia dovessero apparire in una stessa persona oppure no». Risponde affermativamente, ma con riserva, anche STRACK-BILLERBECK II 480: «L'attesa del profeta-messia (attestata da *Io.* 6,14 s. e, indirettamente, da Giuseppe Flavio, → punto b.) viene generalmente, ed a ragione, fatta risalire a *Deut.* 18,15.18». Più convinto è → STAERK, *Soter* 61-72; affermativamente rispondono anche VOLZ, *Esch.* 194 e K. H. RENGSTORF, N.T. Deutsch, a *Lc.* 7,15 s. Negativamente risponde invece → BALDENSPERGER 138 s.: nota l'assenza di prove precristiane; *Io.* 6,14 potrebbe rappresentare un'idea venuta in quell'istante in mente alla gente; a torto scarta i passi di Giuseppe Flavio pensando che non provino «alcunché per il giudaismo precristiano». Negativo è anche R. BULTMANN, *Joh.* (1937) 61: l'interpretazione messianica di *Deut.* 18,15.18 va intesa come «specificamente cristiana»; quest'affermazione già non regge davanti alla tradizione samaritana (→ n. 216).

portanza ha il fatto che i Samaritani riferivano *Deut.*18,15.18 al Messia[126]; certamente non se ne può dedurre con sicurezza un'analoga interpretazione nel tardo giudaismo, perché il canone samaritano si limitava al Pentateuco ed essi erano pertanto costretti a trovare in quei libri prove per la loro attesa messianica. Per l'esistenza di un'interpretazione messianica di *Deut.*18,15.18 nel tardo giudaismo vanno valutati soltanto i seguenti passi: a) *Io.*6,14 s. ove (a differenza di *Io.*1,21.25; 7,40 s. → n. 122) *il* profeta è, nel giudizio della folla, una figura messianica[127]; b) Giuseppe riporta che due capi rivoluzionari, Teuda e l'Egiziano, i quali si erano presentati come liberatori (quindi con pretese messianiche), si erano definiti profeti[128]. Tutto il resto è incerto: c) sembra che il Documento Damasceno abbia riferito *Deut.*18,15 al «maestro di verità»[129], che presenta le caratteristiche del secondo Mosè e di cui era atteso il ritorno, evidentemente come Messia (→ n. 169). d) *Test.L.*8,14 s., un passo che appartiene alla porzione giudaica originaria dei *test. XII Patr.*[130], attribuisce al Messia le tre dignità di re, sacerdote e profeta[131]; è però incerto se la dignità profetica derivi da *Deut.*18, 15 o non piuttosto dalla speculazione sull'uomo primordiale salvatore (→ n. 45). e) Il medesimo problema, se la dignità di profeta sia dovuta all'influenza di *Deut.*18, si pone davanti all'ipotesi, in sé estremamente interessante[132], che l'inno di *Lc.*1,68 ss. celebri il Battista come Messia profetico quando lo chiama προφήτης ὑψίστου, «profeta dell'Altissimo» (*Lc.* 1,76): in questo caso, infatti, la dignità profetica potrebbe essere un attributo di Elia. f) Di nessun valore sono invece le indicazioni di Ps.-Clem., *recogn.* 1,43,1, secondo le quali i sacerdoti giudaici avrebbero ripetutamente suscitato, per mezzo d'inviati, discussioni per decidere se Gesù «fosse il profeta che Mosè aveva annunciato, secoli in anticipo, come il Messia (prescelto) dall'eternità»[133].

Considerata la scarsezza dei testi a disposizione, è alquanto difficile pro-

---

[126] Eus., *theoph.*4,35 (p. 216); Ps.-Clem., *recogn.* 1,54,5; 57,1.5 (ed. W. FRANKENBERG, TU 48,3 [1937] 60.62.64); 7,33 (ed. E. G. GERSDORF [1838] 168). Cfr. inoltre Orig., *Cels.*1,57: Dositeo ἠθέλησε... πεῖσαι Σαμαρεῖς, ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωυσέως Χριστός. È per *Deut.*18,15.18 che il Messia dei Samaritani si chiama 'il maestro' (*muri* o *mudi*, cfr. H. ODEBERG, *The fourth Gospel* [1929] 183) e con ciò concorda il fatto che in *Io.*4,25 il Messia samaritano è atteso come maestro inviato da Dio. La grande importanza di *Deut.*18,15 per i Samaritani è evidente dal fatto ch'essi hanno aggiunto questo versetto al decimo comandamento.

[127] Cercheremo di mostrare più in là (→ coll. 805 s.) che l'interpretazione messianica di *Deut.* 18,15.18 costituisce il fondamento primitivo della tradizione apocalittica di *Apoc.*11,3 ss.

[128] *ant.*20,97 dice di Teuda: προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι. A proposito dell'Egiziano, *ant.* 20,169: προφήτης εἶναι λέγων, e *bell.*2,261: προφήτου πίστιν ἐπιθεὶς ἑαυτῷ. Per l'opinione che questi passi provino l'interpretazione messianica di *Deut.*18,15.18 cfr. → GFRÖRER 331-333 e, soprattutto, STRACK-BILLERBECK II 479 s.

[129] *Dam.* 1,11: *wjqm;* 20,28: *wjšm'w lqwl mwrh.*

[130] → MURMELSTEIN 274 s. (con BOUSSET, CHARLES, BEER e VOLZ, contro SCHNAPP).

[131] «Un re sorgerà in Giuda e organizzerà un nuovo sacerdozio (secondo il modello dei pagani, per tutti i pagani [interpolazione cristiana!]); la sua apparizione è ineffabile, come di un profeta dell'Altisimo dalla stirpe di nostro padre Abramo». Per *test.B.*9,2 (forse interpolazione cristiana) cfr. → STAERK, *Soter* 68.

[132] → STAERK, *Soter* 65.

[133] Ed. FRANKENBERG (→ n. 126) 48.

nunciare un giudizio sicuro sulla questione; pure, prendendo in considerazione anche quanto sarà trattato nel punto seguente, dev'esser considerato estremamente probabile che sia il tardo giudaismo sia i Samaritani abbiano conosciuto l'interpretazione messianica di *Deut.* 18,15.18. Lo scarso numero di passi attestanti tale interpretazione potrebbe esser dovuto al fatto che si tratti, in questo caso [134], di una forma della speranza messianica corrente nell'attesa popolare [135].

b) Il Messia quale secondo Mosè [136]

Sarebbe quanto mai errato pensare di aver risolto definitivamente, con l'esame dell'esegesi tardo-giudaica di *Deut.* 18,15.18, la questione dell'influsso della figura di Mosè sull'attesa messianica: infatti non son pochi i testi in cui il Messia viene presentato come un secondo Mosè, senza che ci sia riferimento alcuno a *Deut.* 18. Questi passi si trovano tutti in contesti che riflettono l'idea che la liberazione dall'Egitto prefiguri la salvezza messianica [137]. Presente già nell'A.T. [138], tale dottrina «ha determinato, come nessun'altra, già in antico e quanto mai ampiamente, la formulazione dottrinale della salvezza escatologica» [139].

1. Nella cornice della tipologia prima liberazione/ultima liberazione incontriamo, nella letteratura rabbinica, quella frase famosa che è ripetutamente citata, ancor più frequentemente interpretata nei modi più disparati: «Come il primo redentore (Mosè), così l'ultimo redentore (il Messia)» [140].

Il primo passo nel quale troviamo la tipologia Mosè/Messia in questa precisa formulazione è *Qoh.r.* 1,28 a 1,9: «R. Berekja (c. 350 d.C.) disse, in nome di R. Ishaq (II, c. 300 d.C.) [141]: Come il primo redentore, così l'ultimo [142] redentore. Come si dice del primo redentore: e Mosè prese sua moglie e i suoi figli e li fece salire su di un asino (*Ex.* 4,20), così sarà dell'ultimo redentore, poiché è detto: umile e montato sopra un asino (*Zach.* 9,9) [143]. Come il primo redentore fece scendere la manna, poiché è detto: Ecco, faccio piovere per voi pane dal cielo (*Ex.* 16,4), così anche l'ul-

[134] Nella letteratura rabbinica ha avuto poi peso anche la polemica anticristiana, → n. 154; → GOPPELT 73 n. 4.

[135] *Io.* 6,14 s.; Giuseppe → col. 793; così anche STAERK, *Soter* 64.

[136] → GFRÖRER 318-352; → JOACH. JEREMIAS; → MURMELSTEIN; → STAERK, *Erlösererwartung*; soprattutto l'opera di → WIEBE.

[137] STRACK-BILLERBECK I 68 ss. 85 ss.; II 284 s. 293; IV 55 s. 783 s. ecc.; → III, coll. 893 ss. (G. KITTEL); → WIEBE.

[138] *Mich.* 7,15; *Os.* 2,16; 12,10; *Is.* 11,11; 48,21. → FISCHER; ID., *Jesajas cap. 40-55 und die Perikopen vom leidenden Gottesknecht* (1916) 193 ss.; ID.: ThRevue 36 (1937) 269 s.; → SELLIN; ID.: NKZ 41 (1930) 152 n. 1; → WIEBE.

[139] STRACK-BILLERBECK I 85.

[140] *Qoh.r.* 1,28 a 1,9; par. *Midr. Shemuel* 14 § 9 a *1 Sam.* 12,3. Inoltre *Ruth r.* 5,6 a 2,14 e i parr.: *Num.r.* 11, a 6,23; *Pesk.* 49b; *Pes.r.* 15 (72 b), cfr. *Cant.r.* 2,22 a 2,9 s.

[141] Il par. *Midr. Shemuel* (→ n. 140) dà come autore R. Levi (ancora c. 300 d.C.).

[142] *Midr. Shemuel*: il secondo redentore.

[143] Il *Midr. Shemuel* si ferma a questo punto.

timo redentore fa scender la manna, poiché è detto: vi sarà pane di grano sulla terra (*Ps.* 72,16, secondo il midrash). Come il primo redentore fece sgorgare la sorgente (*Num.*20,11), così anche l'ultimo redentore farà scorrere l'acqua poiché è detto: una sorgente sgorgherà dalla casa di Jahvé (*Ioel* 4,18)».

Oltre ai succitati paralleli ne abbiamo ancora altri: come Mosè fu allevato alla corte del faraone (*Ex.*2,10), così il Messia dimorerà in Roma, la capitale del nemico, prima di apparire pubblicamente[144]; come Dio chiamò il popolo a libertà per mezzo di Mosè ed Aronne la notte di pasqua, così ancora egli lo chiamerà a libertà[145] per mezzo del Messia proprio la notte di pasqua[146]; come Mosè si rivelò per poi celarsi nuovamente, così il Messia si manifesterà e poi si nasconderà di nuovo[147]; come accanto a Mosè ci fu Aronne, così accanto al Messia ci sarà Elia[148]; come già Mosè, così il Messia guiderà il popolo nel deserto (→ sotto), opererà miracoli[149], ecc.[150].

Il passo rabbinico più antico[151] attestante la tipologia Mosè/Messia si trova in *Tanḥ. ʿqb* (ed. di Vienna 1863) 7b: «Quanto durano i giorni del Messia? R. Aqiba (insegnò circa dal 90 al 135 d.C.) disse: 40 anni. Come gli Israeliti hanno passato 40 anni nel deserto, così egli (il Messia) li trascinerà nel deserto ove farà mangiar loro acetosa e ginestra (*Iob* 30,4)»[152]. Come in passato Mosè, così anche il Messia guiderà il popolo nel deserto, ove esso dovrà sopportare difficoltà e dolori. È incerto se già R. Eliezer (c. 90 d.C.) abbia assegnato all'età messianica la durata di 40 anni[153]. Il silenzio della letteratura rabbinica tra il 135 (R. Aqiba) ed il 300 d.C. (R. Ishaq II, → col. 796) è dovuto probabilmente alla polemica col cristianesimo che applicava a Gesù la tipologia Mosè/Messia[154].

144 *Ex.r.* 1,31 a 2,10; par. *Tanḥ. šmwt* (ed. di Vienna [1863] 61 b).

145 *Tg. Lam.* 2,22.

146 Hier., *comm. in Mt.* 25,6 (MPL 26,184 s.): *traditio Iudaeorum est Christum media nocte uenturum in similitudinem Aegyptii temporis, quando pascha celebratum est... unde reor et traditionem apostolicam permansisse, ut in die uigiliarum paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat expectantes aduentum Christi.*

147 *Ruth r.* 5 a 2,14 (par. → n. 140), traduzione in STRACK-BILLERBECK I 86 s.; II 284 s. cfr. BACHER, *Pal.Am.*3,482 n. 3.

148 *Midr. Ps.*43 § 1. Invece di Elia il *Tg. Cant.* 4,5; 7,4 nomina il Messia ben Efraim.

149 *Pirqê Mashiaḥ* (A. JELLINEK: Bet ha-Midrasch 3 [1855] 72,1 ss.; trad. in STRACK-BILLERBECK IV 798); → GFRÖRER 336 ss.

150 Per ulteriori particolari → GFRÖRER 333 ss.; → MURMELSTEIN 54-64; → STAERK, *Erlösererwartung* 50-56.

151 Cfr. però col. 800.

152 Par. *Midr. Ps.* 90 § 17 e *Pes.r.* 1 (4a) che trovano una base scritturale di ciò in *Deut.*8,3, «egli ti ha umiliato, ti ha fatto provar la fame».

153 La tradizione babilonese che troviamo in due *Baraitot* in *Sanh.b.*99 a lo sostiene. Le si contrappone però la tradizione palestinese, secondo la quale R. Eliezer avrebbe calcolato che i giorni del Messia sarebbero stati tre generazioni (= 60 anni, *Mek. Ex.*17,16), 400 anni (*Pes. r.* 1) o 1000 anni (*Tanḥ ʿqb* 7 b; *Midr. Ps.*90 § 17): si vedano i testi in STRACK-BILLERBECK III 824 s. e BACHER, *Tannaiten* ²139 n. 4. BACHER 139 s. sostiene (a torto, cfr. STRACK-BILLERBECK III 825) che originariamente R. Eliezer pensasse a 60 anni, come dice *Mek. Ex.*17,16, mentre STRACK-BILLERBECK III 826 a 1000 anni.

154 → WIEBE. Per la polemica contro la tipologia cristiana Mosè/Cristo cfr. *Deut.r.*8,6 a 30,11: «'Non è in cielo (la Torà)' (*Deut.*30,12). Mosè disse loro: Perché non diciate: un altro Mosè è sorto e ci porta un'altra Torà dal cielo, vi ho già avvertiti oggi: 'Non è in cielo', cioè nessuna sua parte è rimasta in cielo». Per la polemica anticristiana del tardo giudaismo in

L'esistenza della tipologia Mosè/Messia non ci viene attestata soltanto a partire dagli scritti rabbinici e da R. Aqiba, ma abbiamo prove ch'essa precede l'epoca neotestamentaria. È vero che gli apocrifi e pseudoepigrafi dell'A.T. non ne parlano [155], ma ne parlano invece il Documento Damasceno, Giuseppe Flavio e il N.T.

2. Il Documento Damasceno va datato, in base al vocabolario e alla lingua (un ebraico pre-rabbinico), alla teologia ed alla halaka, all'inizio della prima metà del I sec. d.C. Da questo scritto veniamo a conoscere una setta emigrata a Damasco circa in età erodiana [156], la cui dottrina è dominata dal motivo che il periodo del deserto è prefigurazione del tempo messianico della salvezza. La setta abita in «accampamenti» come fu ai giorni dell'esodo [157], i membri sono «iscritti per nome» (*Ex.* 30,13 s.) [158] e ripartiti secondo il modello di *Ex.* 18, 25 [159] essi sono entrati nel «patto» [160], nel «patto di Dio» [161], nel «nuovo patto» [162], che è il patto escatologico corrispondente a quello del Sinai, ecc. Per il problema che ci sta più a cuore è, però, di fondamentale importanza quanto segue: a) il loro capo, che è anche altre volte paragonato a Mosè [163], è chiamato, come questi [164], «maestro» [165] e «legislatore» [166], e b) egli ha chiamato ad un esodo [167] che viene paragonato alla marcia d'Israele verso la terra promessa [168]. Poiché è quanto mai probabile che il «maestro di verità» sia una figura messianica [169], possiamo vedere in lui un secondo Mosè [170] che ha iniziato l'esodo escatólogico.

3. Non meno importante è la testimonianza di Giuseppe, le cui descrizioni dei movimenti messianici rivoluzionari del I sec. d.C. contengono il motivo, quasi stereotipo, che i loro capi chiamano ad un esodo nel deserto [171].

Così Teuda, che si considerava προ-

generale cfr. → J. JEREMIAS 116; ID.: ZNW 25 (1926) 128; ID., *Die Abendmahlsworte Jesu* 83 s.; → IV, col. 97.

155 Constatazione di → WIEBE.

156 20,15: tra la morte del maestro e la composizione dell'opera corre un lasso di tempo inferiore a 40 anni.

157 7,6 ss.; 9,11; 12,23; 13,4 ss.16.20; 14,3.9; 19,2; 20,26.

158 10,2; 14,3.

159 13,1.

160 2,2; 3,13; 8,1; 9,2; 15,5.8; 16,1; 19,1.13; 20,25.30.

161 5,12; 7,5; 13,14; 14,2; 19,14; 20,17. Patto di penitenza: 19,16.

162 6,19; 8,21; 19,33 s.; 20,12.

163 Specialmente 5,18 ss.

164 3,8: *jwrjhm*; per Mosè come *il* maestro d'Israele → n. 73.

165 *jwrh ḥṣdq* (con riferimento a *Os.* 10,12, *jwrh ṣdq*): 6,11, cfr. 20,14; *mwrh ṣdq* (con riferimento a *Ioel* 2,33: *hmwrh lṣdqh*): 1,11; 20,32, cfr. 20,1.28. → IV, coll. 76 ss.

166 6,4.7.9: *mḥwqq* (*Num.* 21,18) è inteso come 'legislatore' (H. ODEBERG, *The fourth Gospel* [1929] 155).

167 4,3; 6,5: a Damasco, in base ad *Am.* 5,26 s. (*Dan.* 7,15) → WIEBE ha riconosciuto il parallelo con l'esodo mosaico.

168 1,7 s.; 8,14 ss. Cfr. anche 20,15: tra la morte del 'maestro di verità' e la fine si può calcolare un intervallo di 40 anni (precisamente il periodo di permanenza nel deserto).

169 Si può asserire ciò con una sicurezza maggiore di quella usata in → III, coll. 76 ss. Oltre S. SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries* I (1910) 211 n. 11 e H. ODEBERG (→ n. 166) 154, cfr. ora anche J. BRIERRE-NARBONNE, *Exégèse apocryphe des prophéties messianiques* (1932) e → WIEBE.

170 → ancora n. 129.

171 → III, coll. 893 ss. (G. KITTEL) e → WIEBE.

φήτης (cfr. *Deut.*18,15.18, → n. 128), conduce i seguaci al Giordano e promette di dividerne le acque, evidentemente per la marcia nel deserto[172]; ci sono poi altri capi anonimi che conducono il popolo «nel deserto», (εἰς τὴν ἐρημίαν)[173]; l'Egiziano, che apparve sulla scena poco prima dell'arresto di Paolo, anch'egli «dicendosi profeta» (προφήτης εἶναι λέγων, → n. 128), guida similmente i seguaci «nel deserto», (εἰς τὴν ἔρημον)[174]; sotto Festo appare un «ciarlatano» che promette alla folla felicità e la fine di ogni sofferenza se lo seguirà nel deserto[175]; nel 73 d.C. un tessitore, un certo Gionata di Cirene, conduce i suoi partigiani εἰς τὴν ἔρημον, promettendo segni e miracoli[176].

Tutti questi messia seguono l'esempio di Mosè quando esortano la folla ad uscire nel deserto e promettono segni, miracoli e la salvezza. La loro successione continua sta a dimostrare palesemente in quale grande misura l'aspettativa popolare vedesse il Messia nelle vesti di un secondo Mosè.

4. Passiamo ora al N.T. che testimonia l'esistenza dell'attesa, diffusa nel popolo giudaico, del Messia quale secondo Mosè, sia riportando l'episodio dell'Egiziano che condusse i suoi partigiani εἰς τὴν ἔρημον (*Act.*21,38), sia raccontando come Gesù abbia messo in guardia i suoi da false voci sull'arrivo del Messia, dicendo: «Se vi dicono: ecco, è nel deserto, non andateci» (ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστιν, μὴ ἐξέλθητε, *Mt.*24,26): il Messia che sarebbe apparso nel deserto sarebbe stato considerato, infatti, un secondo Mosè. Quando la gente discuteva se il Battista potesse essere il Messia (*Lc.*3,15, ecc.), ciò era probabilmente dovuto al fatto che si vedeva in lui il secondo Mosè sia a motivo del battesimo (→ coll. 815 s.), sia perché era apparso nel deserto.

Anche nel Vangelo di Giovanni si ha la traccia della tipologia tardo-giudaica Mosè/Messia, precisamente là dove si narra del tentativo di far re Gesù dopo il miracolo della moltiplicazione dei pani (6,14 s.) e della richiesta fattagli di ripetere il miracolo della manna (6,30 s. 34). Da questi passi si vede non solo che il popolo credeva comunemente che l'era finale avrebbe portato la ripetizione del miracolo della manna[177], ma anche che si presupponeva che il Messia avrebbe compiuto tale miracolo[178].

5. Dobbiamo esaminare, infine, l'attesa messianica dei Samaritani. L'antica attesa del Ta'eb (→ I, coll. 1037 ss.) parlava[179] di un «profeta come Mosè» (→ n. 126) e attribuiva a questo Mes-

[172] *ant.*20,97-99, → WIEBE.

[173] *bell.*2,259, par. *ant.*20,167 s.

[174] *Act.*21,38; *bell.*2,261 s. → GFRÖRER 332 s. ipotizza che dipenda dalla tipologia Mosè/Messia anche il risalto dato al fatto che quel tale venga dall'Egitto.

[175] *ant.*20,188.

[176] *bell.*7,438. Cfr. anche *bell.*6,351 e III, col. 895.

[177] → VI, col. 1245; per il N.T. cfr. *Apoc.*2,17; *1 Cor.*10,3 s.

[178] E. LOHMEYER: ZSTh 14 (1937) 628 s. → coll. 796 s.

[179] D. RETTING, *Memar Marqa, ein samaritanischer Midrasch zum Pentateuch* (Diss., Bonn 1934) 31, pensa che l'attesa del Taheb non risalga a prima del tempo di Marqa (IV sec. d. C.); basta però *Io.*4,25 a rendere insostenibile

sia la ripetizione degli atti compiuti da Mosè[180].

La testimonianza concorde del Documento Damasceno, di Giuseppe e del N.T., cui si accompagna ancora la tradizione samaritana, mostra che la tipologia Mosè/Messia era estremamente viva in epoca neotestamentaria e che essa ha più volte determinato il corso della storia in modo decisivo. Sia il tipo delle fonti che abbiamo, sia il silenzio degli apocrifi e pseudoepigrafi dell'A.T. dimostrano che tale forma dell'attesa messianica non era radicata tanto nella teologia ufficiale[181] quanto nell'aspettativa popolare[182].

c) Il secondo Mosè come figura sofferente

Quando si esaminano più da vicino i passi che parlano del secondo Mosè, non si può non notare che nella letteratura rabbinica si parla sempre della sofferenza di tale personaggio[183]; né ciò deve sorprendere, se ricordiamo che già Mosè stesso venne considerato come colui che molto ebbe a patire[184] e alla cui morte e sepoltura nel deserto venne riconosciuto valore espiatorio (→ coll. 781 s.).

I momenti di tale passione sono così visti. 1. Già R. Aqiba, il più antico sostenitore della tipologia Mosè/Messia, insegna che il Messia avrebbe guidato il popolo nel deserto e che lì essi avrebbero sofferto privazione e fame per 40 anni[185]. 2. Prima della sua comparsa in pubblico il Messia (che, secondo *Sanh. b.*98a, è persino lebbroso [cfr. *Is.*53,3 s.]), avrebbe dimorato in Roma, l'odiata città dei nemici, come Mosè era cresciuto alla corte egiziana[186]. 3. Come Mosè aveva fatto sedere moglie e figli su di un asino (*Ex.*4,20), così il Messia sarebbe apparso umilmente, cavalcando un asino[187]. 4. Dopo essersi manifestato, il Messia, come già Mosè, si sarebbe di nuovo celato[188].

---

tale tesi. Cfr. Flav. Ios., *ant.*18,85; *bell.*3,207 s.; Iust., *apol.*1,53,6 e i passi citati alla → n. 126 (cfr. anche H. ODEBERG [→ n. 166] 183). L'idea che il Taheb sia un secondo Giosuè è più recente di quella che lo considera un secondo Mosè.

180 Esempi in M. GASTER, *The Samaritan oral Law and ancient Traditions.* I. *The Samaritan Eschatology* (1932) 224-228. Quest'opera viene generalmente citata acriticamente; il suo punto debole è la tendenza ad attribuire alle fonti samaritane un valore maggiore dell'effettivo, dando loro una data insostenibilmente antica.

181 Già GFRÖRER 412 si era accorto di ciò, ma la sua osservazione che il Messia mosaico appartenga «alla dottrina esoterica o a quella essena» manca di qualsiasi fondamento.

182 → coll. 795; 801.

183 → JEREMIAS 112-115; → STAERK, *Soter* 63 s. (però la n. 1 a p. 63 va cancellata: la presunta testimonianza di Origene sul martirio di Mosè non esiste; nel *comm. in Mt.*10,18 si parla soltanto dell'intenzione, più volte espressa, di lapidarlo). 79ss.; ID., *Erlösererwartung* 408.

184 Per le sofferenze di Mosè secondo il *Deut.* → col. 131 (OEPKE); *ass.Mos.* 3,11.

185 → col. 798; cfr. ancora STRACK-BILLERBECK III 824, particolarmente n. 1 e 4 (su R. Aqiba e Barkochbà) e la trattazione più ampia di quest'idea nel passo citato alla → n. 147.

186 → n. 144.

187 → col. 796. Che il Messia cavalchi un asino è contrapposto in *Sanh. b.* 98 a, quale segno della sua umiliazione, alla venuta sulle nuvole (*Dan.*7,13).

188 → n. 147, cfr. n. 168. Questo celarsi è una delle sofferenze, cfr., p.es., STRACK-BILLERBECK II 286 s.

*Apoc.*11,3 ss. non è dunque un caso isolato, quando parla della sofferenza di uno dei due predicatori di penitenza, quello visto come il secondo Mosè (→ IV, coll. 96 ss.)[189]. In questo passo, che proviene sicuramente da quella tradizione apocalittica precristiana conservataci ancora nell'Apocalisse di Elia (→ IV, col. 98), si parla del martirio del secondo Mosè e dello scempio del suo corpo (*Apoc.*11,7 ss.), ma anche della sua risurrezione dopo tre giorni e mezzo e della sua assunzione in cielo davanti agli occhi dei suoi nemici (11, 11 s.).

Questo secondo Mosè martire è considerato precursore del Messia nell'attuale testo di *Apoc.*11,3 ss. (e forse anche nella stesura immediatamente precedente di questa pericope). Va però notato quanto segue. a) Tanto la strana (perché non corrispondente alla successione storica) precollocazione di Elia (*Apoc.*11,6), quanto b) il fatto che in *Midr. Ps.*43 § 1 troviamo accanto all'Elia che ritorna (quale secondo Aronne) il Messia (quale secondo Mosè)[190], come anche, e soprattutto, il fatto che i due olivi (*Apoc.*11,4 = *Zach.*4,14) vengono riferiti negli scritti rabbinici al salvatore e al suo accompagnatore[191], fanno apparire estremamente probabile che dapprincipio i due testimoni di *Apoc.* 11,3 ss. significassero il precursore (Elia) e il Messia (quale secondo Mosè). Nella strana pericope di *Apoc.*11,3 ss. avremmo quindi una prova che nel tardo giudaismo, circa all'inizio dell'era volgare, esisteva una tradizione che parlava del martirio del Messia[192] e del suo precursore. Una simile conclusione è tutt'altro che fantastica, come si vede dalla corrispondenza sostanzialmente identica di *Mc.*9,12 s.: «Non sapete che del Figlio dell'uomo è scritto che deve patire molte cose ed essere disprezzato? Ma io vi dico che Elia è già venuto e gli hanno anche fatto quello che hanno voluto, com'è scritto di lui».

B. MOSÈ NEL N. T.

Mosè è, tra i personaggi dell'A.T., quello che è nominato più spesso (80 volte) nel Nuovo.

1. *Il Mosè storico nel N.T.*

a) *Mediatore della legge.* Come per l'A.T. e per il tardo giudaismo palestinese, così anche per il N.T. Mosè è, in primo luogo, inviato (*Act.*7,35) e servo di Dio (*Act.*15,3), il cui ministero è convalidato dai miracoli (*Act.*7,36; *Io.* 6,32; 3,14); il cui onore più alto è costituito dal fatto che Dio gli ha parlato

---

[189] *Apoc.*11,5 si rifà (oltre che a *2 Reg.*1,10) a *Num.* 16,35; *Apoc.* 11,6 b ad *Ex.* 7,17.19 s.; *Apoc.*11,6.10 alle piaghe d'Egitto nel complesso. I due testimoni di *Apoc.*11,3 ss. sono il «profeta come Mosè» (*Deut.*18,15.18) e l'Elia ritornato (*Mal.*3,23) → DALMAN 29 n. 2; alla bibliografia citata in → IV, col. 96 n. 97 aggiungi → DALMAN 29 n. 2; D. HAUGG, *Die zwei Zeugen* (= N.tliche Abh.17,1 [1936]) e → VI, col. 882 n. 28 (MICHAELIS).

[190] → coll. 805 s.

[191] I due olivi sono Mosè ed Aronne; David rappresentante del regno, e Aronne, rappresentante del sacerdozio; Zorobabel e Giosuè; il Messia e il sommo sacerdote dell'età messianica; il Messia ben David e il Messia ben Efraim (STRACK-BILLERBECK III 811 s.).

[192] Analogie son riportate in STRACK-BILLERBECK II 282 n. 1; 292 ss.

(*Act.*7,33 s.)[193] e che gli fu concesso di ricevere dalla bocca degli angeli le «parole viventi» della volontà divina per trasmetterle al popolo (*Act.*7,38). Di conseguenza Mosè è visto nel N.T. soprattutto come il legislatore (→ νόμος). Questo aspetto della sua attività è considerato di tale importanza, che più volte Μωυσῆς non è che un'abbreviazione di ὁ νόμος Μωυσέως, «la legge di Mosè»[194]: Mosè «viene letto» (*2 Cor.* 3,15); «ha chi lo predica» (*Act.*15,21); Stefano dice «parole di bestemmia contro Mosè» (6,11, col par. v. 13: «contro la legge»); Paolo insegna «ad abbandonare Mosè» (21,21); l'espressione «Mosè e i profeti» indica tutto l'A.T. (*Lc.*16,29.31; 24,27). Più precisamente, Mosè non è il legislatore, ma il mediatore della legge (consegnatagli per mezzo degli angeli, → col. 811).

Pure, secondo il giudizio di Gesù (e ciò è in stridente contrasto con la tendenza encomiastica del tardo giudaismo), Mosè ha ampliato la legge di propria iniziativa e contro il volere originario di Dio (*Mc.*10,5 e par.). E mentre i rabbini pretendono, in virtù della sapienza di Mosè trasmessa in successione[195], di esercitare il ministero secondo la sua intenzione (*Mt.*23,2: «gli scribi si son seduti sulla cattedra di Mosè», ἐπὶ τῆς Μωυσέως καθέδρας[196] ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς[197]), Gesù ha obbiettato, a questa pretesa degli scribi di essere i guardiani e custodi della legislazione e della tradizione mosaica, che essi stessi non osservano quanto insegnano (23,3-7). Non si tratta di un particolare casuale, ma dell'espressione della vera opposizione di due religioni, quando leggiamo in *Io.*9,28 che i «Giudei» contestano l'autorità di Gesù considerandosi «discepoli di Mosè»: τοῦ Μωυσέως μαθηταί[198].

b) *Profeta.* Mosè non è soltanto mediatore della legge, ma anche profeta[199] e nel N.T. la sua profezia è prevalentemente diretta a Cristo (*Lc.*24,27.44; *Io.* 1,45; 5,46; *Act.*3,22; 7,37; 26,22; 28,23)[200], la cui venuta e passione essa ha preannunciato (*Lc.*24,27.44 ss.; *Act.*26,

193 Cfr. *Io.*9,29 e *Unknown Gospel* II. 14-16: α[ὐ]τῶν δὲ λε[γόντω]ν ἔ[α·] οἴδαμεν ὅτι Μω(υσεῖ) ἐλά[λησεν] ὁ θ(εό)ς...

194 Questa formula piena si trova in *Lc.*2,22; 24,44; *Io.*7,23; *Act.*13,38; 15,5; 28,23; *1 Cor.* 9,9; *Hebr.*10,28.

195 → coll. 779.

196 S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie* III (1912) 208. 340 n. 54; STRACK-BILLERBECK I 909. Abbiamo prova dell'esistenza di «cattedre di Mosè» in pietra nelle sinagoghe di Hammat (presso Tiberiade), Corozin e Delo (K. GALLING, *Biblisches Reallexikon* [1937] 510).

197 Le parole seguenti, καὶ οἱ Φαρισαῖοι, sono sostanzialmente inesatte poiché attribuiscono ai Farisei un'educazione teologica (→ II, coll. 602 s.); esse sono anche secondarie, come dimostra *Lc.*11,45 s.

198 → VI, coll. 1193 s.

199 Mosè è chiamato profeta: nell'A.T. in *Deut.*18,15.18; 34,10; nel giudaismo ellenistico: Philo → n. 44, ecc. (cfr. H. LEISEGANG, *Index* a Filone II [1930] 692 s.); nel giudaismo palestinese: → col. 779; nella letteratura cristiana antica: *Barn.*6,8; Ps.-Clem., *recogn.*1,34,4.6.

200 Il passo che è continuamente presente è,

22 s.); egli ha inoltre profetizzato la risurrezione dei morti (*Lc.*20,37, cfr. 16, 29.31), la missione ai pagani (*Rom.*10, 19) e la sovrana elezione della grazia divina (9,15); i Giudei (→ Ἰουδαῖοι) non hanno però creduto alle sue parole (*Io.* 5,46 s., cfr. *Mt.*22,29).

Quando leggiamo nei due scritti lucani che Mosè ha annunciato la passione di Cristo (→ sopra) siamo quanto mai sorpresi perché non troviamo in alcun passo del Pentateuco una simile affermazione. Si pensa evidentemente a *Deut.*18,15.18 [201], e il «profeta come Mosè» è considerato (come Mosè stesso, coll. 829 s.) uomo sofferente [202].

c) *Mosè sofferente messaggero di Dio ed esempio di fede per la comunità.* Solo negli Atti e nella Lettera agli Ebrei incontriamo un'immagine del Mosè storico più sviluppata che nei casi or ora esaminati. Gli Atti tratteggiano la figura del sofferente messaggero di Dio che non è stato compreso e viene rifiutato (7,17-44); la Lettera agli Ebrei (11,23-29) colloca Mosè nell'elenco degli esempi di fede, e dice che egli conservò la fede in quattro prove: ebbe fiducia nella ricompensa divina quando rinunciò all'onore d'esser considerato figlio della principessa (vv. 24-26), nell'aiuto di Dio quando lasciò l'Egitto nonostante l'ira del faraone (v. 27), nella promessa di Dio quando fece spruzzare il sangue dell'agnello pasquale (v. 28) e nella potenza miracolosa di Dio nel passaggio del Mar Rosso (v. 29) [203].

d) *La leggenda di Mosè nel N.T.* La figura di Mosè nel N.T. mostra tratti leggendari, e non son pochi i casi in cui si menzionano particolari non contenuti nei racconti dell'A.T. [204] Mosè fu educato in tutta la sapienza egiziana [205]; già prima d'iniziare la sua missione «era potente in parole ed opere» (δυνατὸς ἐν λόγοις [*Ex.*4,10 ci presenta una situazione diversa] καὶ ἔργοις αὐτοῦ, *Act.*7,22); quando fuggì in Madian aveva 40 anni [206]; restò in quella regione

in primo luogo, *Deut.*18,15.18.

201 Ciò si deduce dal contesto di *Act.*7,37 → coll. 817 s.; → BORNHÄUSER 258 ss.

202 → coll. 803 s.; BORNHÄUSER 282 pensa che la parola *jāqîm* (LXX: ἀναστήσει) in *Deut.*18, 15 e *'āqîm* (LXX: ἀναστήσω) in 18,18 abbia il senso di 'risorgere'.

203 È sintomatico come *4 Mach.*2,17 veda in modo diverso Mosè come modello: egli è esempio di controllo dell'ira mediante la ragione, perché non si è scagliato immediatamente, d'impulso, contro i seguaci di Coreh (*Num.*16).

204 Per le reminiscenze della storia leggendaria della nascita di Mosè che troviamo in *Mt.*2 → coll. 822 ss.

205 *Act.*7,22; di questa caratteristica abbiamo paralleli soltanto nella leggenda mosaica ellenistica: Philo, *vit.Mos.*1,21-24 elenca con precisione le discipline in cui Mosè fu istruito; cfr. inoltre il sommario ripreso dal drammaturgo Ezechiele in Eus., *praep. ev.*9,28. Per questa caratteristica come tratto del θεῖος ἀνήρ → BIELER 34.

206 *Act.*7,23; cfr. *S. Deut.* § 357 a 34,7 e *Gen. r.*100,8 a 50,14. In alcuni testi si legge, oltre 40, anche la cifra 20, come opinione divergente: *Ex. r.*1,32 a 2,11 e 1,35 a 2,14; *Tanh.* (ed. di Vienna 1863) *šmwt* 61 b in basso (STRACK-BILLERBECK II 679 s.).

per 40 anni[207]; gli si opposero due uomini, Iannes e Iambres[208]; sul Sinai fu un angelo a parlargli[209]; la legge gli fu consegnata per mezzo di angeli perché la trasmettesse ad Israele[210]; l'arcangelo Michele lottò con Satana per il possesso della sua salma[211]. Questo rapido elenco mostra che la leggenda mosaica che traspare nel N.T. è di origine palestinese; nel N.T. non si trovano tracce della sfrenata fantasia che produsse la leggenda mosaica egizio-giudaica.

Riassumendo: la figura di Mosè che incontriamo nel N.T. non ha che fare né con l'eroe del romanzo mosaico né con il sapiente ideale di Filone; essa è,

207 *Act.*7,30. Si tratta dell'opinione comune: *S. Deut.*, *Gen. r.*, *Tanh.* → n. 206.

208 *2 Tim.*3,8 → IV, coll. 663 ss. (qui va aggiunta l'attestazione più antica: *Dam.* 5,18 s.).

209 *Act.*7,38: Οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ. La solita spiegazione dei commentari, che quest'angelo ha consegnato la legge a Mosè, non solo non ha alcun appiglio nel testo, ma deve esser rifiutata anche perché qui si parla di un solo angelo, mentre il N.T., quando accenna alla mediazione angelica della legge, usa sempre il plurale (→ n. 210). In *Act.*7,38 (cfr. v. 35) si vuol piuttosto evitare un antropomorfismo: quando dice che Dio parlò con Mosè sul monte Sinai (*Ex.*19,19 ss.), l'A.T. significa, secondo *Act.*7,38, che un angelo parlò con lui (W. M. L. DE WETTE-F. OVERBECK, *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte* ⁴[1870] 106 offre l'interpretazione esatta).

210 *Gal.*3,19. Senza che Mosè sia menzionato, esplicitamente si afferma che la legge fu «pronunciata» (*Hebr.*2,2) o «promulgata» (*Act.*7,53) per mezzo di angeli (*Act.*7,38 → n. 209, non è in contraddizione con ciò). La mediazione degli angeli nella consegna della legge sul Sinai serve in *Act.*7,53 a sottolineare la gloria della Torà, mentre in *Gal.*3,19 ed *Hebr.*2,2 a svalutarla rispetto alla promessa fatta ad Abramo (*Gal.*) e al vangelo (*Hebr.*). Nella letteratura extra-cristiana non esiste alcun esatto parallelo a questa leggenda, e i passi solitamente citati dai commentari come paralleli non lo sono effettivamente. È vero che nei LXX *Deut.*33,2 (ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ [di Dio] ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ) presuppone la presenza di angeli al momento della consegna della legge, ma essi non sono che il seguito di Dio (STRACK-BILLERBECK III 554). Il passo più vicino alla posizione del N.T. è apparentemente Ios., *ant.* 15,136: i Giudei hanno appreso τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ; ma probabilmente Giuseppe ha in mente un'idea diversa, attestata anche da *Cant. r.*1,13 a 1,2; si credeva, infatti, che la legge venisse presentata e spiegata ad ogni singolo israelita da un angelo (STRACK-BILLERBECK III 556). Secondo *Iub.*1,27 ss.; 6,22; 30,12.21; 50,6, l'angelo della presenza ha scritto la legge per Mosè; secondo 2,1 ss. (*apoc. Mos.* 1: Michele) ha dettato a Mosè la protostoria; secondo *Deut. r.*11, 6 a 31,14 (e il par. midrash sulla morte di Mosè, ed. A. JELLINEK: Bet ha-Midrasch 6 [1877] 75), Michele dice di Mosè: «Io sono stato il suo maestro, egli il mio discepolo». Nei tre passi del N.T. (*Gal.*3,19; *Act.*7,53; *Hebr.*2,2) si parla, però, di più angeli e si pensa che questi abbiano avuto una parte nella compilazione della legge. Philo, *som.*1,141, infine, dice che gli angeli comunicano ai figli gli ordini del padre e a costui i bisogni di quelli: questo passo non è affatto pertinente alla nostra questione.

211 *Iudae* 9; mancano paralleli rabbinici (ST.-BILLERBECK III 786). Secondo i Padri della Chiesa (a cominciare da Clem. Al. [ed. O. STÄHLIN III 207], altri passi in SCHÜRER III 303) questa leggenda è stata ripresa dall'Assunzione di Mosè. In *Iudae* 9 non si dice il motivo della contesa tra Michele e il diavolo; le *Catenae* (CRAMER, *Cat.* VIII 163) e la leggenda slava di Mosè 16 (N. BONWETSCH, NGG 1908, 607) riportano che Satana riteneva Mosè un assassino per l'uccisione dell'egiziano (*Ex.*2,12) e (leggenda slava di Mosè, *l.c.*) pertanto non ne voleva permettere la sepoltura (WINDISCH, *Kath. Br.*, *ad l.*).

piuttosto, più vicina al Mosè palestinese, dal quale tuttavia si distacca chiaramente in quanto non solo il N.T. non cade nell'encomio sfrenato, ma anzi porta una critica radicale a Mosè[212]. Il Mosè del N.T. è radicato veramente nell'Antico.

2. *Mosè quale personaggio escatologico*

Come già nel tardo giudaismo palestinese (→ coll. 785 ss.), così anche nel N.T. il ruolo escatologico di Mosè è soltanto secondario.

Sul monte della trasfigurazione Mosè appare insieme con Elia (*Mc.*9,4 s. par.): in questo episodio si riflette probabilmente l'idea che Mosè ed Elia sono i due precursori del Messia (→ IV, coll. 93 ss.)[213]; pure l'immagine è confusa: *Mc.*9,13 esclude che i cristiani abbiano atteso il ritorno personale di Mosè prima della fine. L'apparizione ha, in realtà, un significato più ristretto: i due inviati di Dio annunciano l'inizio della fine e, secondo *Lc.*9,31, anche la passione di Gesù (→ IV, coll. 95 s.)[214].

*Io.*5,45 è l'unico passo nel quale Mosè abbia una funzione escatologica ben precisa. I Giudei pongono in lui la loro speranza perché si aspettano che interceda per loro nel giudizio finale, ma egli sarà invece il loro accusatore (*Io.* 5,45)[215], il testimone a loro carico[216], poiché la mancanza di fede in Gesù è anche mancanza di fede nei suoi scritti che annunciano la venuta di Gesù (5, 46 s.). Il frammento del quarto Vangelo scoperto nel 1935 aggiunge che tale accusa viene avanzata già adesso: «Ora è accusata la vostra incredulità» νῦν κατηγορεῖται [ὑμῶν ἡ ἀ]πιστεί[α][217].

3. *La tipologia Mosè/Cristo*

Gli enunciati teologicamente più importanti del Nuovo Testamento su Mosè sono quelli in cui egli è considerato tipo e antitipo di Gesù, come lo sono anche → Adamo (*Rom.* 5,12 ss.; *1 Cor.* 15, 15 ss.), → Abele (*Hebr.*12,24), Melchisedec (*Hebr.*7,1 ss.), Giacobbe (*Io.*1,

---

212 Per la critica di Gesù → coll. 807 s. Paolo (senza alcun appiglio nel testo di *Ex.*34,29-35) afferma che Mosè si coperse il volto risplendente del fulgore divino per non farne notare la graduale scomparsa agli Israeliti (*2 Cor.*3, 13).

213 *Mc.*9,4 s. sembra presupporre che Mosè sia stato rapito in cielo (col. 784) proprio come Elia ed Enoc (il quale altrove compare a fianco di Elia, → IV, coll. 94 s.).

214 *Apoc.*11,3 ss. non va discusso qui, poiché non parla di Mosé stesso, ma del «profeta come Mosè», → n. 189.

215 Ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωυσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε (*Io.*5,45); come si vede dal κατηγορήσω immediatamente precedente, bisogna tradurre: «C'è uno che vi *accuserà*»; abbiamo qui, infatti, uno dei molti participi presenti con valore futuro, caratteristici del quarto Vangelo, spiegabili con la sensibilità linguistica semitica dell'autore (in aramaico il participio è atemporale).

216 Il diritto palestinese non conosce un pubblico ministero, ma il principale teste a carico rappresenta l'accusa; cfr. K. BORNHÄUSER: NkZ 27 (1926) 353-363; H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (1936) 33 ss.

217 *Unknown Gospel* r. 18 (il contesto presenta Mosè come accusatore); evidentemente qui κατηγορῶν (*Io.* 5,45, → n. 215) è inteso come participio presente.

51), Salomone (*Mt.* 12,42)[218], David (*Mt.*1,17[219]; *Lc.*1,32; *Mc.*2,25 par.; 11, 10; *Apoc.*3,7), → Giona (*Mt.*12,39 s. par.). La tipologia Mosè/Cristo non si presenta uniforme nel N.T., ma chiaramente riconoscibile soltanto negli Atti, nella Lettera agli Ebrei e nel Vangelo di Giovanni, mentre è brevemente accennata in Paolo e nell'Apocalisse; i vangeli di Marco e Matteo la presuppongono, mentre manca del tutto nelle lettere pastorali e nelle sette epistole cattoliche.

a) Il Battista

Già l'apparizione pubblica del Battista è condizionata dall'attesa del Messia quale secondo Mosè; infatti, quando Giovanni apparve nel deserto conforme alla profezia di *Is.* 40,3, ciò significava automaticamente, per le idee correnti in quel tempo (→ coll. 798 ss.; III, coll. 891 ss.), che il Messia, quale secondo Mosè, si sarebbe manifestato nel deserto. È probabile che ciò riflettesse effettivamente l'intenzione del Battista, poiché il battesimo di Giovanni è il corrispondente escatologico del bagno al quale, secondo la tradizione dell'epoca (cfr. *1 Cor.* 10,1-2, → col. 821), Mosè aveva sottomesso la generazione dell'esodo prima di ricevere la salvezza[220]. L'opinione popolare che il Battista potesse essere il Messia (*Lc.*3,15 ecc.) era motivata almeno dal fatto che si vedeva in lui il secondo Mosè che veniva dal deserto.

b) Gesù

*Mt.*24,26 mostra (→ coll. 801 s.) che Gesù conobbe la tipologia Mosè/Messia; anzi l'applicò persino a se stesso, come deduciamo dal fatto che egli si contrappone a Mosè, considerandosi il portatore della vera e finale volontà di Dio (cfr. *Mc.*10,1-12 e, soprattutto, le antitesi del sermone sul monte, *Mt.* 5,21 ss.)[221]. Inoltre Gesù si è contrapposto a Mosè, almeno indirettamente, quale mediatore del nuovo patto (*Mc.* 14,24 par.)[222]. Se, come sembra probabile, *Mt.* 4,3 s. va inteso come il rifiuto di ripete-

[218] → WINDISCH 96.

[219] Il numero 14 in *Mt.*1,17 deriva dal valore numerico del nome 'David' in ebraico: *d* (=4)+*w*(=6)+*d*(=4).

[220] JOACH. JEREMIAS: ZNW 28 (1929) 320; ID., *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geüb?* (1938) 9-12.

[221] Cfr. ancora, soprattutto, *Mt.*5,17: πληρῶσαι. *Mt.*5,17 è uno dei pochi detti di Gesù che ci sia stato tramandato in aramaico, nella lingua materna di Gesù, e precisamente in *Shabb. b.* 116b: πληρῶσαι è qui reso con *l'wswfj*, 'aggiungere'. Gesù il portatore della volontà complementare e finale di Dio, si contrappone a Mosè, il portatore di quella transitoria.

[222] Cfr. ancora *Lc.*13,33, ove Gesù si chiama profeta, con un possibile riferimento a *Deut.* 18,15.18 (come crede K. H. RENGSTORF, N.T. Deutsch, a *Lc.*7,15 s.). Nel suo libro *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte* (1921), K. BORNHÄUSER ha avanzato la tesi che Gesù si sia creduto il Messia e il profeta (secondo Mosè) contemporaneamente, ma con questa distinzione: sulla terra avrebbe voluto essere *il* profeta, mentre avrebbe annunciato la dignità messianica soltanto per la parusia. Ma l'autore ha portato troppo lontano un'osservazione fondamentalmente corretta: Gesù ha sì applicato a sé la tipologia Mosè/Messia,

re il miracolo della manna (cfr. *Io.*6,30 ss.)[223], vuol dire che Gesù ha considerato l'attesa popolare del secondo Mosè come una tentazione satanica[224].

c) La comunità primitiva

Solo in seno alla comunità primitiva la tipologia cristiana Mosè/Cristo ha conosciuto uno sviluppo vero e proprio. Vediamo infatti che *Deut.*18,15.18 viene riferito a Cristo (*Act.*3,22 s; cfr. 7,37)[225] e che vengono stabiliti paralleli tra la storia di Mosè e di Gesù, come nel caso del discorso di Stefano che, tenendo sempre presente Gesù[226], descrive Mosè come il salvatore che Dio ha inviato e il popolo ha misconosciuto e respinto (*Act.*7,17-44). Da *Act.*7 risulta che la comunità primitiva ha scorto nell'annuncio del «profeta come Mosè» (*Deut.*18,15.18) la profezia del Messia sofferente, di cui è tipo il Mosè sofferente (cfr. *Hebr.*11,26).

*Act.*3,22 s. e 7,17-44 non presentano un teologumeno di Luca poiché, a parte il caso di *1 Cor.*10,1-2, già la tradizione evangelica prelucana è stata formalmente improntata, almeno nella pericope della trasfigurazione (*Mc.*9,2-8 par.)[227], alla tipologia Mosè/Cristo. La voce dal cielo riprende *Deut.* 18,15 («ascoltatelo», ἀκούετε αὐτοῦ [*Mc.* 9,7]) e, di conseguenza, bisogna pensare che le numerose reminiscenze del racconto dell'ascesa di Mosè sul monte di Dio e della successiva trasfigurazione (*Ex.*24,9-18; 34,28-35)[228], che troviamo nella pericope evangelica, non siano casuali,

ma questa non ha avuto, per la sua coscienza della propria dignità, quel ruolo decisivo che Bornhäuser le attribuisce. La distinzione che questo autore stabilisce tra una dignità (profetica) terrena e una (messianica) futura è basata sull'insostenibile esegesi delle parole → υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, che il Bornhäuser non intende in senso messianico (in riferimento a *Dan.*7,13), bensì quale titolo profetico (rifacendosi ad Ezechiele).

223 Come sostengono J. SCHNIEWIND, N. T. Deutsch, a *Mt.*4,3 s.; JOACH. JEREMIAS: ZDPV 59 (1936) 207; E. LOHMEYER: ZSTh 14 (1937) 628 s.

224 Alla luce di *Mc.*3,27 (cfr. anche la 1ª persona nell'*ev. Hebr.* a *Mt.*4,1.8) è probabile che dietro la storia della tentazione, che ha come oggetto immediato il rifiuto della messianità politica, stia un racconto di Gesù, come al solito stilizzato, circa una sua esperienza personale. Contro l'attribuzione del racconto, nel suo complesso, alla comunità primitiva c'è il fatto decisivo che la questione della messianità politica non costituiva per la prima comunità, che vedeva la vita di Gesù alla luce della risurrezione, alcun problema, mentre lo era certamente per Gesù stesso e per i suoi discepoli.

225 *Deut.*18,15 viene riferito a Gesù anche in *Mc.*9,7 par.; anche nei passi menzionati → coll. 808 s., ove si parla delle profezie messianiche di Mosè, si pensa in primo luogo a *Deut.* 18,15.18.

226 Ecco i paralleli più importanti: *Act.*7,22b: Mosè era δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ (cfr. *Lc.*24,19); *Act.*7,25: ὁ θεὸς διὰ χειρὸς αὐτοῦ (di Mosè) δίδωσιν σωτηρίαν αὐτοῖς (l'interruzione del racconto mediante questo versetto, la mancanza di un appiglio nell'A.T. e il termine σωτηρία rendono trasparente il desiderato parallelo con Gesù); v. 35: Mosè è mandato come ἄρχων e λυτρωτής (nei LXX Mosè non è mai chiamato λυτρωτής; il termine ha un sapore messianico: cfr. λυτροῦσθαι, *Lc.*24,21, e λύτρωσις, *Lc.*1,68; 2, 38 e, soprattutto, → VI, coll. 883 ss.); v. 36: τέρατα καὶ σημεῖα (cfr. 2,22); v. 37: *Deut.* 18,15.

227 In considerazione di quanto esposto → coll. 816 s.; 823 s., bisognerebbe almeno chiedersi se, per caso, la menzione dell'ἔρημος in *Mc.* 1,13 non abbia a che fare con la tipologia.

228 Per *Mc.*9,2ª (6 giorni) cfr. *Ex.*24,16 (e E.

bensì tendano a indicare in Gesù il «profeta come Mosè»[229]. Anche il racconto sinottico della moltiplicazione dei pani nel deserto (*Mc.*6,32.35 par. [per *Io.* 6 → coll. 827 s.]) vuol presentare Gesù come il secondo Mosè.

d) Paolo

L'Apostolo tratta ampiamente di Mosè in quanto tipo in *2 Cor.* 3, facendo però un uso particolare della tipologia: 1. Mosè con il velo sulla faccia (→ V, coll. 69 ss.), per nascondere lo scomparire della δόξα allo sguardo del popolo (v. 13), simboleggia, per Paolo, il ministro dell'antico patto che esercita un «ministerio della morte» (v. 7: διακονία τοῦ θανάτου) e «della condanna» (v.9: τῆς κατακρίσεως); a lui viene contrapposto il ministro del nuovo patto che non ha bisogno di velarsi, ma può parlare in tutta «franchezza» (v. 12: παρρησία) perché esercita un «ministerio dello Spirito» (v. 8: διακονία τοῦ πνεύματος) e «della giustizia» (v. 9: τῆς δικαιοσύνης), la cui gloria non tramonta (vv. 7-13). 2. Allo stesso tempo Mosè con la δόξα velata è, per l'Apostolo, simbolo del velo che copre l'A.T. agli occhi del giudaismo (v. 14), del velo che è steso sul cuore di quelli che ascoltano la lettura dell'A.T. (v. 15); alla comunità dell'antico patto, rappresentata da Mosè, si contrappone quella del nuovo che può contemplare apertamente (→ III, coll. 993 ss.) la δόξα del Signore.

In questo suo uso particolare della tipologia di Mosè, diverso da quello corrente nella comunità primitiva, Paolo scorge in Mosè il rappresentante dei responsabili e della comunità dell'antico patto, ai quali si contrappongono ora i responsabili e la comunità del patto nuovo.

Affine è il passo di *2 Tim.*3,8, che si distingue soltanto per l'assenza del contrasto summenzionato: come Mosè fu contrastato da Iannes e Iambres, ma senza successo (v. 9), così, negli ultimi tempi (v. 1), la comunità cristiana va incontro a momenti difficili a causa di uomini dissoluti e perversi (vv. 2-7) la cui stoltezza, però, sarà manifestata (v. 9). In questa pericope Mosè è tipo della comunità messianica degli ultimi tempi: ciò costituisce un'argomento di notevole peso per la rispondenza interna delle lettere pastorali con la teologia paolina, perché nel N.T. è soltanto qui e negli scritti di Paolo che Mosè non è tipo di Cristo, ma della comunità[230].

Se in *2 Cor.*3 Mosè non è tipo di Cristo, ma appare piuttosto il rappre-

LOHMEYER, *Mk.* [1937] 173 n. 3); per *Mc.*9, 2ª (i 3 discepoli presi per compagni) cfr. *Ex.* 24,1.9 (Mosè prende con sé Aronne, Nadab, Abihu e 70 anziani); per *Mc.*9,2ᵇ (ascesa al monte) cfr. *Ex.*24,9.12 s.15.18; per *Mc.*9,2ᵇ-3 (trasfigurazione) cfr. *Ex.* 34,29; per *Mc.* 9,7ª (Dio si manifesta celandosi con una nuvola, l'unico passo del N.T. in cui ciò sia detto di Dio) cfr. *Ex.*24,15 s.18; per *Mc.*9,7ᵇ (la voce dalla nuvola) cfr. *Ex.*24,16.

229 Questa concomitanza è stata messa in risalto particolarmente da D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*³ (1874) 516 ss.; egli, però, esagera nel vedere nella storia della trasfigurazione una 'imitazione' mitica della storia mosaica (518). Si veda ancora A. WÜNSCHE, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (1878) 201; → BALDENSPERGER 141; JOH. JEREMIAS, *Der Gottesberg* (1919) 149 s.; E. LOHMEYER: ZNW 28 (1929) 185-215; → WIEBE.

230 Non entra qui in linea di conto la differenza tra *2 Cor.*3,14 s. (Mosè è tipo della comunità dell'A.T.) e *2 Tim.*3,8 (Mosè è tipo della comunità del N.T.), poiché non si esce affatto dalla concezione paolina di Mosè: infatti, mentre in *2 Cor.*3,12 s. Paolo si contrappone a Mosè (→ col. 819), in *Rom.* 9,3 egli ha presente Mosè come modello (*Ex.*32,32, → WINDISCH 242).

sentante dei responsabili e della comunità dell'antico patto e antitipo dei responsabili e della comunità del nuovo, ciò dipende anche dalla preferenza paolina per → Adamo quale tipo di Cristo. Per questa ragione è ancor più interessante notare che la tipologia Mosè/Cristo appare una volta anche in Paolo[231]. Si tratta di *I Cor.*10,1-2, ove leggiamo che i partecipanti all'esodo «furono battezzati in Mosè» (εἰς τὸν Μωυσῆν ἐβαπτίσαντο)[232], avvolti dalla nuvola e dall'acqua[233], al passaggio del Mar Rosso. Mentre l'idea di un battesimo della generazione dell'esodo è ben nota al tardo giudaismo fin dal I sec. d.C. (essa sorse probabilmente dal desiderio di provvedere il battesimo dei proseliti di una base scritturale che non aveva)[234], è estremamente singolare che si abbia un battesimo «in Mosè». La cosa va spiegata pensando che la tipologia Mosè/Cristo abbia suggerito a Paolo una formula analoga alla espressione «esser battezzato in Cristo» (εἰς Χριστὸν βαπτίζεσθαι, cfr. *I Cor.*1,13). Il modo immediato, naturale, in cui viene usata la tipologia in *I Cor.*10,2 conferma che essa è di origine prepaolina.

Altrove, negli scritti paolini, la tipologia è appena accennata e non viene mai sviluppata in particolare, servendo a sottolineare, in linea generale, l'inferiorità di Mosè rispetto a Cristo. Abbiamo così in *Rom.*10,4-5 la contrapposizione della giustificazione mediante le opere (*Lev.*18,5), proclamata da Mosè, alla giustificazione mediante la fede, e in *Gal.*3,19 ss. quella della legge mediata (→ μεσίτης) da Mosè alla promessa adempiuta in Gesù Cristo. Anche in *Eph.* 4,8 è tacitamente assunta l'antitesi Mosè/Cristo. Il passo qui riferito a Gesù (*Ps.*68,19) nella tradizione rabbinica viene regolarmente riferito a Mosè: fu lui che salì al cielo, ricevette la Torà (quale prigioniera), la diede agli uomini[235]. Nella sua interpretazione Paolo sostituisce a Mosè Cristo e alla legge il dono della χάρις (*Eph.*4,7 ss.).

e) Il Vangelo di Matteo

La presenza della tipologia in questione nel Vangelo di Matteo si nota soprattutto nella storia dell'infanzia (*Mt.* 2), che segue in più punti il modello della leggenda di Mosè[236]. Secondo una leggenda attestata da Giuseppe Flavio e dalla tradizione rabbinica, la predizione della nascita del liberatore d'Israele fatta da uno scriba egiziano[237] (cfr. *Mt.* 2,4-6) spinge il faraone atterrito (cfr. 2,3) a ordinare l'uccisione di tutti i

[231] L'affermazione che Paolo abbia paragonato Mosè a se stesso ma non a Gesù (SCHLATTER, *Kor.* 258) va quindi ridimensionata.

[232] La forma media, più rara (P[46] [*ex correctura*] codd. B 𝔎) è più probabilmente che la passiva (ἐβαπτίσθησαν, codd. SACDG) quella originaria.

[233] In *I Cor.*10,1-2 Paolo non parla naturalmente di un doppio battesimo della generazione dell'esodo (prima nella nuvola, poi nel mare), ma pensa agli Israeliti avvolti dalla nuvola mentre passano il mare.

[234] JOACH. JEREMIAS: ZNW 28 (1929) 316-319.

[235] STRACK-BILLERBECK III 596-598.

[236] → GFRÖRER 354-364; KLOSTERMANN, *Mt.* 12; SCHLATTER, *Komm. Mt.* 32; → STAERK, *Erlösererwartung* 374; → WIEBE.

[237] Ios., *ant.*2,205; secondo *Ex.r.*1,22 a 1,22: da astrologi; secondo *P.R.El.* 48: da un mago;

bambini israeliti (cfr. 2,16)[238], ma in sogno (cfr. 2,13) il padre di Mosè viene avvisato da Dio che il suo piccino sarà salvato[239]. Se si aggiunge a tutto ciò che Giuseppe viene informato della morte del persecutore (*Mt.*2,20) con parole riprese dalla storia di Mosè (*Ex.*4,19) e che la menzione dell'Egitto (2,13-15) non può non far pensare a Mosè e alla sua storia[240], non si può fare a meno di concludere che questa corrispondenza, ricercata e voluta, tra l'infanzia di Mosè e di Gesù designa tacitamente questi come il secondo Mosè[241].

Anche in altri passi di *Mt.* la presenza della tipologia Mosè/Cristo è inequivocabile. Nella storia della tentazione leggiamo che Gesù digiunò 40 giorni e 40 notti (*Mt.*4,2): il particolare delle 40 notti manca negli altri sinottici (*Mc.* 1,13; *Lc.*4,2) e potrebbe esser stato suggerito dal digiuno di 40 giorni e 40 notti di Mosè sul monte di Dio (*Ex.* 34,28; *Deut.*9,9.18)[242]. Inoltre, nell'introduzione al sermone sul monte (*Mt.* 5,1) è scritto: «Salì sul monte» (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος); qui l'articolo potrebbe aver avuto originariamente, come spesso in aramaico, senso indeterminato (= *ṭûrā'*, «un monte»); ma ciò non esclude che Matteo abbia visto nel monte su cui Gesù salì il riscontro del monte su cui Mosè ricevette la legge[243]: vediamo, infatti, che in *Mt.*5,17.21 ss. Gesù è contrapposto a Mosè e considerato il proclamatore della vera volontà di Dio (→ coll. 816 s.) e, di conseguenza, è estremamente probabile che *Mt.* abbia tenuto costantemente presente questa contrapposizione quando compose il sermone sul monte[244].

f) La Lettera agli Ebrei

Mentre in *Mt.* la contrapposizione Mosè/Cristo è soltanto accennata, nella Lettera agli Ebrei essa è chiaramente, esplicitamente e ripetutamente affermata ed elaborata alla luce del principio, proprio di questo scritto, che il compi-

secondo *Tg.J.* 1 *Ex.*1,15: da Iannes e Iambres, capi dei maghi. L'A.T. non sa niente di tutto ciò: secondo *Ex.*1,9 ss. è la forte crescita demografica degli Israeliti che induce il faraone a emettere l'ordinanza di morte.

238 Ios., *ant.*2,205: τῶν ἱερογραμματέων τις (cfr. *Mt.*2,4) ...ἀγγέλλει τῷ βασιλεῖ τεχθήσεσθαί τινα κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν, αὐξήσει δὲ τοὺς Ἰσραηλίτας (cfr. *Mt.*2,5 s.)... (§ 206) Δείσας δ' ὁ βασιλεὺς (cfr. *Mt.*2,3)... κελεύει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν... διαφθείρειν (cfr. *Mt.*2,16). *Ex.r.*1,22 a 1,22: «Gli astrologi gli (a faraone) avevano detto: una madre è incinta del redentore d'Israele»; allora il faraone ordina che siano uccisi non solo i bambini israeliti, ma anche quelli egiziani; *P.R.El.*48. Una forma più elaborata ci è fornita in *Tg.J.* 1 *Ex.*1,15 (citato da STRACK-BILLERBECK III 661). Per ulteriori paralleli e indicazioni sulla corrispondente leggenda araba di Mosè → RAPPAPORT 113 n. 126.

239 Ios., *ant.*2,212.

240 → GFRÖRER 363 ipotizza che la storia della fuga in Egitto sia sorta perché si desiderava che Gesù «somigliasse a Mosè (che era venuto dall'Egitto) anche in questo».

241 Cfr. J. SCHNIEWIND, N.T. Deutsch, *Das Ev. nach Mt.*19; → BIELER 7.

242 → BORNHÄUSER 30; SCHLATTER, *Komm. Mt.*100; cfr. ancora J. SCHNIEWIND (→ n. 241) 28; → GOPPELT 118. Secondo *apoc.Abr.*12,1, però, anche Abramo digiuna 40 giorni e 40 notti mentre va verso l'Horeb (cfr. *1 Reg.*19, 8); del digiuno di Adamo, invece, si dice soltanto che durò 40 giorni (*vit.Ad.*6).

243 KLOSTERMANN, *Mt.*, *ad l.*; →WIEBE. Per il monte di Dio anonimo cfr. JOH. JEREMIAS, *Der Gottesberg* (1919) 143 s.

244 → BORNHÄUSER 62-67.

mento finale supera il modello iniziale. Nella Lettera agli Ebrei Mosè è, in primo luogo, modello, prefigurazione di Cristo nella fedeltà da lui mantenuta in qualità di amministratore della casa di Dio (*Num*.12,7); certo la sua fu fedeltà di servo, mentre è di figlio quella di Gesù e la casa di Cristo è la comunità del nuovo patto, superiore a quello di Mosè (3,1-6). Abbiamo poi che Mosè è tipo di Cristo come mediatore di un patto (→ διαθήκη) di Dio: come già l'alleanza mosaica, così anche la νέα διαθήκη (12,24) richiede che ci sia prima uno spargimento di sangue per l'espiazione (9,15 ss.); ancora una volta, però, il compimento è incomparabilmente superiore al modello: la nuova disposizione salvifica di Dio è più eccellente (7, 22; 8,6), eterna (13,20), perché essa è entrata in vigore per mezzo del sangue di Cristo, offerto nel santuario celeste, che opera la vera remissione dei peccati (9,23 ss.). Infine, quando leggiamo che Mosè rifiutò l'onore che gli spettava in quanto figlio della principessa egizia (11, 24), stimando «il disonore di Cristo», (τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ) ricchezza maggiore dei tesori d'Egitto (11,26), il *tertium comparationis* consiste nel fatto[245] che Mosè rinunciò volontariamente all'onore di figlio della principessa per soffrire insieme col suo popolo (11, 25), proprio come Cristo rinunciò liberamente, incarnandosi, alla gloria celeste di Figlio di Dio e si sottomise alla vergogna dell'umiliazione (2,7.9.14)[246]. Qui Mosè è, ancora una volta, tipo del Cristo sofferente (→ coll. 817 s.)[247].

g) Gli scritti giovannei

Nell'Apocalisse incontriamo la tipologia Mosè/Cristo soltanto in un passo[248], in *Apoc*.15,3: coloro che hanno vinto la bestia stanno sulla riva del mare di vetro e «cantano il canto di Mosè, servo di Dio, e il canto dell'agnello» (ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωυσέως τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου): il veggente vede insieme il tempo iniziale e quello finale, la prefigurazione e il compimento. L'esodo d'Israele dall'Egitto prefigura la liberazione dall'eone del peccato; il passaggio attraverso il Mar Rosso quello dei redenti attraverso il mare di vetro, per entrare nella patria celeste; il canto di Mosè (*Ex*.15) è figura del peana dei vit-

245 I commentari danno un'altra spiegazione.

246 Anche in *Hebr*.13,13 τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ significa «la stessa ignominia di Cristo».

247 Non va considerata qui la designazione di Gesù come ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων (*Hebr*. 13,20, riprendendo *Is*.63,11 [LXX]) poiché il modo in cui *Hebr*. si serve delle citazioni scritturali non ci assicura che l'autore fosse consapevole che la frase «pastore delle pecore» di *Is*.63,11 si riferisse a Mosè (cfr. RIGGENBACH, *Komm.Hebr., ad l.*).

248 Bisogna però vederne, con → WIEBE, un accenno indiretto nella menzione del deserto (12,6.14): è qui che il Messia si rivela come secondo Mosè (→ coll. 798 ss.; 815 s.). Per 11,3 ss. → coll. 805 s.

toriosi[249]; Mosè, il liberatore inviato da Dio, è immagine dell'agnello[250].

Nel Vangelo di Giovanni il serpente innalzato nel deserto prefigura l''esaltazione' del Figlio dell'uomo (*Io.* 3, 14), e il dono della manna fatto da Mosè è figura del dono del vero pane di vita, che è la persona di Gesù (6,32 ss.); in quest'ultimo caso viene però sottolineato nettamente il contrasto tra Mosè e Cristo: «non Mosè vi ha dato il pane che viene dal cielo, ma il Padre mio vi dà il vero pane che viene dal cielo» (6,32). Troviamo la stessa radicale contrapposizione in *Io.*10,11.14: «il buon pastore sono io»[251] (ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός), nel caso che (la cosa peraltro non è certa) questo forte «sono io» abbia di mira un riferimento polemico[252] alla caratterizzazione di Mosè quale «pastore fedele» (*rô'eh ne'ĕmān*)[253] che troviamo, per es. in *Mek. Ex.* a 14,31.

Diversamente va giudicato *Io.*1,17, che è un'aggiunta al primitivo inno al Logos[254]: «la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità son venute per mezzo di Gesù Cristo» (ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο). Molto probabilmente abbiamo qui non un caso di parallelismo antitetico, bensì sin-

---

249 Per il nuovo canto dell'età messianica cfr. STRACK-BILLERBECK III 801.

250 Per ben comprendere *Apoc.*15,2-4 nel complesso della composizione dell'Apocalisse, bisogna tener presente che *Apoc.*8,2-14,20 e *Apoc.*15,1-20-15 costituiscono due apocalissi parallele e che *Apoc.*6,1-8,1 ha il medesimo contenuto, solo, in forma molto abbreviata (G. BORNKAMM: ZNW 36 [1937] 134 ss.). Bornkamm (p. 147) ha inoltre reso probabile che 6,1-2 (il discusso inizio della prima di queste tre apocalissi) vada inteso alla luce di 19,11: come esordio degli eventi finali il veggente scorge Cristo, il vincitore, su di un cavallo bianco. *Apoc.*15,2-4 sarà da considerare in modo analogo: in apertura della terza apocalisse (15,1-20,15; nel testo odierno la pericope che introduce la visione delle sette ultime piaghe è 15,1-16,21) si vedono i redenti che attaccano il peana. In 15,2-4 abbiamo dunque una visione della comunità perfetta che anticipa l'adempimento finale, visione parallela a quella di 7,9-17, chiusa originaria della seconda apocalisse. Per quanto concerne la provenienza della materia usata in 15,2-4, → STAERK, *Erlöserwartung* 153 (rifacendosi ad alcune osservazioni di LOHMEYER, *Apoc., ad l.*) ha avanzato l'ipotesi illuminante che dietro 15,2-4 si trovi un mito della liberazione delle anime, che venne poi collegato con un'interpretazione allegorica del motivo dell'esodo e inteso escatologicamente.

251 Ἐγώ εἰμι è il predicato, cfr. R. BULTMANN, *Joh.*, III fascicolo (1939) 167 n. 2 ('*Rekognitionsformel*').

252 È possibile che anche altri passi di *Io.* abbiano presente la contrapposizione Mosè/Cristo: cfr., p. es., il forte ἐγώ in *Io.*6,63: τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν. Non si può però trarne un indizio sicuro, poiché il contrasto è inteso in senso più vasto.

253 A questo passo hanno rimandato, commentando *Io.*10,11.14, A. SCHLATTER, *Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten* (BFTh 6,4 [1902]) 124; P. FIEBIG: Angelos 1 (1925) 57 s.; H. ODEBERG, *The fourth Gospel* (1929) 138 s. 314 s. Altri esempi dell'appellativo «pastore fedele» per Mosè → ROSMARIN 82 n. 293.

254 *Io.*1,17 è evidentemente un'aggiunta poiché 1. manca il parallelismo graduale caratteristico dell'inno al Logos; 2. appare improvvisamente il nome di Gesù Cristo, non menzionato fino a questo punto. L'articolo davanti a Χριστός manca, in *Io.*, soltanto in 1,17 e 17, 3: in entrambi i passi è all'opera la stessa mano; cfr. R. BULTMANN, *Joh.*, I fascicolo (1937) 53 n. 3.

tetico, com'è evidente non appena si pensi che il passivo ἐδόθη è una maniera discreta per indicare Dio come soggetto [255]. Anche Mosè fu mediatore della rivelazione divina, sia pure di quella preparatoria della legge, e quindi, come tale, è tipo di colui che portò la piena rivelazione di Dio.

Possiamo dire che, tutto sommato, la caratteristica dell'uso giovanneo della tipologia Mosè/Cristo è costituita dalla forte contrapposizione, decisamente più radicale che negli altri scritti protocristiani, tra Mosè e Cristo. Ciò è dovuto alla situazione della Chiesa alla fine del I sec., quando il giudaismo e il cristianesimo sono ormai due religioni contrapposte, rappresentate da Mosè e da Cristo. Non va comunque dimenticato che tale contrasto è stato già sottolineato nella predicazione di Gesù (→ coll. 816 s.) [256].

b) Mosé sofferente quale tipo di Cristo

Quando si leggono i passi del N.T. che parlano di Mosè, non si può fare a meno di notare quanto Mosè sia considerato un uomo di dolore. Questa caratteristica si nota soprattutto nel discorso di Stefano (*Act.*7,17-44), ma anche la Lettera agli Ebrei conosce la sofferenza di Mosè (*Hebr.* 11,24-26; cfr. ancora coll. 822 ss. per *Mt.* 2; *Lc.* 9,31; 2 *Tim.*3,8). Bisogna inoltre aggiungere i passi in cui la previsione di un «profeta come Mosè» (*Deut.*18,15.18) è intesa quale profezia del Messia sofferente (*Lc.*24,27.44 ss.; *Act.*26,22 s.). Il rilievo dato alla sofferenza si spiega in quanto l'interpretazione della Scrittura nella Chiesa primitiva è dominata dalla croce: la Chiesa vede la figura alla luce del compimento; la realtà del secondo Mosè determina l'aspetto del primo Mosè.

Ci si deve chiedere se sia del tutto casuale che già il tardo giudaismo abbia non soltanto considerato il Mosè storico, soprattutto per la sua morte e sepoltura nel deserto (→ coll. 780 ss.), come un uomo di dolore, ma abbia assegnato anche alla figura del secondo Mosè la caratteristica della sofferenza (→ coll. 803 ss.). Se si risponde negativamente a tale domanda, si deve concludere che questo fatto avrà contribuito all'accoglimento, abbastanza rapido, della tipologia tardo-giudaica Mosè/Messia da parte della Chiesa primitiva.

Riassumendo: la tipologia Mosè/Cristo non ha avuto un peso determinante né un'importanza capitale per la cristologia del N.T.; pure appare, sia esplicitamente sia solo tacitamente, mettendo in risalto ora le coincidenze ora le differenze, in quasi tutto il N.T. e ha portato un attivo contributo alla formazione della cristologia neotestamentaria. In Mosè e Cristo abbiamo, contemporaneamente, l'accostamento dei messaggeri divini dell'antico e del nuovo patto, legati da un simile destino di rifiuto e

255 Per il passivo usato a indicare indirettamente il nome di Dio, cfr. DALMAN, *Worte J.* I 183-185.

256 Particolarmente per *Io.* 6,32 ss. si veda quanto è stato detto (→ coll. 816 s.) a proposito di *Mt.*4,3 s.

di disconoscimento, e la contrapposizione di legge e vangelo.

C. L'ETÀ SUBAPOSTOLICA

Oltre all'uso parenetico della storia di Mosè, fatto servendosi degli esempi che essa offriva ai fini dell'ammonimento (*1 Clem.* 4,10.12; 51,3-5) e dell'imitazione (17,5; 43,1-6; 53,1-5), troviamo nella Lettera di Barnaba (4,6-8; 6,8 ss.; 10,1-12; 12,2-3.5-7.8 s.; 14,2-4) una svariata interpretazione allegorica della storia medesima. In particolare va ricordata l'interpretazione delle braccia stese di Mosè, che prega per la vittoria sugli Amaleciti (*Ex.* 17,11 s.), quale simbolo della croce di Cristo; essa appare qui (12,2-3) per la prima volta e godrà in seguito di un notevole favore[257].

JOACH. JEREMIAS

[257] Iust., *dial.* 90; *Sib.* 8,251-255; altri esempi in WINDISCH, *Barn.* 370.

N

† Ναζαρηνός, † Ναζωραῖος

Gesù è chiamato regolarmente Ναζαρηνός in Marco (1,24; 10,47 [variante: Ναζωραῖος]; 14,67; 16,6), poi in *Lc.* 4,34 (ripreso da *Mc.*1,24) e 24,19 (variante: Ναζωραίου). Accanto a Ναζαρηνός abbiamo la forma più frequente Ναζωραῖος: *Mt.*2,23; 26,69 (variante: Γαλιλαῖος); 26,71; *Lc.*18,37 (variante: Ναζαρηνός); *Io.*18,5 (variante: Ναζαρηνός) 18,7; 19,19; *Act.*2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9. In *Act.*24,5 i cristiani vengono chiamati con il medesimo nome: l'accusatore Tertullo chiama Paolo πρωτοστάτης τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως, «capo della setta dei Nazarei». Luca ha ripreso Ναζαρηνός da una tradizione anteriore e preferisce personalmente Ναζωραῖος, ma in ogni caso le due forme hanno per lui un significato equivalente. Marco, Luca, Giovanni danno per scontato (cfr.: ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ, «quello da Nazaret», *Mt.*21,11; *Act.*10,38; *Io.*1,45) che i vocaboli derivino da Ναζαρέθ (Ναζαρέτ, anche Ναζαρά: *Mt.*4,13; *Lc.*4,16), la città paterna di Gesù (πατρίς, *Mc.*6,1; *Lc.*4,23; *Mt.*13,54), in Galilea, ove abitavano i suoi genitori, fratelli e sorelle e dove egli crebbe; Matteo lo dice esplicitamente (2,23), rifacendosi a una pa-

Ναζαρηνός, Ναζωραῖος

I commentari a *Mt.*2,23: W.C. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* [3](1912); ZAHN, *Mt.*, KLOSTERMANN, *Mt.*; SCHLATTER, *Komm. Mt.*; STRACK-BILLERBECK I 92-96; WELLHAUSEN, *Mt.*[2] a 26,71. Gli articoli: *s.v.* in PREUSCHEN-BAUER[3] 881 s.; 'Nazoräer', in RGG[2] IV 475; H. GUTHE, 'Nazareth', in RE[3] 13, 676-678. Inoltre J.K. ZENNER, *Philologisches zum Namen Nazareth*: Zeitschrift für kath. Theol. 18 (1894) 744-747; DALMAN, *Gr.* 152.178; P. SCHWEN, *Nazoräer und Nasaräer bei Epiphanius*: Prot. Monatshefte 14 (1910) 208-213; ID., *Nazareth und die Nazoräer*: ZwTh 54 (1912) 31-35; F.C. BURKITT, *The Syriac Forms of the New Testament Proper Names* (Proceedings of the British Academy 1911/12, 374-408) 391-400 (cfr. R. H. CONOLLY: JThSt 14 [1912/13] 475 s.); G.F. MOORE, *Nazarene and Nazareth*, in F.J. FOAKES-JACKSON e K. LAKE, *The Beginnings of Christianity* I/1 (1920) 426-492; I/5 (1933) 356 s.; LIDZBARSKI, *Liturg.* XVI-XIX; ID.: Zeitschr. für Semitistik 1 (1922) 230-233; ID., *Ginza* IX s.; H. ZIMMERN, *Nazoräer (Nazarener)*: ZDMG 74 (1920) 429-438; MEYER, *Ursprung* II 408 s.423-425; W. CASPARI, Ναζωραῖος *Mt. 2,23 nach alttestamentlichen Voraussetzungen*: ZNW 21 (1922) 122-127; H. SMITH, Ναζωραῖος: JThSt 28 (1926/27) 60; G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*[3] (1924) 61-88.

rola profetica (τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, «quello che fu detto per mezzo dei profeti, che sarebbe stato chiamato Nazoreo»). Un confronto tra *Mt.*26,69 e 26,71 rivela che Ναζωραῖος e Γαλιλαῖος hanno un significato molto affine; in *Act.*1,11 i discepoli di Gesù son chiamati Γαλιλαῖοι. Un esame dei passi succitati mostra che i due nomi non sono originariamente un'autodesignazione di Gesù e dei suoi, ma che essi vennero chiamati così dagli ambienti giudaici del loro tempo. *Act.*24,5 attesta che Ναζωραῖος è il nome con cui i Giudei eran soliti designare i membri della Chiesa primitiva di Gerusalemme; esso indica la loro provenienza provinciale ed ha un tono dispregiativo (cfr. *Io.*1,46)[1].

Paolo non usa alcuno dei due nomi e così fanno anche gli autori greco-cristiani posteriori. Questo perché nelle comunità etnico-cristiane si affermò l'uso del nome Χριστιανοί (Χρηστιανοί) dato, secondo *Act.*11,26, ai cristiani in Antiochia. I nomi Ναζαρηνός e Ναζωραῖος rimasero limitati alla tradizione giudeo-cristiana la cui influenza sulla missione cristiana in Siria e sulla traduzione siriaca del N.T.[2] fece sì che *nāṣrājā* (più esattamente *nāṣ^erājā*) rendesse regolarmente in siriaco sia Ναζαρηνός che Ναζωραῖος e divenisse, contemporaneamente, il nome dei cristiani siriaci, assunto poi dai Persiani, dagli Armeni e, infine, dagli Arabi. Questa unanime traduzione dei due termini in tutta la tradizione siriaca dei vangeli (a cominciare già dalla vecchia versione siriaca, syr[s] e syr[c]) fa concludere che *nāṣrājā* fu ripreso direttamente dall'uso linguistico dei discepoli di Gesù di lingua aramaica e della protocomunità di Gerusalemme. In un secondo momento esso venne da una parte grecizzato in Ναζαρηνός o Ναζωραῖος, dall'altra ebraicizzato in *nōṣrî* (*nōṣ^erî*), come vengono chiamati alcune volte nel Talmud Gesù e i suoi discepoli[3].

Qui sorgono però alcune difficoltà. 1. Ναζαρηνός e Ναζωραῖος hanno un mutamento della finale che si riscontra anche altrove (cfr., p. es., le due forme del nome degli Esseni: Ἐσσηνοί ed Ἐσσαῖοι), ma mostrano una differenza inconciliabile di vocale nella seconda sillaba (α e ω). 2. La ζ delle due forme è in armonia con Ναζαρέθ-Ναζαρά, ma

[1] V. ancora Tertull., *Marc.*4,8 (3,437 ed. KROYMANN): *Nazaraeus vocari habebat secundum prophetiam Christus creatoris. Unde et ipso nomine nos Iudaei Nazarenos appellant per eum. nam et sumus de quibus scriptum est: Nazaraei exalbati sunt super nivem* [*Lam.*4,7].

[2] Quest'ultima influenza è provata soprattutto dalla versione siriaca dei nomi propri del N.T.: v. P. SCHWEN: ZAW 31 (1911) 267-303, spec. 300.

[3] *A. Z. b.*17a; *Taan. b.*27b; *Ber. b.*17b; *Sota b.*47a; *Sanh.b.*103a, 107b (43a solo *neṣer*, i discepoli di Gesù) ecc. I passi che mancano nelle edizioni censurate del Talmud sono raccolti da G. DALMAN in appendice all'opera di H. LAIBLE, *Jesus Christus im Talmud* (1891); poi in H. L. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen* (1910); altro materiale in STRACK-BILLERBECK I 94 s.

non, come sembra, con la *ṣ* di *nāṣrat*, com'è reso in siriaco il nome della città, confermata anche dall'odierna denominazione araba, *an-Nāṣira*, oltre che da *nāṣrājā* e *nōṣrî*; per rendere la *ṣ* semitica ci si aspetta in greco σ, non ζ. 3. Inoltre, a quanto pare, nell'A.T. non è possibile trovare una profezia che si adatti immediatamente a *Mt.* 2,23.

a. La prima, più sensibile difficoltà ha portato a vari tentativi di dissociare Ναζωραῖος da Ναζαρέθ, prendendo in considerazione le informazioni di Epifanio (*haer.* 29,6) sulla setta giudaica precristiana dei Νασοραῖοι. Dopo alcune proposte assolutamente fantastiche[4], sembrò che si giungesse in porto quando M. Lidzbarski mise in luce l'uso linguistico dei Mandei, una setta gnostica apparsa nella Babilonia meridionale in epoca post-cristiana. Nei loro scritti sacri, redatti in un particolare dialetto aramaico orientale, costoro si chiamano, indifferentemente, *m'nd'jj'* (*mandājē*) e *n'ṣwr'jj'*, termine che Lidzbarski[5] trascrisse *nāṣōrājē* e considerò corrispondente a Ναζαραῖος (incorrendo così nella suesposta seconda difficoltà, quella della non corrispondenza tra *ṣ* e ζ), sostenendo che entrambe le forme erano aramaizzazione dell'ebraico *nōṣrî*, attestato dal Talmud. Egli scorse in tale forma una derivazione aggettivale, esprimente appartenenza, da *nōṣēr*, 'osservatore', 'osservante' (di determinate usanze cultuali) e concluse trattarsi del nome di una setta giudaica precristiana da cui sarebbe venuto Gesù. Sempre secondo Lidzbarski, questo nome sarebbe stato tramandato: 1. nella forma ebraica originale nel Talmud, per indicare Gesù; 2. nella forma aramaicizzata *nāṣrājā* (derivante dal part. *nāṣar*), termine siriaco corrispondente a Ναζαρηνός/Ναζωραῖος; 3. nella forma aramaicizzata *nāṣōrājā* (derivata da un *nomen agentis* **nāṣōrā*), rappresentata dal greco Ναζωραῖος e dal mandaico *nāṣōrājā*. Tale spiegazione costituì uno dei pilastri della teoria del Lidzbarski sull'origine del mandeismo: secondo lui, questo movimento sarebbe sorto nella zona del Giordano in stretta connessione con movimenti settari del giudaismo palestinese ai primordi del cristianesimo. L'ipotesi di questo studioso, soprattutto la sua convinzione che Ναζωραῖος fosse assolutamente inconciliabile con Ναζαρέθ ed equivalente a *nāṣōrājā*, ha trovato il consenso di molti[6]; ma ad at-

[4] Ipotesi di questo tipo, intese a negare la storicità di Gesù o a dimostrare l'esistenza di un 'Gesù prestorico', furono avanzate da J. M. ROBERTSON e W. B. SMITH: v. al proposito J. WEISS, *Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte?* (1910) 20-22; H. WEINEL, *Ist das 'liberale' Jesusbild widerlegt?* (1910) 96-102; M. BRÜCKNER, *Nazareth als Heimat Jesu*: Palästinajahrbuch 1911, 74-84; A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*[5] (1933) 465. 475 s. 533 s.

[5] → nota bibl.; era stato preceduto già da TH. NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik* (1875) XX e W. BRANDT, *Die mandäische Religion* (1889) 140.

[6] Tra gli altri, quello di TH. NÖLDEKE: Zeitsch. für Assyriologie 33 (1920) 73 s. (vuol separare Ναζωραῖος da Ναζαρέθ); → ZIMMERN; R. REITZENSTEIN, *Ir.Erl.* VI e *passim*; R. BULTMANN: ZNW 24 (1925) 143 s.; ID., *Jesus* (1926) 26; A. v. GALL, Βασιλεία τοῦ θεοῦ = Religionswissenschaftliche Bibliothek 7 (1926) 411 s. 432; H. H. SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus* (1926) 308 s.; C. H. KRAELING: Journal of the American Oriental Society 491 (1929) 214 ss. La critica della spiegazione linguistica di Lidzbarski, fatta da → ED. MEYER (ripresa poi da C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erkl. des N.T.*[2] [1924] 202), è stata in parte neutralizzata dal → LIDZBARSKI: Zeitschr. für Sem. 1 (1922) 230 ss. Anche le osservazioni di H. GRESS-

tento esame essa si rivela, come vedremo subito, alquanto fragile.

I pilastri della teoria della provenienza occidentale dei Mandei erano i seguenti: 1. i presunti elementi aramaico-occidentali in generale, e in particolare nell'uso linguistico religioso dei Mandei; 2. il nome di 'Giordano' (*jardnā*) che costoro davano a qualsiasi acqua corrente adatta per il battesimo: ciò, secondo Lidzbarski, perché i Mandei, migrando dal territorio di quel fiume, avevano portato con sé, e poi trasferito a qualunque acqua corrente, il nome del loro fiume sacro in cui erano soliti compiere le abluzioni; 3. infine, come già sappiamo, il nome di *nāṣōrājā* che i Mandei davano a se stessi. Ma dopo gli studi di Lidzbarski, le cose son cambiate ed è stato dimostrato: 1. che la distinzione tra aramaico occidentale e orientale vale solo per l'età postcristiana, quando i dialetti giudaico e cristiano-aramaico della Palestina, insieme con il nabateo e il samaritano, si contrappongono ai dialetti aramaico-orientali dei cristiani siriaci, del Talmud babilonese e dei Mandei[7]. Quegli elementi che Lidzbarski riteneva 'aramaico-occidentali' possono esser tutti considerati arcaismi ereditati e sopravviventi nell'aramaico babilonese, e non ce n'è neanche uno che faccia supporre un'origine extrababilonese. 2. H. Lietzmann[8] ha dimostrato definitivamente che i Mandei hanno preso dalla chiesa siriaca orientale non solo il nome di 'Giordano', per indicare l'acqua del battesimo, ma tutto il rituale battesimale. 3. Per quanto riguarda la spiegazione di *n'ṣwr'j'*, dobbiamo dire che essa è insostenibile per ragioni puramente linguistiche. Lo stesso Lidzbarski ha notato che l'astratto collettivo (con desinenza *-ūtā*) dell'ipotizzato *nāṣōrājā* non fa *nāṣōrūtā*, come dovrebbe assolutamente essere se la sua supposizione fosse corretta, bensì *n'ṣ'rwt'*, *n'ṣjrwt'*, una volta (in un testo recente) persino *n'ṣrwt*[9]. Tutte queste forme possono esser collegate tra di loro organicamente soltanto se si suppone (e Lidzbarski non ha tratto questa inevitabile conclusione) che la *w* di *n'ṣwr'j'* è tanto poco una *ō* quanto poco la ' (*alef*) di *n'ṣ'rwt'* rappresenta una *ā* e la *j* di *n'sjrwt'* una *ī*: in questi tre casi abbiamo invece l'esplicitazione grafica, frequente nella grafia mandaica, dello *š*ᵉ*wā'* vocalico, indifferente fonicamente, situato tra una *ṣ* e una *r*; tale *š*ᵉ*wā'*, come mostra la grafia *n'ṣrwt*, può anche esser non scritto. Bisogna quindi pronunciare in un caso *nāṣ*ᵒ*rājā* (non *nāṣōrājā*) e, nell'altro, *nāṣ*ᵃ*rūtā, nāṣ*ⁱ*rūtā*. Quando i primi viaggiatori europei sentirono il nome della città babilonese meridionale di *Baṣra*, lo

MANN: ZKG 41 (1922) 166 s. e M. J. LAGRANGE: RB 36 (1927) 498 ss. non scuotono seriamente l'argomentazione linguistica di Lidzbarski.

[7] W. BAUMGARTNER, *Das Aramäische im Buche Daniel*: ZAW 45 (1927) 81-133; G. BERGSTRÄSSER, *Einführung in die semitischen Sprachen* (1928) 59; H. H. SCHAEDER, *Iranische Beiträge* I (1930) 27-56; F. ROSENTHAL, *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften* (1936) 99-105.

[8] *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*: SAB 1930, XXVII, 596-608. La cosa era stata già ipotizzata da E. PETERSON: ZNW 25 (1926) 243; 27 (1928) 89; Th Bl 7 (1928) 318. H. SCHLIER: Th R NF 5 (1933) 76 s. fa a Lietzmann obiezioni irrilevanti.

[9] Nel *Ginza* il ms. A legge quasi sempre *n'ṣ'rwt'*, mentre i mss. B e D preferiscono *n'ṣjrwt'*; il ms. C ha una posizione mediana. I passi del *Ginza* sono: GD 25,21 (= trad. p. 27, 5); 197,22 (= p. 198,14); 276,23 (= p. 275, 9); 288,10 (= p. 285,26): *n'ṣ'rwt' q'ṣjṣ' mn j'hdwt'*, «il nasareismo è più antico del giudaismo»; 301,18 (= p. 299,8); 317,3 (= p. 320,10); GS 76,7 (= p. 508,3); v. anche LIDZBARSKI, *Das Johannesbuch der Mandäer* 2 (1915) 124 n. 2; *n'ṣrwt* appare in *Liturgie* 257, 4; cfr. TH. NÖLDEKE, *Mand. Gramm.* 155,11.

intesero e riprodussero come *Bassora* per l'identico fenomeno linguistico riscontrabile in *nāṣ°rājā*.

Conferma quanto abbiamo detto la testimonianza [10] dello scrittore ecclesiastico siriaco Teodoro bar Konai (VIII sec.) sulla setta dei 'Dostei': «In Maišan [il territorio di Baṣra] essi si chiamano Mandei (*mandājē*), *mašknājē* e 'seguaci del benefattore'; in Bet Aramājē [il territorio di Kūfa] *nāṣrājē* e 'seguaci del dōstai'».

Abbiamo allora che *nāṣ°rājā* non è che una riproduzione di *nāṣrājā*, la già citata designazione dei cristiani comune negli ambienti di lingua siriaca. Tutto ciò è confermato, senza alcun dubbio, da una testimonianza contenuta nella stessa tradizione mandaica e tralasciata da Lidzbarski. Nel Ginza destro (184,20-185,4 [trad. 187,16-19]), nel contesto di una specie di parodia di *Mt.*25,31-46, le anime escluse, che non hanno seguito il dio dei Mandei, ma il falso *mšīḥā* (Cristo), richieste in nome di chi abbiano in vita compiuto buone opere, rispondono: «Nel nome dell'essere superiore e nel nome di Gesù Cristo (*'šw mšjḥ'*) e nel nome dello Spirito santo (*rwḥ' dqwdš'*), nel nome del *Dio dei nāṣ°rājē* (*'l'h' dn'ṣwr'jj'*) e nel nome della vergine, figlia di suo padre» [11]. In una frase un po' diversa, la stessa espressione ritorna in 185,23 (trad. 188,4). Non c'è dubbio che in questi testi *nāṣ°rājā* indichi i cristiani; ma il Lidzbarski, invece di saggiare la propria tesi con questi passi, traduce le parole decisive «il Dio dei Nazareni» e postilla: «letteralmente: 'dei Nasorei'».

Torna così alla ribalta l'ipotesi, già avanzata nel passato [12], che il nome con cui i Mandei si autodesignavano, *nāṣ°rājē*, risalga a quello dei cristiani siriaci: i Mandei, o una delle sette della Babilonia meridionale che confluirono nel mandeismo, lo fecero proprio in epoca imprecisata, senza che siamo più in grado di accertare i precisi particolari storici. Non è quindi possibile stabilire quel rapporto immediato tra *nāṣ°rājē* e Ναζωραῖος caro a Lidzbarski.

b) La spiegazione della forma del termine mandaico che abbiamo appena raggiunta pone però il problema di come vada considerata la ω di Ναζωραῖος, ovvero se il presupposto tacitamente accettato da tutti ch'essa indichi una *ō* abbia ragione di essere. Nella tradizione protocristiana Ναζωραῖος e Ναζαρηνός (che appare soltanto in *Mc.*, il vangelo più antico) sono sinonimi, come si deduce dall'uso linguistico di *Lc.* e dal termine siriaco *nāṣrājā*, usato per renderli entrambi. L'α della seconda sillaba di Ναζαρέθ e Ναζαρηνός è indubbiamente l'esplicitazione grafica di uno *š°wā'* vocalico situato tra *ṣ* e *r*, come nel caso del termine mandaico *n'ṣ'rwt'*, *nāṣ°rūtā*. Non c'è ragione perché lo stesso non valga per l'ω di Ναζωραῖος. C'è tutta una serie di termini ebraici trascritti in greco che esemplifica chiaramente come l'ω renda uno *š°wā'* semplice [13]: μωχωρ, *m°qôr* (*Ps.*36,10 [Esapla]); δωδανιμ, *d°dānîm* (*Is.* 21,13 [versioni di Aquila e Simmaco]); μωουλαθει, *m°ḥōlātî* (*2 Sam.*21,8 [cod. B]); ρωμελιου (accanto a ρομελιου), *r°maljā* (*Is.*7,5 [LXX Luciano]); σωβενια, *š°*-

[10] H. POGNON, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir* (1898/99) 154,15-17; cfr. 224 s. Il testo era stato già citato da K. KESSLER, art. 'Mandäer' in RE³ 12,159.

[11] L'espressione «figlia di suo padre», come quella araba «figlio di suo padre», allude a un'origine dubbia.

[12] Particolarmente da TH. NÖLDEKE e W. BRANDT; cfr. H. LIETZMANN (→ n. 8) 607.

[13] Cfr. E. NESTLE in → SCHWEN: ZwTh 48 n. 2; lo Schwen confronta inoltre il parallelo tra il siriaco *nāṣrājā* e il mandaico *n'ṣwr'j'*, ma non ne trae la conclusione giusta per giudicare quest'ultima forma.

banjābû (*1 Par.*15,24 [cod. A]); σωφηρα, *s^e^fārâ* (*Gen.*10,30 [codd. BA]); χωνενια, *k^e^nanjābû* (*1 Par.*15,22 [cod. A; κωνενια, codd. BS]). Senza esitazione si possono dunque considerare Ναζωραῖος e Ναζαρηνός come forme greche dell'aramaico *nāṣrājā*, derivante da *nāṣrat*[14], Ναζαρέθ.

È ugualmente insostenibile la doppia aramaicizzazione di *nōṣrī* (che sarebbe la forma di partenza)[15] ipotizzata da Lidzbarski: 1. si sarebbe avuta la forma *nāṣrājā*, derivata dal participio *nāṣar*; 2. si sarebbe poi passati a *nāṣōrājā*, in armonia con la forma *fā'ōl* dei nomi di professioni (come *āmōrā'ē*, 'Amorei'; *sābōrā'ē*, 'Saborei'). Ma va notato che: 1. una tale doppia formazione sarebbe incomprensibile; 2. nessun nome di comunità religiosa ha la forma *fā'ōl*; 3. nel caso di una aramaicizzazione così spinta, come richiederebbe la supposta formazione tipo *fā'ōl*, non si comprenderebbe il mantenimento della lettera *ṣ*, ben poco aramaica (invece di *ṭ*); 4. è provato che la forma mandaica non contiene alcuna *ō*. Inoltre anche Lidzbarski (sia pure non così decisamente come alcuni suoi predecessori) vien portato dalla sua ipotesi a dubitare non soltanto che Gesù avesse un appellativo derivato da Nazaret, ma persino che ai tempi di Cristo sia esistita affatto una città galilea di questo nome. La necessaria ipotesi sussidiaria che il nome della città, o essa stessa, sia stato inventato in età protocristiana si riduce da sé all'assurdo, solo che si pensi ai salti mortali che *Mt.* e *Lc.* devono fare per far combinare l'origine nazarena di Gesù con la nascita di Betlehem, richiesta da *Mich.*5,1. Che fuori del N.T. Nazaret non sia menzionata né da Giuseppe Flavio né dagli scritti rabbinici, ma soltanto nel III sec. da Giulio Africano, non prova un bel niente.

c) Per quanto poi riguarda la profezia citata in *Mt.*2,23, bisogna dire subito che le parole ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, potrebbero rendere il contenuto della profezia che Matteo ha in mente, e non le parole precise[16]. È comunque certo che né nel testo ebraico né in quello greco dell'A.T. troviamo un'asserzione verbalmente identica a *Mt.*2,23. Generalmente si pensa al *nēṣer*, il rampollo della radice di Isai (*Is.* 11,1), ma è estremamente difficile stabilire un collegamento: *nēṣer* non è un nome che sarà dato al Messia. È vero

[14] Per la forma *nāṣrat* cfr. *ṣārfat* (*1 Reg.*17,9.10; *Abd.*20) e *dābrat* (*Ios.*19,12; 21,28; *1 Par.* 6,57). La formazione dell'aggettivo relativo aramaico *nāṣr-ājā* con la perdita della desinenza femminile *-at* è normale. La variante Ναζωρέθ che troviamo in *Mt.*2,23 accanto alle forme corrette Ναζαρέθ, Ναζαρέτ, Ναζαρά è evidentemente dovuta a un adattamento al vicino Ναζωραῖος. Sia tale variante che la forma *nzwrt*, calcata su quella, dell'*Evangeliarium Hierosolymitanum*, non autorizzano la costruzione di una 'forma secondaria' *nāṣōrat* proposta da DALMAN, *Gr.*178 n. 2 e accettata da molti studiosi. Anche il termine ebraico *nōṣeret* costruito da DALMAN, *Gr.*152 (nota) non è mai esistito. Nel periodo arabo, per un processo di armonizzazione con i nomi di città in forma di un part. femm. (p. es., *al-qāhira*, 'Cairo'), il nome *nāṣrat* è diventato *an-Nāṣira*; questo nome, in vigore anche oggi, è attestato per la prima volta ai tempi del califfo ommiade Hišām (724-743): TH. NÖLDEKE: Zeitschr. für Assyriologie 33 (1920) 73, secondo Ibn al-Aṯīr, *Chronicon* 5,197. La forma mandaica *niṣrt* nel *Ginza destro* 56,16 (= trad. p. 50,29) è una contaminazione dal siriaco *nāṣrat*.

[15] G. F. MOORE 428 respinge la forma *nōṣrī* e vuol leggere *noṣrī*, ma contro tale scelta sta la forma *nôṣrî* (→ n. 3) più volte attestata.

[16] Così pensa → ALLEN, che porta anche l'esempio di *Mt.*26,54, ma d'altra parte ritiene che le tre parole vadano cassate come aggiunte di un copista. → STRACK-BILLERBECK richiama, appropriatamente, *Esdr.*9,10 ss. e simili citazioni libere nel Talmud.

che il sinonimo 'germoglio' di *Is.*4,2 diventa già in *Ier.*23,5; 33,15 e, pienamente, in *Zach.*3,8; 6,12 nome del Messia; ma in questi passi abbiamo *semaḥ*, non *nēṣer*, e cade così la possibilità di un riallacciamento a Ναζαρέθ, Ναζωραῖος. → Billerbeck [17], servendosi della regola ermeneutica rabbinica *al-tigri* che permette la sostituzione di un vocabolo con uno simile, perifrasa *Mt.*2,23 così: «Giuseppe risiedette in Nazaret, così che si adempisse quanto i profeti avevano detto (con le parole *nṣr* e *ṣmḥ*): egli si chiamerà *nōṣ'rî*, nazzareno». A parte, però, lo scambio dei due termini chiave, non abbiamo alcun rapporto concettuale, ma un semplice gioco di parole che può esser colto soltanto dagli amatori delle finezze ermeneutiche rabbiniche, mentre Matteo scrisse per farsi capire da lettori di lingua greca. Va favorita dunque, in linea di principio, qualsiasi ragionevole spiegazione che si fondi sul greco o sui LXX. Tale spiegazione si trova nell'assonanza tra Ναζωραῖος e ναζιραῖος, 'nazireo', termine noto ad ogni lettore di Matteo dall'oracolo su Sansone (*Iud.*13,5.7; cfr. 16,7): «il bambino sarà un nazireo, consacrato a Dio fin dal seno materno» (ὅτι ἡγιασμένον ναζιραῖον [ναζιρ, cod. B] ἔσται τῷ θεῷ τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστρός [cod. A]). Tertull, *Marc.* 4,8 [18] dimostra l'esistenza di un'antica tradizione collegante Ναζωραῖος con ναζιραῖος. L'espressione «i profeti» in *Mt.* 2,23 va intesa nel senso dei 'profeti anteriori' della Bibbia ebraica, tra i quali era contato anche il Libro dei Giudici. Poiché, come abbiamo mostrato, per spiegare Ναζωραῖος è necessario ricorrere a una parola greca, non bisogna tirare in ballo testi dell'A.T. in cui l'ebraico ha sì *nāzīr*, ma la versione greca non ha ναζιραῖος, come nel caso della benedizione di Giuseppe (*Gen.*49,26; *Deut.*33,16) o di *Am.*2,11.12.

Adesso è più facile risolvere anche la seconda difficoltà (→ coll. 836 s.), quella riguardante la ζ di Ναζαρέθ ecc., che rende *ṣ*. Di per sé son più che bastevoli a una spiegazione gli esempi in cui il *ṣ* ebraico è reso con ζ [19]: αδωνιζεδεκ, *'ădōnî ṣedeq* (*Iud.*1,5 ss. [corretto secondo *Ios.*10,1.3], testo di Aq., Simm., Teodoz.); βαζες, *bôṣēṣ* (*1 Sam.* 14,4 cod. B [βαζεθ, LXX [luc]]); εζρων, *ḥeṣrôn* (*Ruth* 4,18 [LXX [luc], εσρων codd. B A); ωζ, *'ûṣ* (*Gen.*22,21 [LXX [luc]; ωξ cod. A]); ους, *'ûṣ* (*1 Par.*1,17 [LXX [luc]; ως cod. B]); μαζαρ, *mibṣar* (*Gen.*36,42 e *1 Par.*1,53 cod. B); σωαζ, *jô'ēṣ* (*1 Par.* 26,14 cod. B [ιωιας cod. A]); Ζεβὴν καὶ Ζαρμούνην (Ios., *ant.* 5,228) per *zabaḥ w'ṣalmunnā'* (*Iud.*8,5 ss.); ζογορα, *ṣō'ar* (*Gen.*13,10; *Ier.*31(48),4); ζογορ, *ṣō'ar* (*Ier.*31[48],34; in altri 8 passi dell'A.T. si ha σηγωρ); Ios., *ant.*

[17] → STRACK-BILLERBECK I 92 ss. Forzata è la traduzione di → ZAHN, *Mt.*, che segue A. v. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*⁴ (1924) 414 (nota): «Così che si adempisse la previsione dei profeti: infatti egli sarebbe stato chiamato nazoreo». Tale traduzione richiederebbe nel testo ἔμελλε κληθῆναι, invece di κληθήσεται.

[18] → n. 1. Cfr. il Lessico onomastico anonimo citato in P. DE LAGARDE, *Onomastica sacra*² (1887) 205,23 s.: Ναζαρὲτ ἀκρεμόνος αὐτοῦ ἢ καθαρός. Ναζωραῖος καθαρός. 206,60: Ναζαρὲθ καθαριότης. 220,89 ss.: Ναζωραῖος ἅγιος ἢ καθαρός. Ναζηραῖος ἅγιος ἢ καθαρώτατος ἢ ἐκ κοιλίας μητρὸς ἀφωρισμένος θεῷ. Eus., *dem.ev.*7,2 p. 349 (MPG 22,548 s.) pensa al termine *nēzer* di *Lev.*21,12 reso, com'egli indica, dai LXX con ἅγιον, da Aquila con ἀφόρισμα, da Simmaco con ἄθικτον e da Teodozione con ναζερ. → BURKITT dubitò che fosse possibile collegare Ναζωραῖος con Ναζαρέθ e perciò volle farlo derivare direttamente da ναζιραῖος, come se ciò fosse meno complicato.

[19] → BURKITT, *The Syriac Forms* 404; cfr. anche F. WURTZ, *Die Transkriptionen der Septuaginta bis Hieronymus* (1937) 75.

5,219 rende *maṣṣâ* con μᾶζα [20]. È così solidamente assicurata la possibilità che anche in Ναζαρέθ la ζ stia per ṣ. A questo va aggiunta la forte probabilità che il nome della città patria di Gesù e l'appellativo di questi siano stati sin dall'inizio foneticamente influenzati, al momento della loro trascrizione in greco, dal termine ναζιραῖος reso abbastanza comune dalla Bibbia greca [21].

d) Veniamo ora a quella presunta setta giudaica precristiana dei Nasarei di cui parla Epifanio (*haer.* 18; 29,6). Notiamo subito che chiamandoli Νασαραῖοι egli li distingue chiaramente dai Ναζωραῖοι giudeo-cristiani. Non riceviamo quindi alcun aiuto per spiegare il Ναζωραῖος del N.T. Descrivendo questa setta, Epifanio ci dice che i suoi aderenti osservavano sì i comandamenti giudaici, ma rifiutavano la Torà come una falsificazione, non accettavano sacrifici e l'uso della carne, negavano il fato (εἱμαρμένη) e l'astrologia. È chiaro che costoro non hanno alcunché in comune né col Battista né con Gesù né con il tardo giudeo-cristianesimo. Ora c'è persino da dubitare che tale setta sia mai esistita: Epifanio (IV sec.) è il primo e l'unico a parlarne e prima di accettare ciò che egli dice lo studioso di storia delle religioni deve vagliarne le fonti. Riallacciandosi a H. Hilgenfeld e A. Schmidtke, W. Bousset [22] pensa che i Νασαραῖοι di Epifanio provengano da un catalogo di sette la cui utilizzazione nel II sec. s'intravede in Giustino ed Egesippo e nel IV sec. ancora in Efrem Siro e nelle Costituzioni apostoliche. Quest'elenco ha, secondo Bousset, origine giudaica e con Νασαραῖοι indica i cristiani, rendendo con questo termine esattamente l'aramaico *nāṣrājē*, 'cristiani'. Nella tradizione cristiana questo significato della parola sarebbe andato perduto e così, con un secondo equivoco (per cui si ritenne trattarsi di un'eresia giudaica precristiana), sarebbero nati i Νασαραῖοι di Epifanio. Questa ipotesi è molto attendibile.

Riassumendo: l'opinione che Ναζωραῖος renda l'aramaico *nāṣrājā* e derivi dal nome aramaico di Nazaret, *nāṣrat*, è inoppugnabile sia linguisticamente che sostanzialmente; né l'autodesignazione dei Mandei (*nāṣ°rājē*, che risale piuttosto al nome siriaco dei cristiani) né il nome di una presunta setta precristiana di Νασαραῖοι è in grado di fornire con sicurezza un altro e più originario significato di Ναζωραῖος.

H. H. SCHAEDER

[20] → SCHLATTER, *Komm. Mt.* 49.

[21] Oltre il → BURKITT è di questo parere particolarmente E. NESTLE: Prot. Monatshefte (1910) 349.

[22] H. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (1884) 84 s.; A. SCHMIDTKE, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, = TU 37 (= III 7) (1911); W. BOUSSET, *Noch einmal der 'vorchristliche Jesus'*: ThR 14 (1911) 373-385.

† ναός

1. *L'uso linguistico extrabiblico*

Il sostantivo ναός – ionico νηός, attico νεώς – indica in greco l'*abitazione degli dèi*, il *tempio*, e deriva da ναίω, *abitare* (trans. e intrans.). Mentre il verbo ha un significato generico, il sostantivo ha un senso specificamente cultuale[1]. Il termine ricorre in Omero (*Il.* 1, 39; *Od.* 6,10; 12,346). Anche altrove non è raro, tanto nelle tragedie che nelle narrazioni storiche, nelle leggi greche sui templi, nelle iscrizioni e nei papiri. Soph., *El.* 8; Eur., *Hipp.* 30 s.: «Ella costruì là un tempio a Cipride, ed esso guarda questa costa, sulla roccia di Pallade, rivolto verso il largo», e 620 ss.: ἀλλ' ἀντιθέντας σοῖσιν ἐν ναοῖς βροτοὺς ἢ χρυσὸν ἢ σίδηρον ἢ χαλκοῦ βάρος παίδων πρίασθαι σπέρμα, τοῦ τιμήματος τῆς ἀξίας ἕκαστον. ἐν δὲ δώμασιν ναίειν ἐλευθέροισι θηλειῶν ἄτερ, «ma i mortali ponendo in cambio nei tuoi templi oro, argento o un peso di bronzo, comprino seme di figli, ciascuno secondo la stima del costo. Abitino in case libere, senza donne» (si noti lo stretto accostamento tra il termine cultuale ναός ed il generico ναίω). Cfr. Crizia: «Gli dèi abitavano, disse, in un luogo il cui solo nome doveva spaventare gli uomini più di ogni altra cosa» (Diels[5] II 388,5 s.). È interessante la disposizione contenuta nella iscrizione di Gortina, a Creta (GDI III, 2 4991,38 s.): «Se però lo schiavo, a motivo del quale egli fu vinto nel processo, fa uso del diritto d'asilo (αἰ δέ κα ναεύμηι ὁ δῶλος...: in questo senso ναεύειν è derivato da ναός), allora il perdente dovrà invitare la parte avversa alla presenza di due testimoni adulti e liberi, e portare di persona, o far portare da un suo rappresentante, al tempio, dove quello gode sempre protezione, le prove» (1 38 ss.). ναός, νεώς e termini connessi (per es., ναοποιία, ναοποιεῖν) si riscontrano anche in seguito molto spesso nelle iscrizioni (cfr. Ditt., *Syll.*[3] IV 456 s.). Non di rado anche Erodoto usa νηός (per es., 1,19; 1, 21; 2,63; 2,155; 4,108; 6,19 s.) e ripetutamente mette insieme altare, simulacro della divinità e cella, considerandoli le tre parti essenziali del tempio ellenico (1,131; 2,4; 4,59; 4,108). Egli racconta, ad es., che in Egitto si porta in giro, in occasione di feste (πομπαί, ἐξοδεῖαι), un simulacro della divinità (ἄγαλμα) in un tempietto (νηός) di legno, riccamente dorato, e che al ritorno esso viene posto in un'altra dimora: τὸ δὲ ἄγαλμα ἐὸν ἐν νηῷ μικρῷ ξυλίνῳ κατακεχρυσωμένῳ προεκκομίζουσι τῇ προτεραίῃ ἐς ἄλλο οἴκημα ἱρόν, «ma il giorno prima tolgono il simulacro, che si trova in un tempietto dorato di legno, per metterlo in un'altra abitazione sacra» (2,63); in questo testo νηός indica evidentemente un tempietto che può esser portato in giro su di un carro[2]. ναός (νηός) indica così,

---

ναός

[1] Per ναός cfr. LIDDELL-SCOTT 1160.

[2] A. WIEDEMANN, *Herodot's zweites Buch* (1890) 265: «Il ναός col simulacro del dio era generalmente portato a spalla da sacerdoti, ma talora lo si poneva anche su di un carro». Un bassorilievo etiopico mostra un carro, tirato da uomini, che trasporta un tempietto. W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I (1905) 94 n. 1: «Quando leggiamo sulla pietra di Rosetta: ἐν ταῖς μεγάλαις πανηγύρεσιν, ἐν αἷς ἐξοδεῖαι τῶν ναῶν γίνονται, dobbiamo pensare che questi ναοί, che venivano posti nel santissimo dei templi (l. 42), fossero la parte a forma di tempio della navicella degli dèi; cfr. anche Hdt. 2,63 e Diod.S. 1,97,9-10»; *ibidem* 332: «Si dovrebbe-

propriamente, la residenza, la dimora della divinità ed è anche considerato, in senso più stretto, come ἱερόν, οἴκημα ἱερόν, τέμενος. Erodoto ha descritto (2,155) i santuari nella città egiziana di Buto e menziona consecutivamente i vari concetti: ἱρὸν δὲ ἔστι. ἐν τῇ Βουτοῖ ταύτῃ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος. καὶ ὅ γε νηὸς τῆς Λητοῦς, ἐν τῷ δὴ τὸ χρηστήριον ἔνι, αὐτός τε τυγχάνει ἐὼν μέγας καὶ τὰ προπύλαια ἔχει ἐς ὕψος δέκα ὀργυιέων... ἔστι ἐν τῷ τεμένεϊ τούτῳ Λητοῦς νηὸς ἐξ ἑνὸς λίθου πεποιημένος... (2,155). οὗτος μὲν νῦν ὁ νηὸς τῶν φανερῶν μοι τῶν περὶ τοῦτο τὸ ἱρόν ἐστι θαυμαστότατον (156), «in questa città di Buto c'è un santuario di Apollo e di Artemide; e il tempio di Latona, nel quale c'è l'oracolo, ed è incredibilmente grande, con i propilei alti dieci orge ... in questo recinto sacro si trova il tempo di Latona fatto di una sola pietra ... Ora questo tempio è la cosa più meravigliosa di quante ne ho viste in questo santuario»[3]. νηός è il tempio in senso stretto, l'*aedes*, distinto dal più vasto τέμενος o anche da ἱερόν. Lo Gnomon dell'Idios Logos (ed. Schubart) 79 (=BGU 5,1 [1919] 31) prescrive: «In ogni santuario, dove c'è un ναός, dev'esserci un profeta e deve ricevere un quinto degli introiti» (ἐν παντὶ ἱερῷ, ὅπου ναός ἐστιν, δέον προφήτην εἶναι καὶ λαμβάνειν τῶν προσόδων). Anche Platone usa talora ναός (*resp.* 3,394a; *leg.* 5,738c; 7,814 b); interessante è il passo di *leg.* 5,738 c.d, ove si ammonisce il legislatore (νομοθέτης) a non tentar di scalzare le usanze religiose e cultuali (οὐδεὶς ἐπιχειρήσει κινεῖν... τούτων νομοθέτῃ τὸ σμικρότατον ἁπάντων οὐδὲν κινητέον, «nessuno tenterà di immischiarsi [nelle cose sacre]... di queste al legislatore non è lecito toccare neanche la minima di tutte»), «né se uno volesse fondare un nuovo stato né se volesse ristabilirne uno vecchio e cadente, gli sarebbe permesso, a meno che gli manchi il discernimento, tentare di scalzare, per quanto riguarda gli dèi e i templi che nello stato vengono eretti alle singole divinità e per quanto concerne gli dèi e i dèmoni a cui i santuari dovrebbero esser dedicati, ciò che fu stabilito dagli oracoli di Delfi o di Dodona o di Ammone e da lì ordinato; né dovrebbe chiedersi quale fine avessero alcune vecchie leggende di apparizioni miracolose o le proclamazioni di ispirazione divina, secondo quale volontà esse istituissero festività sacrificali legate a consacrazioni, siano esse nuove feste autoctone o tirrene o cipriote o importate da qualche altra parte, e in seguito a tali istruzioni consacrassero antiche tradizioni, simulacri, altari e templi e delimitassero per ciascuno di questi l'area sacra (καθιέρωσαν δὲ τοῖς τοιούτοις λόγοις φήμας τε καὶ ἀγάλματα καὶ βωμοὺς καὶ ναούς, τεμένη τε τούτων ἑκάστοις ἐτεμένισαν)»[4]. Nel ricorso di Tolomeo contro il brigante Amosi il ter-

ro dunque considerare anche i tempietti, in cui venivano posti i simulacri degli dèi, un elemento costante degli inventari; in uno di questi (P. Rainer 8, non pubblicato) essi vengono descritti come fatti di legno e ricoperti d'oro».

[3] A. Wiedemann, *Herodot's zweites Buch* (1890) 555: «L'oracolo di Buto, che Erodoto considera la gloria d'Egitto, era stato già menzionato in 2,83.111.133.152 ed ha importanza anche in 3,64».

[4] Lo studio di K. Lehmann-Hartleben, *Wesen und Gestalt griechischer Heiligtümer*: Antike 7 (1931) 11-48.161-180, informa sulla storia dell'architettura sacra greca. «Come la montagna e la roccia son diventati elementi architettonici dei santuari greci sorti su quell'antichissimo fondamento, così è l'idea fondamentale di questi luoghi sacri ch'esso determina in modo pregnante. Il santuario greco non ha veramente bisogno né di tempio né di immagine; quello che è necessario è uno spa-

mine ναός deve avere un significato ancor più limitato, poiché leggiamo: οὐ μὴν [ἀ]λλὰ καὶ εἰς τὸ ἄδυτον τῆς θεᾶς εἰσελθὼν ἐσκύλη[σε]ν τὸν ναὸν ὥστε κινδυνεῦσαι καὶ συντρῖψαι αὐτόν, «è penetrato persino nel luogo santissimo della dea e ha saccheggiato lo scrigno sacro, così da romperlo quasi completamente» (Wilcken, *Ptol.* I [1927] n. 6,22 s.). Forse si tratta dello scrigno sacro che conteneva il simulacro, come sappiamo anche da Erodoto. Nelle iscrizioni di Dura-Europos troviamo più volte il nostro termine (iscrizioni n. 867,868,877,888,917,918); il verbo qui adoperato è ἀνήγειρεν, «innalzò» (τὸν ναὸν τοῦτον), oppure οἰκοδομήσας (τὸν ναὸν τοῦτον); nell'iscrizione 916 è notevole l'uso linguistico di *hêkāl*, corrispondente al concetto di ναός[5].

2. L'uso biblico

Nei LXX incontriamo ναός abbastanza spesso, accanto a meno frequenti forme secondarie, quali ναιώς e νεώς[6]. ναός rende in primo luogo l'ebraico *'ûlām*: *1 Par.*28,11; *2 Par.*8,12 (similmente 15,8); 29,7; 29,17. Più spesso ναός rende *hêkāl*, come in 1 Βασ.1,9; 3,3; 2 Βασ.22,7[7]. ναὸς κυρίου (tempio del Signore), ναὸς ἅγιος (tempio santo), ναὸς τῆς ἁγίας δόξης σου (tempio della tua santa gloria, Δα.3,53), ed espressioni simili, si riferiscono al tempio di Gerusalemme; ψ 44,16 parla del «tempio del re» (ναὸς βασιλέως). Come ri-

zio aperto, a cielo scoperto, nel quale si possono anche trovare tempio e immagine. Tali spazi aperti, cinti da mura, limitate sfere d'azione della natura per la forza divina e per il culto degli dèi, sono già noti alla religione pre-greca» (*ibidem* 16-18). Al sorgere del VII sec., insieme con la risistemazione politica comincia anche quella cultuale: la casa del re diviene tempio, la sua fortezza un santuario. Contemporaneamente appare l'immagine cultuale: «Nello stesso periodo in cui le antiche case dei signori si mutano in templi e templi nuovi vengono costruiti anche altrove, ... apparvero le immagini per il culto» (*ibid.* 43).

[5] Si noti, per l'iscriz. n. 916, *The Excavations at Dura-Europos*, ed. da M. I. Rostovtzeff, F. E. Brown e C. B. Welles, 7th and 8th Season, 1933-34 and 1934-1935 (1939) 320: «L'uso del termine *bjkl* per indicare questo santuario è quanto mai interessante e inatteso. La parola denota normalmente un edificio alquanto solenne ed è pertanto resa con 'tempio', 'reggia', ecc. In Vog.16 (=CIS II, nr. 3959) indica un tempio (ναός nel testo greco) costruito a Palmira nell'anno 131; con il medesimo significato si riscontra anche nella tariffa di Palmira (= CIS II, 3913,I.10)». Per l'iscrizione 867: Ἀνήγειρεν Ἐπίνικος κῆρυξ καὶ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τὸν ναὸν τοῦτον θεῷι ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ τέκνων σωτηρίας καὶ ζωγραφήσας εἰκόνας. Iscrizione 877: Δημήτρι[ος oppure -ου] ἀνήγειρεν τὸν ναόν. 888: Ἔτους βλυ'. Σέλευχος θεομνήστου τοῦ Ἀντιόχου Εὐρωπαῖος καὶ τῶν πρώτων, ἀνήγειρεν Διὶ θεῶι τὸν ναὸν καὶ τὰ θυρώματα καὶ τὴν τῶν εἰκόνων γραφὴν πᾶσαν. 917-918: ... ἀνήγειρα ἐγὼ θεῶι περίβολον (?) καὶ ἄλλον ναὸν παρακείμενον. Simile, con molti particolari, è la iscrizione 868.

[6] ναιώς: *2 Mach.*4,14 (cod. A); 10,3 (cod. A); νεώς: *2 Mach.*6,2 (cod. A); 9,16 (cod. A); 10,3 (cod. R); 10,5 (accanto, nello stesso verso, ναοῦ); 13,23; 14,33 (cod. R). Bl.-Debrunner[6] § 44,1: per l'attico λεώς e νεών troviamo sempre la forma dorica λαός (anche Ἀρχέλαος e Λαοδίκεια) e ναός, ma in *Act.*19,35 c'è νεωκόρος, come nell'uso ellenistico (Helbing 39; per ulteriori indicazioni bibl.: Bl.-Debr., *l.c.*).

[7] Hatch-Redp. 939, *s.v.* ναός (ναιώς, νεώς): ναός corrisponde, nel T.M., a: 1) *'ûlām*; 2) *bajit*; 3) *debîr*; 4) *hêkāl, hêkal*. Chiarimento terminologico: *debîr* (*1 Reg.*6,5) è propriamente la *retrostanza* (del tempio); i LXX trascrivono la parola ebraica (τῷ δαβίρ); Aquila e Simmaco hanno χρηματιστήριον, la Vulg. *oraculum* (in collegamento con *dibber*). *hêkāl* : *reggia* (*Os.*8,14; *1 Reg.*21,1); *tempio* (*Am.*8,3; *Is.* 6,1), particolarmente la *sala maggiore del tempio*, 'il santo' (*1 Reg.*6,5; 17; 7,50; *Ez.*41,1 ss. Cfr. inoltre E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum A.T.*[6,7] (1936).

sulta da Ezechiele, ἱερόν (o τὰ ἱερά) indica solitamente i luoghi pagani di culto (27,6; 28,18 [LXX]); però in 1 Εσδρ. e nei libri dei Maccabei anche il tempio di Gerusalemme è detto τὸ ἱερόν. In Giuseppe ναός indica l'edificio del tempio (*bell.* 5,207.209.211; *ant.* 15,391), ma anche la cinta del tempio (*Ap.*2,119; *bell.*6,293). In origine ἱερόν, ναός e τέμενος sono distinti tra loro, pure un altro uso linguistico sembra aver cancellato questa distinzione iniziale (Erodoto, LXX, Maccabei). → IV, coll. 766-783.

Nel N.T. oltre a ἱερόν, ἅγιον (o τὰ ἅγια; manca τέμενος), incontriamo anche ναός (ναὸς τοῦ θεοῦ, «tempio di Dio»), senza che questi termini si distinguano tra loro per il senso o la portata. Anche qui ναός, ναὸς θεοῦ, ναὸς ἅγιος, indicano il tempio di Gerusalemme; *Act.*17,24 parla, in generale, di χειροποίητοι ναοί, di «templi fatti da mano (umana)»; *Act.*19,24 dei «templi di Artemide in argento» (ναοὶ ἀργυροῖ Ἀρτέμιδος). Il termine ricorre particolarmente, però, nelle nuove asserzioni cristiane sul meraviglioso tempio spirituale. Anche nel N.T., dunque, ναός è il termine preferito a tutti gli altri che indicano un santuario, e forse ciò è dovuto al fatto che già i LXX avevano una particolare preferenza per ναός; né va dimenticato che il tema dell'edificare (οἰκοδομήσω) si collega bene col concetto di ναός (*aedes*)[8]. In ogni caso, ναός dimostra di essere, tra tutti i concetti paralleli succitati, il più atto allo sviluppo e il più ricco di contenuto.

L'uso nei vangeli. In *Mt.*23,16.17 e 21 compare più volte la frase ὀμνύναι ἐν τῷ ναῷ, o ὀμνύναι ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ, «giurare per il tempio», o «giurare per l'oro del tempio»; si presuppone, quindi, l'uso di giurare «per il tempio» o per i suoi ornamenti d'oro.

Per quanto riguarda i rabbini e il giuramento per il tempio vedi *Qid.* 71 a, e per il servizio del tempio cfr. *Taan.* 24 a. «La distinzione tra il tempio e l'oro del tempio, tra l'altare e l'offerta posta su di esso, si basa sul principio che quanto è sicuramente proprietà di Dio rende il giuramento vincolante. Le lamine d'oro che ricoprono l'edificio del tempio sono consacrate a Dio e sono sua proprietà più dei muri; la vittima posata sull'altare appartiene a Dio più che le pietre dell'ara. Questa distinzione casistica non era però valida per tutti». «La risposta di Gesù ai casisti era: Dio è invocato con tutto ciò che è di Dio. L'oro e l'edificio, l'offerta e l'altare, il tempio e Dio, il cielo e Dio sono strettamente uniti; il casista vuol separare l'inseparabile. Questo vuol dire che non c'è alcun giuramento che non impegni»[9].

*Mt.*23,35: μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου, «tra il tempio e l'altare

[8] G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*³ (1924) 301 suppone però una precisa distinzione nell'uso linguistico del N.T.: «Nei vangeli il santuario di Gerusalemme, τὸ ἱερόν, è sempre distinto dal tempio che si ergeva nel suo mezzo e che viene chiamato ὁ ναός. Gesù insegna nel 'santuario' (*Mt.*26,55; *Mc.*14,49; *Lc.*21,37; *Io.* 7,28), ma vuole distruggere il 'tempio' (*Mt.*27, 40; *Mc.*15,29; *Io.*2,19), la cui cortina si fende alla sua morte (*Mt.*27,51; *Mc.*15,33; *Lc.*23,45). I termini aramaici corrispondenti sarebbero stati *bet makdesha* ed *hekhela*; la traduzione siriaca usa, però, sempre *haikela*; l'evangeliario palestinese *naosa*; Girolamo, seguito da Lutero, *templum*. Sarebbe utile ristabilire questa distinzione, indispensabile per indicare con precisione i luoghi».

[9] SCHLATTER, *Komm. Mt.* 677 s.

degli olocausti», lo spazio ch'è solitamente luogo d'asilo (*Ex.*21,14; *1 Reg.* 1,51; 2,28 ss.)[10].

Secondo Matteo, Zaccaria, figlio di Barachia, è assassinato tra tempio e altare; forse si tratta in realtà di Zaccaria, figlio di Joiada, di cui si parla in *2 Par.*24[11].

Al processo di Gesù ha avuto una notevole importanza un suo presunto detto, attestato in forma diversa da *Mc.* 14,58; 15,29; *Mt.*26,61; 27,40 e *Io.*2, 19 (2,21). Questo detto sembra anche riaffiorare nella più tarda tradizione di Stefano contenuta negli Atti, imprimendo una nuova svolta ai rapporti col giudaismo (*Act.* 6,14, cfr. v. 13)[12].

Il testo di Marco rende più difficile chiarire la situazione storica poiché chiama falsa questa testimonianza (14, 56 e 57: ἐψευδομαρτύρουν); è possibile che la Chiesa primitiva non potesse far propria questa parola di Gesù e perciò la giudicasse una falsa testimonianza[13]. Soltanto in *Mc.* troviamo l'opposizione χειροποίητον / ἀχειροποίητον (assente in Matteo e Giovanni) così che ci si può chiedere se sia originaria o no[14]. Marco distingue tra il tempio fatto con le mani e il miracoloso edificio

10 WETTSTEIN I 491; SCHLATTER, *Komm. Mt.* 688.

11 SCHNIEWIND, *Mt.* (N.T.Deutsch) 229: «Certo lo Zaccaria menzionato in *2 Par.*24 non è il figlio di Barachia; ma questo patronimico si è infiltrato, a causa di una comprensibile confusione, perché il profeta Zaccaria lo portava (*Zach.*1,1). L'assassinio di Zaccaria è particolarmente grave, perché fu commesso nel luogo sacro che garantiva diritto d'asilo. Fin dai tempi della Chiesa antica la discordanza del nome ha fatto supporre che si trattasse di un altro Zaccaria, precisamente dello Zaccaria figlio di Bariscaios (Baruc), di cui parla Giuseppe (*bell.* 4,334 ss.). Questo Zaccaria fu ucciso da zeloti nel 67/68 d.C. perché apparteneva al partito giudaico aristocratico. Ci si chiede però come abbia fatto questo evento a penetrare nei nostri vangeli o nella tradizione che è alla loro base. Sappiamo inoltre che l'esegesi giudaica si è vivamente occupata dell'assassinio dello Zaccaria di *2 Par.*24; e la chiusura del canone veterotestamentario con i paralipomeni era già avvenuta al tempo di Gesù».

12 Per *Lc.*13,35=*Mt.*23,38: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν (ἔρημος), si osservi l'invocazione apocrifa: ὅθεν λέγει· γενηθήτω, ὁ πάτερ, ὁ ναὸς αὐτῶν ἠρημωμένος (Hipp., *demonstratio adversus Iudaeos* 7). A. RESCH, *Agrapha, Ausserkanonische Evangelienfragmente, gesammelt und untersucht* = TU 5 (1889) 98 e 143, logion 6.

13 R. A. HOFFMANN, *Das Wort Jesu von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels*, in *Neutestamentliche Studien f. G. Heinrici* (1914) 130-139, cerca di rendere ancor più giustizia alla forma ἐψευδομαρτύρουν: «Non si può dubitare che Gesù abbia predetto la distruzione del santuario gerosolimitano, ma è difficile ch'egli abbia designato se stesso come il καταλύων. Soltanto l'incomprensione o la malignità degli avversari gli hanno fatto esprimere questo pensiero. Certamente, anche in questa distorsione della realtà si può vedere quale consapevolezza di un potere sovrano gli è stata attribuita; sotto questo punto di vista l'affermazione dei testimoni davanti al Sinedrio non è priva d'interesse».

14 LOHMEYER, *Mk.*326: «Si tratta certamente di un'aggiunta esplicativa della prima comunità, poichè verrebbe a togliere qualsiasi peso all'accusa e manca in *Mc.*15,29. Luca qui tralascia questo particolare, trasportandolo nel racconto di Stefano (*Act.*6,14): Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. Dal confronto dei testi segue che il primo stico leggeva in origine: καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον, e il secondo: καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομήσω αὐτόν. Ci si può solo domandare se il secondo stico appartenesse originariamente al logion; *Act.*6,14 amplia il logion diversamente, ma ancora con una correzione intenzionale, atta alla formulazione di

della comunità finale che non è costruito con mano; Matteo e Giovanni, invece, fanno notare la potenza (Matteo: δύναμαι) e la persona (Giovanni: ναὸς τοῦ σώματος, «tempio del corpo») di Gesù [15]. Abbiamo qui una parola enigmatica della più antica tradizione, di cui la forma precisa e il senso originario non sono più del tutto chiari. Si può presumere che tale parola appartenga ai detti riguardanti il Figlio dell'uomo, e si potrebbe pensare che sia stata pronunciata in occasione della purificazione del tempio. Si può concludere, in base sia al parallelo con la speranza tardo-giudaica (*Ez.* 40-44; *Hen. aeth.* 90,28 s.; *Tob.* 13,15 ss.; 14,5) sia alla stessa tradizione evangelica (*Mt.* 12,6; *Mc.* 12,10; uso del *Ps.* 118), che Gesù fosse consapevole di essere l'edificatore e il compitore del tempio messianico e che considerasse la parusia e la costruzione del tempio strettamente legate[16]. Se i vangeli considerano sia la comunità sia lo stesso Gesù quale edificio messianico (secondo il *Ps.* 118,22 egli è la chiave di volta che porta a compimento la nuova costruzione), allora siamo in presenza di ben determinate tradizioni esegetiche. L'interpretazione giovannea della parola di Gesù rimane comunque unica e corrisponde alla tendenza fondamentale del quarto Vangelo [17]. La parabola tardo-giudaica (*māšāl*) si è tra-

---

un'accusa. È comunque un arbitrio voler considerare il secondo stico come secondario a motivo della frase διὰ τριῶν ἡμερῶν (ἐν τρισὶν ἡμέραις)».

[15] R. BULTMANN, *Trad.* 126 s., *Joh.* 88 s.: «La fonte aveva dunque collegato con la storia della purificazione del tempio quel detto che incontriamo, come semplice minaccia della distruzione del tempio, anche in *Mc.* 13,2 e *Act.* 6,14, allacciandolo alla profezia della edificazione del tempio in tre giorni in *Mc.* 14,58 (rispettivamente *Mt.* 26,61) e 15,29. Non è più possibile stabilire quale sia la forma originaria del detto e fino a che punto questo risalga a Gesù. Si tratta in ogni caso di un logion antico, di difficile comprensione già per i primi tradenti ed aperto a interpretazioni diverse. Mentre Marco (14,58) designa il nuovo tempio come ἄλλον ἀχειροποίητον, intendendo evidentemente la comunità cristiana, Matteo (26,61) ha mantenuto l'identità (sicuramente originaria) del vecchio e del nuovo tempio; ma dicendo δύναμαι καταλῦσαι ... καὶ ... οἰκοδομῆσαι, ha trasformato la profezia nell'affermazione di una mera possibilità. Anche la fonte di Giovanni (2,19) ha mantenuto questa identità (τοῦτον τὸν ναὸν ... αὐτόν), lasciando intatto al logion il carattere di profezia escatologica; la forma del detto che troviamo in Giovanni potrebbe essere, così, relativamente originaria». Anche F. BÜCHSEL (N.T. Deutsch) 48 pensa che Giovanni presenti una forma dell'enigmatico logion migliore della sinottica: «È poco probabile che Gesù abbia detto esattamente le parole imputategli dai Giudei, 'distruggerò questo tempio fatto con mano, e in tre giorni ne edificherò uno non fatto con mano'; la forma sinottica del detto diventa comprensibile se rappresenta una distorsione giudaica della parola enigmatica riportata da Giovanni».

[16] Cfr. BOUSSET-GRESSM. 239; STRACK-BILLERBECK IV 928 s. J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, BFTh 33,4 (1930) 37 ss., mostra con numerosi esempi tratti dall'A.T. e dalle leggende tardo-giudaiche, ellenistiche e musulmane, quale stretto rapporto esistesse nell'antichità tra intronizzazione e rinnovamento del tempio. A proposito di *Mc.* 14,58 par., dice: «Il senso di questo *mashal* è chiaro: il tempio sarà distrutto, ma dopo questa distruzione seguirà la parusia di Gesù e l'edificazione del tempio celeste, della comunità dei trasfigurati» (40); «Gesù dice che edificherà il nuovo tempio, quello non fatto con mano, paragonandosi così al costruttore della nuova abitazione di Dio. Gesù usa la medesima immagine del nuovo tempio in modo diverso quando applica a sé la parola del *Ps.* 118: 'La pietra che gli edificatori hanno scartata, Dio l'ha resa pietra angolare'. Anche questa immagine parla del nuovo tempio» (79 s.).

[17] Cfr. R. BULTMANN, *Joh.* 89-90; secondo Bultmann la fonte terminava con *Io.* 2,19; mentre

sformata in un mistero di rivelazione ellenistica[18].

*Mt.*27,5 narra che Giuda lancia i 30 danari nel tempio (εἰς τὸν ναόν), poi si allontana e va ad impiccarsi.

Se ναός è inteso come tempio in senso stretto, ci si deve chiedere come abbia fatto Giuda a portar fin là il denaro, poiché l'accesso alla 'casa del tempio' era permesso soltanto ai sacerdoti. Bisognerà pensare che ναός sia usato anche qui, come in Giovanni, in senso lato[19].

*Mc.*15,38 (*Mt.*27,51; *Lc.*23,45) descrive gli avvenimenti miracolosi che accompagnarono la morte di Gesù, incluso quello della cortina del tempio che si spaccò in due, da cima a fondo.

Questo evento miracoloso viene narrato molto succintamente: si tratta della cortina esterna o dell'interna? Qual è il significato di questo segno meraviglioso? Bultmann[20] fa notare come sia possibile produrre molti paralleli giudaici ed ellenistici ai τέρατα dei sinottici; pure questo evento particolare va interpretato in base al kerygma di Gesù (*Mc.*13,1 ss.): il giudizio di Dio sul tempio irrompe violentemente[21].

2,20-21 sarebbe una continuazione aggiunta dall'evangelista: «Che l'interpretazione sia dovuta all'evangelista è evidente, oltre che dall'accorgimento tecnico dell'equivoco, dal tipico ἐκεῖνος, dalla formulazione (ἐκεῖνος) δὲ ἔλεγεν περί (cfr.7,39; 11,13; 12,33) e, infine, dal fatto che il v.22, strettamente unito coi vv.20 s., proviene chiaramente dalla penna dell'evangelista» (89 n. 1). «L'interpretazione del logion (cfr. *Mt.*12,40) fu manifestamente suggerita dai 'tre giorni' che indicano, nella tradizione protocristiana, l'intervallo tra la morte e la risurrezione di Gesù (per le varie formulazioni cfr., per es., KLOSTERMANN a *Mc.*8,31); abbiamo poi il doppio senso di ἐγερῶ (inteso dall'evangelista nel senso messo in rilievo in *Io.*10,17 s.?). È possibile che tale interpretazione sia stata favorita dal fatto che 'tempio' e 'casa' erano notoriamente metafore per 'corpo'. Sono tuttavia estranee a *Io.*2,21 immagini del tipo di quelle che troviamo in *1 Cor.* 6,19; *2 Cor.*6,16; *Barn.*16,8 ecc.: in questi passi il corpo è considerato un'abitazione (dello Spirito che vi abita). Meno che mai costituisce un parallelo l'uso rabbinico di denominare il corpo una 'piccola città' (STRACK-BILLERBECK II 412); troviamo un parallelo, piuttosto, nell'uso mandaico dei termini 'edificio', 'reggia', 'casa' per indicare il corpo umano: v. H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (1930) 50».

[18] Per la 'tecnica dell'equivoco' nel Vangelo di Giovanni cfr. 2,20; 3,3 s.; 4,10 ss. 32 s.; 6,32 ss.; 7,34 ss.; 14,4 s. 7 ss. 22 s.; 16,17 s. Incontriamo il medesimo accorgimento nel Pastore di Erma e negli scritti ermetici (R. BULTMANN, *Joh.*89-90 n. 2). La locuzione singolare ναὸς τοῦ σώματος (*Io.*2,21) è un gen. appositivo o esplicativo.

[19] ZAHN, *Mt.*[2] 699 n. 73; di parere contrario è SCHLATTER, *Komm. Mt.*768 s.: «Basta forse tradurre 'contro il tempio', poiché 'nel tempio' presupporrebbe che Giuda avesse trattato coi sacerdoti nella corte più interna; l'atrio del tempio era aperto». È così chiaro che, se si intende ναός nel senso stretto di tempio, i conti non tornano né in Giovanni né nel N.T. Certamente, in molti passi sembra ancora possibile distinguere tra ναός e ἱερόν, ma cercare di farlo ovunque è impresa disperata. Cfr. ZAHN, *Forsch.* VI 234: «Anche Giuseppe Flavio usa spesso promiscuamente ὁ ναός, τὸ ἱερόν, τὰ ἅγια, ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ (per es., *bell.* 6,2,1; cfr. 6,2,4), anche se talvolta (6,2,3; 4,1) distingue ancora τὸ ἱερόν o τὸ ἔξωθεν ἱερόν da ὁ ναός o αὐτὸς ὁ ναός».

[20] BULTMANN, *Trad.*305.

[21] ZAHN, *Mt.*[2] 706: «L'espressione τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ non favorisce l'opinione dei moderni che si tratti della cortina separante il santo dal santo dei santi (*pārōket*, *Ex.*26,31-35; τὸ δεύτερον καταπέτασμα, *Hebr.* 9, 3), ma quella degli antichi, che pensavano piuttosto alla magnifica tenda che, nel tempio erodiano, era appesa davanti alla porta d'ingres-

Il Vangelo di Luca e gli Atti. È un fatto singolare che l'evangelista Luca usi spesso τὸ ἱερόν, ma molto più di rado il concetto ὁ ναός, che troviamo, oltre che in *Lc.*23,45, soltanto all'inizio (*Lc.* 1,9.21.22). Sorprende anche l'uso linguistico di *Act.*17,24; 19,24. Questa situazione dipende certamente dalla natura delle fonti sinottiche (come si vede dai paralleli negli altri vangeli), pure bisogna riconoscere, fino a un certo punto, che anche nei vangeli, come in Giuseppe Flavio, si può tracciare una distinzione tra ἱερόν, il santuario nel suo complesso, e ναός, il tempio (G. Dalman, A. Schlatter → nn. 9 e 19). Il contrasto χειροποίητος/ἀχειροποίητος, che la tradizione marciana legò a *Mc.*14,58, non è limitato all'idea apocalittica del tempio, ma può apparire, in forma non dissimile, anche nella polemica ellenistica e nella predicazione missionaria del protocristianesimo (*Act.* 7,48; 17,24). Sarebbe però possibile che la tradizione apocalittica e quella ellenistica s'incontrino nell'affermazione che Dio, come spirito, abita in quell'edificio non costruito con mano che è la comunità (cfr. più tardi *Barn.*4,11; 6,15 s.; 16). La polemica ellenistica e la predicazione missionaria si appoggiano particolarmente alla prova scritturale di *Is.*66,1 (*Act.* 7,49; *Barn.* 16,2)[22]. Secondo *Act.*19,24 l'argentiere Demetrio faceva copie in argento del tempio di Artemide, procurando così a quelli dell'arte non poco guadagno.

Le copie in miniatura del tempio, eseguite in argento o in terracotta, con dentro l'immagine della dea, venivano in parte acquistate dagli stranieri che visitavano il tempio (Amm. Marc. 22, 13; Dio C. 39,20), in parte offerte come ex voto nel tempio di Efeso[23].

Le lettere apostoliche. Più volte Paolo si rivolge ai Corinti ricordando che essi sono il tempio di Dio e l'abitazione dello Spirito di Dio (*1 Cor.*3,16; 6, 19; *2 Cor.*6,16 s.); egli non dice donde ha questa conoscenza, ma presuppone semplicemente che i Corinti debbano saper ciò (οὐκ οἴδατε ὅτι..., «non sapete forse che...», *1 Cor.*3,16; 6,19)

---

so, aperta durante il giorno, che conduceva dall'atrio nel santo. Abbiamo, inoltre, che le divergenti tradizioni giudeo-cristiane e giudaiche, che pure si riferiscono evidentemente allo stesso evento, parlano di una apparizione meravigliosa a questo portale del tempio e non alla parete divisoria tra santo e santo dei santi». Cfr. anche NkZ 13 (1902) 729-756; per la indicazione delle fonti del tempo v. STRACK-BILLERBECK I 1043-1046.

[22] Iust., *dial.*22: καὶ γὰρ τὸν ναὸν τὸν ἐν Ἰερουσαλὴμ ἐπικληθέντα, οὐχ ὡς ἐνδεὴς ὢν ὡμολόγησεν οἶκον αὐτοῦ ἢ αὐλήν, ἀλλ' ὅπως κἂν κατὰ τοῦτο προσέχοντες αὐτῷ μὴ εἰδωλολατρῆτε. Καὶ ὅτι τοῦτό ἐστιν, Ἡσαίας λέγει· Ποῖον οἶκον ᾠκοδομήσατέ μοι; λέγει κύριος. Ὁ οὐρανός μοι θρόνος, καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου (MPG 6,526).

[23] WENDT, *Ag.* 277; E. PREUSCHEN, *Apostelgeschichte* (1912) 118. HICKS: Exp. (1890) II 401 ss., suppone che Demetrio fabbricasse statuette d'argento di Artemide e che l'informazione di Atti – che faceva tempietti d'argento – sia stata originata da una falsa interpretazione del titolo νεωποιός (= membro del provveditorato al tempio). Per l'ufficio di νεωποιός o νεωποίης, cfr. DITT., *Syll.*³ 353,1; 354,9; 364,21.

e non è, quindi, del tutto azzardato pensare che l'Apostolo utilizzi a fini catechetici la profezia di Gesù, in una forma affine a *Mc.* 14,58 [24].

D'altra parte non bisogna dimenticare che esistono paralleli ellenistici all'applicazione *ad personam* dell'idea espressa in *1 Cor.* 6,19: ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν...; «o non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito santo che abita in voi...?». In Filone ricorre spesso l'immagine dell'anima quale casa di Dio (*som.* 1,149; *sobr.* 62 s.; *cher.* 98; 106); va anche ricordato il concetto stoico del δαίμων ἑκάστου, il «demone personale» che Dio ha accoppiato ad ogni uomo perché gli fosse guida e custode (ἐπίτροπος, Epict., *diss.* 1,14,14 s.; 2,8,11 s.; M. Ant. 3,6,2). Va notato qui, comunque, il timore d'indicare il corpo come sede della divinità, mentre per Paolo è importante sottolineare proprio che il corpo è il tempio di Dio [25].

---

[24] Simile è l'opinione di SCHLATTER, *Kor.* 137; JOH. WEISS, *1 Kor.* 84: «L'apostolo rammenta qui (cfr. 6,9) quella che dev'essere stata un'idea della prima predicazione. Sembra che sia stato un punto fermo dell'escatologia giudaica che Dio, alla fine, edificherebbe un tempio nuovo, glorioso, perfetto, nel quale poter abitare (*Is.* 28,16 s.; *Hen. aeth.* 91,13; *Iub.* 1,17). Il cristianesimo primitivo considera anche questa profezia come già adempiuta; ma poiché è fin dall'inizio un'idea evidentemente protocristiana che un 'tempio costruito con mano' per la fine è impossibile (cfr. *Act.* 7,48; *Mc.* 14,58; *Apoc.* 21,22), la profezia viene spiritualizzata: la comunità stessa, questo οἶκος πνευματικός (*1 Petr.* 2,5), è il tempio finale promesso». H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im N.T.*: Angelos 4 (1932) 70-230, pensa che la spiritualizzazione del concetto di tempio vada spiegata partendo da premesse ellenistiche; secondo lui gli elementi giudaici non forniscono che uno spunto. «Nel primitivo cristianesimo palestinese e nelle parole di Gesù non troviamo l'idea che la comunità sia il tempio finale» (178).

[25] La materia è ben raccolta e ordinata in JOH. WEISS, *1 Kor.* 166 n. 1: «La differenza consiste in questo: lo stoico pensa alla innata ragione divina, all'invisibile nobiltà divina di cui l'uomo si dimentica purtroppo facilmente; per Filone, invece, Dio abita nell'uomo come risultato di un abbandono e di un'unione mistica consapevole; per Paolo si tratta di un fatto dovuto a un particolare atto di grazia per mezzo del dono dello Spirito». H. WENSCHKEWITZ, *op.cit.* 180, è del parere che la spiritualizzazione paolina del concetto di tempio abbia origini stoiche, con l'aggiunta di un motivo giudaico e di uno specificamente cristiano; nondimento anche il Wenschkewitz deve ammettere che per Paolo ciò che importa è che il corpo è il tempio di Dio (*op.cit.* 175) e che non incontriamo né nella Stoa né in Filone l'idea che la comunità sia il tempio di Dio: «Né nella Stoa né in Filone incontriamo questa idea, poiché qui tutto è applicato al singolo, all'individuo» (*op. cit.* 176). Queste differenze dal pensiero ellenistico devono metterci in guardia dal vedere nell'ellenismo l'origine del pensiero paolino. Non va tuttavia trascurata l'impronta ellenistica del pensiero e le analogie con l'ellenismo. Per il problema della spiritualizzazione dell'idea di tempio si osservi Ios., *bell.* 5,458 s.: πατρίδος δὲ οὐ μέλειν τῆς ὡς αὐτός φησιν ἀπολουμένης, καὶ ναοῦ (ἀπολομένου). ἀμείνω τούτου τῷ θεῷ τὸν κόσμον εἶναι. σωθήσεσθαί γε μὴν καὶ τοῦτον ὑπὸ τοῦ κατοικοῦντος, ὃν καὶ αὐτοὶ σύμμαχον ἔχοντες πᾶσαν χλευάσειν ἀπειλὴν ὑστεροῦσαν ἔργων· τὸ γὰρ τέλος εἶναι τοῦ θεοῦ. «La formulazione prettamente greca sembra essere opera redazionale dello stesso Giuseppe, anche perché questi conosce l'interpretazione allegorica del tempio riferita al mondo e di parti del tempio riferite a parti del cosmo (*ant.* 3,123; 3,181 ss.; *bell.* 5,213 ss.)» (WENSCHKEWITZ, *op. cit.* 87). Filone descrive (*som.* 1,146 ss.) come l'anima, purificata dai λόγοι divini, divenga il tempio di Dio e interpreta allegoricamente il sogno di Giacobbe a Betel («Preparati, o anima, a diventare una ca-

In *1 Cor.* 6,19 s. si pensa, in primo luogo, alla legislazione cultuale dell'A. T., secondo la quale è un orribile misfatto porre un εἴδωλον nel tempio (*2 Reg.* 21,7; 23,6; *Dan.* 9,27).

In questo testo gli εἴδωλα indicano le divinità pagane adorate dagli increduli, con le quali i cristiani non possono mantenere alcun rapporto[26].

Secondo un'antica tradizione apocalittica, rispecchiata in *2 Thess.* 2,3 s., sarà manifestato l'uomo dell'empietà (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας), il figlio della perdizione (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), l'avversario, colui che s'innalza contro tutto ciò che è chiamato Dio o santuario, fino a sedersi nel tempio di Dio e a proclamarsi Dio.

L'idea che una potenza ostile a Dio tenti di occuparne la residenza è antica e ha radici mitologiche (cfr. gli echi in *Is.* 14,13 s.; *Ez.* 28,2); nella concezione giudaica il tempio di Gerusalemme ha sostituito la mitica residenza divina: insediarvisi è il segno decisivo della potenza nemica di Dio la quale, nel nostro passo, non compare nel mito cosmologico, ma in una tradizione apocalittica. Ora *2 Thess.* 2,3 s. ha semplicemente ripreso questa tradizione e inteso parlare del vero, storico tempio di Gerusalemme? Se sì, avremmo qui una testimonianza che la lettera fu scritta prima del 70 d.C.[27]. La più antica tradizione ecclesiastica ha costantemente ritenuto che si trattasse proprio del tempio gerosolimitano; ma dal IV sec. in poi si è affermata sempre più l'opinione che il tempio di Dio sia in realtà, sulla scorta di *1 Cor.* 3,16; *2 Cor.* 6, 16, la comunità cristiana in cui s'infiltrano false dottrine[28] o si è affermato il papato.

Anche nella tradizione apostolica posteriore rimane vivo il motivo della comunità che è tempio (ναός) o casa di Dio (οἶκος πνευματικός, «casa pneumatica»). In *Eph.* 2,20-21 l'immagine è abbellita e collegata, secondo un'antica tradizione, coi motivi della «chiave di volta» (λίθος ἀκρογωνιαῖος) e dell'«edificio» (οἰκοδομή): «Edificati sul fondamento degli apostoli e profeti, ove Cristo Gesù è la chiave di volta, per mezzo della quale ogni edificio, ben compaginato, cresce fino a diventare un tempio santo nel Signore, nel quale anche voi siete destinati ad essere coedificati a dimora spirituale di Dio»[29]. Si-

sa di Dio, un tempio santo, una dimora bellissima» [149]). «Proprio l'introduzione dell'idea di tempio accentua l'esortazione etica; con essa Filone accoppia tra loro etica e mistica» (WENSCHKEWITZ, *op. cit.* 147).

[26] Cfr. WINDISCH, *2 Kor.* 215.

[27] *Quum autem devastaverit antichristus hic omnia in hoc mundo... sedebit in templis Hierosolymis*; Pseud.-Ephraem 7, in CASPARI, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den letzten zwei Jahrhunderten des kirchlichen Altertums* 217: *qui ingressus in eo* (*templo*) *sedebit ut deus et iubet se adorari ab omnibus gentibus.* Sotto l'impressione della distruzione di Gerusalemme, Ippolito, *de antichristo* 6 p. 8 (ed. ACHELIS), scrive: ἀναστήσει τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις λίθινον ναόν; Pseud.-Ephraem 7 (CASPARI, *Briefe* ecc. 216 s.): *iubet sibi reaedificari templum dei quod est in Hierusalem.* Cfr. DIBELIUS, *Thess.* 39; DOB., *Th.* 276.

[28] Girolamo, Teodoreto, Ecumenio, Teofilatto, Calvino; cfr. DOB., *Th.* 276.

[29] Bene H. RENDTORFF, *Eph.* (N.T. Deutsch), *ad l.*: «Abbiamo i concetti di casa, edificare,

milmente, in *1 Petr.* 2,5; 4,17 si parla di un οἶκος πνευματικός o di un οἶκος τοῦ θεοῦ; di questo οἶκος Cristo è la pietra vivente, la pietra angolare, la pietra rigettata dagli edificatori, la pietra d'inciampo e di scandalo; i membri della comunità sono pietre viventi di questo πνευματικὸς οἶκος. Dietro a questa solida tradizione apostolica stanno i passi di *Is.*28,16; *Ps.*118, 22 (già in *Mc.*12,10; *Rom.*9,33).

Affine alla nostra immagine è forse anche il motivo dello στῦλος, del pilastro (*Gal.*2,9; *Apoc.*3,12): in questo tempio pneumatico alcuni hanno un'importanza particolare, ne sono «colonne».

L'Apocalisse. Anche nell'Apocalisse il termine ναός viene usato in modi diversi, perché pure qui abbiamo la concrescenza di tradizioni e strati vari. In *Apoc.*11,1 risuona l'ordine per il veggente: ἔγειρε καὶ μέτρησον τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ, «alzati e misura il tempio di Dio e l'altare e conta quelli che vi fanno adorazione»; vien subito fatto di pensare al tempio di Gerusalemme su questa terra, poiché la separazione del cortile esterno dall'area del tempio vero e proprio non solo corrisponde a com'erano le cose fino al 70 d.C., ma anche alla descrizione di Ezechiele: tempio e altare indicano l'area consacrata del tempio, l'altare indica il cortile interno.

Si capisce così come mai J. Wellhausen abbia voluto vedere in 11,1-2 l'oracolo di un profeta zelota[30]; pure rimane molto più probabile che una corrente palestinese protocristiana abbia voluto attenersi all'esistenza del tempio ed abbia espresso questa speranza anche in una predizione apocalittica[31]. Dopo la catastrofe del 70 d.C., la cristianità probabilmente non pensò più al tempio terreno e all'origine storico-tra-

fondamento, chiave di volta, edificio, compaginato, tempio, coedificato, dimora: già al primo colpo ci si accorge che non può trattarsi di un'unica immagine utilizzata coerentemente, ma proprio di una serie di immagini, di un complesso di rapporti con spostamenti oscillanti di significato (cfr. *1 Cor.*3,10; *1 Petr.*2,4 s.; Herm., *vis.*3; *sim.*9; *Is.*28,16; *Ps.*118,22)». Cfr. J. JEREMIAS, *Der Eckstein*: Angelos 1 (1925) 65 ss.; ID., *Golgotha und der heilige Felsen*: Angelos 2 (1926) 74 ss.

[30] J. WELLHAUSEN, *Analyse der Offenbarung Johannis* (Abh. der königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen 1907) 15: «Ci è qui conservato un oracolo di uno dei profeti zeloti che, secondo Giuseppe, erano molto numerosi e godevano di grande influenza. Coloro che si aggrappano al tempio costituiscono il 'resto' messianico». Tale ipotesi si ritrova anche in R. H. CHARLES, *Revelation of St. John* (1920) I 274 s. (ICC); questi pensa che l'epoca della composizione dell'Apocalisse abbia fatto sì che l'oracolo fosse inteso in senso pneumatico. Anche LOHMEYER, *Apok.*88, si sente ancora di comprendere il momento storico-tradizionale e pensa, in prima linea, al tempio storico di Gerusalemme. Pure, egli parla di un'origine giudaica della nostra profezia; l'Apocalisse, presa globalmente, richiede che anche in questo passo il ναὸς τοῦ θεοῦ indichi la comunità.

[31] Se Stefano rinnova (*Act.*6,13) la posizione radicale della parola di Gesù (*Mc.*14,58), non è impossibile che introduca, così facendo, un nuovo momento nel cristianesimo primitivo che, all'inizio, aveva un atteggiamento molto più positivo verso il tempio. La tensione esistente in *Apoc.*11,1-2 e *Mc.*14,58 non sarebbe così completamente insopportabile, come pensava ancora, per es., J. WELLHAUSEN, *op.cit.* 15.

dizionale di questa profezia, ma al tempio pneumatico e alla comunità cristiana. J. Behm interpreta così: «Primo compito del veggente fornito di una nuova testimonianza profetica (10,8 ss. 11) è far vedere alla cristianità dei suoi giorni che essa è l'àmbito santo di Dio, il territorio protetto dalle tempeste del tempo dell'afflizione finale, conservato per la salvezza del compimento, separato dal mondo pagano che profana lo spazio divino toccatogli in sorte»[32].

In altre tradizioni apocalittiche l'Apocalisse presuppone l'esistenza di un tempio celeste, senza tener conto della nota metafora protocristiana che intende la comunità del nuovo patto come il tempio. La folla vestita di bianco sta davanti al trono di Dio e lo serve nel suo tempio, giorno e notte (7,15): si tratta quindi di persone chiamate all'ufficio sacerdotale. Il tempio celeste viene aperto (11,19) e compare l'arca del patto nel tempio e si scatenano lampi, grida, tuoni, terremoto e una violenta grandinata. Più volte si legge che un angelo esce dal tempio (14,15; 14,17; 15,5-6), e qui troviamo una espressione goffa che risale probabilmente a un testo ebraico[33]: καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ, «e fu aperto il tempio del tabernacolo della testimonianza che è nel cielo» (15,5). Si giunge a un punto di particolare drammaticità in 15,8, quando viene descritta la inaccessibilità di Dio nella sua ira: «E il tempio fu pieno del fumo della gloria di Dio e della sua potenza, e nessuno poteva entrare nel tempio finché non fossero compiute le sette piaghe dei sette angeli». Viene qui spontaneo pensare ai grandi modelli dell'A.T.: *Is.*6,4; 65,5; *Ez.*10,4; 44,4; anche *Ex.*19,18; *1 Reg.*8,11; *2 Par.*7,1-3. È da questo tempio ch'esce anche la voce che ordina agli angeli delle piaghe di eseguire il giudizio sulla terra (16,1), come anche quella che conferma come tutto si sia adempiuto: «È fatto» (γέγονεν, 16, 17). Per il veggente, dunque, il tempio celeste è la sede della maestà di Dio, un santuario sacerdotale ove prestano servizio gli angeli e le persone in vesti bianche, la fonte misteriosa degli ordini divini. Ma l'Apocalisse conosce anche l'immagine del tempio applicata, nel senso della comune tradizione protocristiana, alla comunità; è questo il caso della promessa di 3,12: «Chi vince, io lo farò una colonna nel tempio del mio Dio ed egli non ne uscirà mai

---

[32] J. BEHM, *Die Offenbarung des Joh.* (N.T. Deutsch, 1935) 58; egli fa anche notare che 11,1 ss. è un solido anello nella catena di visioni di Giovanni; ma una simile osservazione non viene a dir molto sull'origine storico-tradizionale della nostra pericope. Inoltre DIBELIUS, *Thess.* 39 e LOHMEYER, *Apok.*106 s. 144. 189 s., fanno notare che le tradizioni apocalittiche non hanno bisogno di esser modificate per sopravvenuti eventi storici.

[33] LOHMEYER, *Apok.*129, riconosce come forma ebraica primitiva *miškan 'ōhel mô'ēd*, ma CHARLES, *op.cit.* II 37, ribatte: «La frase del testo non rende certamente *miškan 'ōhel mô'ēd*»; e propone *hēkāl 'ōhel mô'ēd baššāmajim* e pensa al testo primitivo di 11,19.

più»; στῦλος è una metafora ben nota, e ciò rende assai probabile che anche ναός vada inteso in senso traslato[34]. Infine, un realismo apocalittico espone chiaramente, in una solenne affermazione finale, ciò che già prima era stato accennato col misterioso linguaggio figurato: nella nuova Gerusalemme non c'è alcun tempio (21,22), «perché il Signore Dio, l'onnipotente, e l'agnello sono il suo tempio»[35]. Abbiamo qui un punto di estrema contrapposizione tra il primo cristianesimo e il tardo giudaismo: per questo l'idea della nuova Gerusalemme era necessariamente congiunta con quella di un tempio ricco e glorioso[36]. «In questa formulazione abbiamo una delle più ardite interpretazioni del concetto di tempio: Dio stesso è il tempio. In sostanza l'autore vuol dire che, al posto della rappresentazione imperfetta della presenza divina nel tempio, abbiamo ora Dio e l'agnello, così che è reso possibile un rapporto libero e diretto con Dio. Vediamo qui come, sotto l'azione del pensiero cristiano, la solida struttura concettuale giudaica venga infranta e vi vengano inseriti nuovi motivi»[37].

3. *L'uso nel periodo post-apostolico*

Nell'età post-apostolica il nostro termine ha avuto una grande importanza come immagine, come metafora, come espressione di una verità teologica. La vicinanza del pensiero greco-stoico ed ellenistico-mistico ha avuto modo di farsi sentire ancor più e di spingere le

[34] L'immagine della 'colonna' è corrente nell'antichità (Eur., *Iph. Taur.* 57; Aesch., *Ag.* 897 s.; Hor., *carm.* 1, 35, 14). R. Johanan b. Zakkaj è detto, in *Ber.* 28b, «la colonna destra (= potente)»; Abramo è chiamato «colonna del mondo» (LEVY, *Wört.* III 660). A motivo del collegamento con l'idea protocristiana del ναὸς τοῦ θεοῦ, l'immagine acquista però un nuovo significato.

[35] CHARLES, *op.cit.* II 170 ipotizza questo come testo originario di 21,22: ὁ γὰρ κύριος, ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστιν, καὶ τὸ ἀρνίον ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτῆς.

[36] Già in *Dan.* 8,14 troviamo il nuovo tempio al centro dell'attesa escatologica. Secondo *Tob.* 14,5 i reduci costruiranno il tempio: καὶ πάλιν ἐλεήσει αὐτοὺς ὁ θεὸς καὶ ἐπιστρέψει αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν καὶ οἰκοδομήσουσιν τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος, ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος. καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῶν αἰχμαλωσιῶν καὶ οἰκοδομήσουσιν Ἰερουσαλὴμ ἐντίμως, καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος οἰκοδομῇ ἐνδόξῳ, καθὼς ἐλάλησαν περὶ αὐτῆς οἱ προφῆται. Oppure Dio stesso costruirà il proprio santuario in mezzo al popolo, così da potergli abitare vicino, sul monte di Sion (*Iub.* 1, 17. 28). Secondo *Sib.* 3,290; 5,422, è il Figlio dell'uomo che edifica il tempio; secondo *Tg. Is.* 53,5 è il Messia. Secondo *Sib.* 3,657 il tempio del grande Dio sarà pieno di magnifiche ricchezze, d'oro, d'argento e di porpora; sarà più famoso del primo (*test. B.* 9,2; *Tob.* 14,5); è il 'tempio della gloria' (*test. L.* 18,6); sarà costruito come casa eterna della gloria e del regno (*Hen.* 93,7). Con la nuova edificazione del tempio ci si aspettava anche il ritorno di tutte le suppellettili sacre che Geremia (secondo *2 Mach.* 7,4-8) o alcuni angeli (secondo *2 Bar.* 6,5-11; 80,2) avevano salvato dalla catastrofe. Simile era anche la speranza dei Samaritani che, nel giorno della riconciliazione, pregavano per la rinnovata manifestazione del tabernacolo (A. MERX, *Der Messias oder Taeb der Samaritaner* [1909] 28,17 s.). Cfr. anche Ios., *ant.* 18,4,1. STRACK-BILLERBECK III 852: «La Gerusalemme futura senza tempio: ecco un pensiero impossibile per l'antica sinagoga».

[37] WENSCHKEWITZ, *op.cit.* 219.

idee ancor più in questa direzione. Ciò è particolarmente chiaro nella Lettera di Barnaba, che imposta proprio su questo punto la sua polemica antigiudaica. *Barn.*4,11 esorta: «Diveniamo spirituali, diveniamo un tempio perfetto per Dio!». Quest'esortazione cristiana ricorda, persino nella formulazione, l'analogo motivo fondamentale di Filone: σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον, «cerca dunque in ogni modo, o anima, di diventare una cosa di Dio, un tempio santo, una dimora perfetta» (*som.*1,149). Peraltro le parole di Barnaba sono indirizzate a pneumatici cristiani, e termini come πνευματικός e ναὸς τοῦ θεοῦ erano certamente correnti in tali ambienti, dai quali Barnaba li ha ripresi[38]. Continuando il pensiero di 6,14, *Barn.*6,15 rammenta: «Infatti, o fratelli, l'abitazione del nostro cuore è per il Signore un tempio santo»; Cristo vuole, difatti, esser manifestato nella carne e abitare in noi (cfr. *Ez.*11,19; 36,26). Anche qui viene in mente un passo simile di Filone: οἶκος γάρ τις ἢ νεὼς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς, ἣν ἔμελλεν ἀγαλματοφορήσειν ἀγαλμάτων τὸ θεοειδέστατον, «veniva infatti costruita una casa o un tempio santo dell'anima razionale, la più simile alla divinità delle immagini che l'uomo doveva portare in sé» (*op. mund.*137)[39]. *Barn.*16 è una vera prova teologica dell'esistenza di un tempio vero e di uno falso: l'errore dei Giudei è quello di credere che il loro tempio sia una casa di Dio (ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ, «come se fosse la casa di Dio», 16,1); con una nutrita serie di citazioni bibliche, tra cui ritroviamo anche *Is.*66,1 (cfr. Iust., *dial.*22), tale pregiudizio viene confutato. C'è, però, un vero tempio di Dio: «Prima che credessimo in Dio l'abitazione del nostro cuore era corruttibile e debole, come tempio edificato veramente da mano d'uomo» (16,7); «ottenuta però la remissione dei peccati, ...siamo diventati nuovi, di nuovo creati dal principio, e perciò Dio abita veramente in noi, nella nostra abitazione (διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν, 16,8). La capacità di profetizzare è una prova particolare di questa caratteristica di tempio che i cristiani hanno: «Egli stesso profetizza in noi, egli stesso abita in noi e, spalancandoci la porta del tempio, cioè la nostra bocca, e dandoci il ravvedimento, fa entrare noi, schiavi di morte, nel tempio incorruttibile» (16,9). Barnaba gioca dunque col concetto di 'tempio': l'uomo è il tempio; la sua bocca è la porta del tempio; anche l'abitazione celeste di Dio è il tempio nel quale Dio introduce l'uomo. Il motivo del ναὸς τοῦ θεοῦ è caro ad Ignazio. In Ign., *Eph.*9,1 abbiamo un'immagine ampiamente sviluppata: «Siete pietre del tempio del Padre, preparate per l'edificio di Dio padre, innalzate fino alla sommità per mezzo dell'argano di Gesù Cristo, che è la croce, con il cavo dello Spirito santo». Una nuova immagine (9,2) fa pensare alle processioni pagane: «Siete tutti compagni di cammino, portatori di Dio e del tempio, di Cristo e delle cose sacre, completamente adornati dei comandamenti di Gesù Cristo». Il termine ναοφόρος rammenta l'uso di portare solennemente in processione delle riproduzioni del tempio con il siculacro della divinità, o come questi tempietti servissero, al fedele che se ne ornava, da ricordo e da amuleto (Hdt. 2,63; Diod. S. 1,97,9)[40]. *Eph.*15,3 esorta: «Facciamo dunque o-

[38] WINDISCH, *Barn.*324-325.

[39] WINDISCH, *Barn.*337.

[40] W. BAUER, *Ign.*209.

gni cosa pensando che abita in noi, affinché noi siamo suoi templi ed egli in noi sia il nostro Dio». Lo spirito annuncia in *Phld*.7,2: «Non fate alcunché senza il vescovo; custodite la vostra carne come tempio di Dio» (τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε). Questa menzione della σάρξ è importante in Ignazio, e lo distingue dalla solita posizione della mistica greca. Similmente *2 Clem*.9,3 fa questa esortazione: «Dobbiamo custodire la carne come un tempio di Dio» (δεῖ οὖν ἡμᾶς ὡς ναὸς θεοῦ φυλάσσειν τὴν σάρκα). Evidentemente tali ammonimenti hanno funzione antignostica. Ign., *Mg*.7,2, è più vicino al pensiero paolino-protocristiano: «Accorrete tutti insieme come a un unico tempio di Dio, a un unico altare» (πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον). Il motivo fondamentale biblico-pneumatico si è avvicinato ancor più alla mistica ellenistica, ma tradisce ancora la sua diversa origine.

O. MICHEL

† ναυαγέω

ναυαγέω (cfr. ναυαγία, da Pindaro e dai tragici in poi; ναυαγός, da Erodoto in poi) significa *naufragare*: Hdt.7, 236 (νέες νεναυηγήκασι τετρακόσιαι, «quattrocento navi son naufragate»); Xenoph., *Cyrop*.3,1,24; Demosth.34,10 (ὁ δὲ Λάμπις ἀναχθεὶς ἐναυάγησεν οὐ μακρὰν ἀπὸ τοῦ ἐμπορίου, «ma Lampide, uscito in mare, naufragò non lontano dallo scalo»); Polyb. 6,44,7; P. Oxy. IV 839,6 ss. Può essere usato anche in senso improprio, con altri oggetti: Aesch., *fr*.180 (riferito a recipienti di coccio); Pseud.-Demosth.61,29 (di un carro rotto): ὡς ἐν τοῖς ἱππικοῖς ἀγῶσιν ἡδίστην θέαν παρέχεται τὰ ναυαγοῦντα, «come nelle gare ippiche i carri che si sfasciano offrono uno spettacolo piacevolissimo».

In senso traslato significa *fallire, andare in rovina*: Diog.L.5,55: ἐν τοῖς ἰδίοις, «nel patrimonio privato»; Plut. II 622 B: ἐν οἷς τὰ πλεῖστα ναυαγεῖ συμπόσια, «in quelle cose nelle quali la maggior parte dei conviti fallisce»; Ceb., *tab*.24,2: ὡς κακῶς διατρίβουσι καὶ ἀθλίως ζῶσι καὶ ὡς ναυαγοῦσιν ἐν τῷ βίῳ, «come usino male il tempo e vivano ignobilmente e come falliscano nella vita»; Philo, *mut. nom*. 215; *som*.2,147: εἶτ' ἐν αὐταῖς τοῦ βίου ταῖς δυσμαῖς ἐξοκείλαντάς τε καὶ ναυαγήσαντας... «e quindi in sul declino stesso della vita essendo andati alla deriva ed avendo fatto naufragio...». Nei LXX la parola manca[1].

Nel N. T. ναυαγεῖν compare due volte. In *2 Cor*.11,25 Paolo racconta che, tra le mille sofferenze e pene che ha dovuto affrontare nello svolgimento del suo ministero apostolico, ha anche subito tre naufragi (τρὶς ἐναυάγησα). Negli Atti solo una volta egli si trovò in tale pericolo mortale (27,9 ss.), ma questa non può essere una delle tre menzionate

ναυαγέω

[1] I LXX hanno invece χειμάζεσθαι, che, in senso traslato, ricorre in *Prov*. 26,10 (cfr. *I Tim*.1,19).

in *2 Cor.* e non siamo affatto in grado di stabilire quando egli abbia corso tali pericoli, e questo indica quanto sia lacunosa la nostra conoscenza dei particolari della vita dell'Apostolo, nonostante gli Atti e l'epistolario paolino, e allo stesso tempo quanto siano state movimentate la vita e l'opera di Paolo.

In *1 Tim.* 1,19 troviamo ναυαγεῖν usato in senso traslato. Timoteo deve combattere nella fede come un soldato; proprio perché gli avversari non hanno fatto ciò, la loro vita nella fede «è naufragata». Per l'Apostolo non esiste vita cristiana senza una seria, strenua lotta morale, altrimenti essa si svilisce, teoricamente e praticamente, diventa preda dell'eresia, di un falso e perverso modo di vivere: ecco che cosa significa περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν, «han fatto naufragio nella fede».

H. PREISKER

νεκρός, νεκρόω, νέκρωσις

νεκρός

Sia come sostantivo (da Omero in poi) che come aggettivo (a partire da Pindaro) νεκρός è molto frequente in greco. Il sostantivo indica il *morto*, sia come defunto che come *cadavere*; l'aggettivo, usato per gli uomini e gli animali[1], significa *morto*. L'aggettivo νεκρός può esser usato anche per oggetti inanimati: questi sono νεκρά, in contrapposizione a ἔμψυχα (Plot., *enn.* 3,6,6). Così, secondo Plotino (*enn.* 5,1, 2), anche il cielo era un σῶμα νεκρόν finché non venne la ψυχή; anche λίθος e ξύλον sono considerati νεκρά (Plot., *enn.* 4,7,9). L'uso traslato di νεκρός, riscontrabile fin dall'epoca classica[2], gode di particolare favore nella Stoa (→ IV, col. 171 n. 33). Il falso filosofo è νεκρός come la sua parola (Epict., *diss.* 3,23,28); νεκρός è anche il cattivo παιδευτής, come pure quelli ch'egli ha educato (Epict., *diss.* 1,9,19). Le cose del mondo sensibile (τὰ αἰσθητά) sono εὔφθαρτα καὶ νεκρά, «corruttibili e morte» (M. Ant. 2,12,1); tutto quanto non appartiene all'ambito del νοῦς va considerato alla stregua di «cose morte e fumo» (νεκρὰ καὶ καπνός, Marc. Ant. 12,33,2). Per questo motivo anche l'affinità dell'uomo con gli ζῷα è, a differenza di quella con Dio, ἀτυχὴς καὶ νεκρὰ συγγένεια, «una parentela disgraziata e morta» (Epict., *diss.* 1,3,3). Soprattutto il σῶμα o il σωμάτιον dell'uomo è un νεκρόν (Epict., *diss.* 2,19, 27; M. Ant. 10,33,6). Che cosa è l'uo-

νεκρός

[1] Cfr. LIDDELL-SCOTT.

[2] Filottete si lamenta, in Soph., *Phil.* 1018: ἄφιλον, ἔρημον, ἄπολιν, ἐν ζῶσιν νεκρὸν (*scil.* προὔβάλου με). In un'altra locuzione abbiamo (*schol.* ad Aristoph., *ran.* 420: διὰ τὴν κακοπραγίαν νεκροὺς τοὺς Ἀθηναίους λέγει.

mo? ψυχάριον εἶ, βαστάζον νεκρόν, «sei una debole anima che porta un morto»[3]. Nel dualismo gnostico e neoplatonico troviamo una concezione simile, sia per la sostanza sia, talora, anche per la formulazione (→ IV, coll. 171 ss.). Secondo Filostrato (*vit.soph.* 2,1,1) il πλοῦτος è νεκρός. In Corp. Herm.7,2 il σῶμα è caratterizzato come ὁ αἰσθη⟨τι⟩κὸς νεκρός, «il cadavere sensibile»; quest'uso linguistico è attestato soprattutto da Filone (→ IV, coll. 173 ss.), il quale collega la qualificazione del σῶμα quale σύνδετος νεκρός[4] con l'antico bisticcio σῶμα/σῆμα (*leg. all.* 1,108)[5] e caratterizza la condizione dell'uomo, o della ψυχή che deve portarsi dietro il corpo, come un νεκροφορεῖν[6].

Nei LXX νεκρός non è raro (rende generalmente *mēt*); è usato quasi esclusivamente come sostantivo, ma l'aggettivo non è sconosciuto[7]. Nell'uso sostantivale indica la persona morta, il defunto[8] o, in senso particolare, il cadavere[9], oppure, infine, il trapassato nel regno dei morti[10]. νεκρός può essere usato anche per oggetti inanimati (*Sap.* 15,5), soprattutto per gl'idoli[11], e così gli stessi dèi pagani vengono esplicitamente detti νεκροί in ψ 105,28. In senso traslato i rabbini chiamano morti gli atei[12].

Per la fede nella risurrezione dei morti → III, coll. 1430 ss. Dio stesso farà risorgere i morti e perciò egli viene lodato, nella seconda delle 18 benedizioni e altrove, come colui «che fa vivere i morti»[13].

Nel N.T. νεκρός è usato, come il solito, sia come sostantivo sia come aggettivo. nell'uso aggettivale significa *morto* e può esser riferito tanto all'uomo in generale[14] che a Gesù Cristo[15]. Anche oggetti inanimati possono esser caratterizzati con νεκρός: τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν (*Iac.*2,26; → 896,17 s.). *Barn.*12,7 dice che il serpente di bronzo era νεκρός; *Did.*6,3 e *2 Clem.*3,1 chiamano gli dèi pagani νεκροὶ θεοί. Anche *Rom.*7,8 va considerato in questo gruppo: χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά, «senza la legge il peccato è esanime» (cfr. v. 9: ἀνέζησεν).

Nell'uso sostantivale νεκρός indica il *morto*, l'opposto di colui che vive (*Mc.* 12,27 par.); ζῶντες καὶ νεκροί, «i vivi e i morti», vengono abbastanza spes-

[3] M. Ant.4,41; cfr. 9,24: πνευμάτια νεκροὺς βαστάζοντα.

[4] Questo modo di dire risale senz'altro all'uso etrusco di legare i prigionieri ad un cadavere (Aristot., *fr.*60, ed V. Rose [1886]).

[5] In Filone il σῶμα è detto νεκρόν anche in *leg.all.*3,69 ss.; *gig.*15 (il σῶμα è il συμφυὴς νεκρός); gli empi e i non filosofi sono considerati νεκροί (*leg. all.*3,35; *conf. ling.*55; *fug.* 56); per altro uso traslato vedi *fug.*61; *mut. nom.*173; *som.*2,213.

[6] *leg.all.*3,69.74; *agric.*25; *migr.Abr.*21; *som.*2, 237.

[7] Per es., *Iud.*4,22; 2 Βασ.19,7; *Is.*37,36.

[8] ψ 30,13; 87,11; *Is.*22,2; 26,14, ecc.

[9] *Gen.*23,3 ss.; *Deut.*28,26; *Ier.*7,33; 9,21.

[10] *Deut.*18,11; ψ 113,25; *Eccl.*9,3.5.

[11] *Sap.*13,10.18; 15,17. In *ep. Ier.*26.31 gl'idoli vengono soltanto paragonati a morti.

[12] Strack-Billerbeck I 489 a *Mt.*8,22; III 652 a *1 Tim.*5,6.

[13] *meḥajjēh hammētîm*. Strack-Billerbeck III 212 a *Rom.*4,17; G. Harder, *Paulus und das Gebet* (1936) 106,1.

[14] *Act.*5,10; 28,6, ecc.

[15] *Apoc.*1,18; 2,8.

so menzionati insieme per indicare coloro che sono sottoposti alla signoria di Cristo (*Rom.*14,9) e che dovranno sottostare al suo giudizio o a quello di Dio[16]. Il N.T. menziona casi di morti che Gesù ha risuscitato ἐκ νεκρῶν[17], e anche ai suoi discepoli è dato il potere di far risorgere i morti (*Mt.*10,8). Spesso νεκροί indica quelli che si trovano nel mondo sotterraneo, di cui Cristo è il primogenito (πρωτότοκος)[18]. Viene ripresa e ripetuta in diverse variazioni la caratterizzazione giudaica di Dio come colui che risuscita i morti[19]. La fede nella risurrezione dei morti riceve, però, un nuovo fondamento e una nuova forza mediante la fede nella risurrezione di Gesù (→ III, coll. 1453 ss.; IV, coll. 187 ss.). Come Dio ha risuscitato lui dai morti[20], come Gesù fu fatto risorgere[21] ed è risuscitato dai morti[22], così alla fine del tempo i morti saranno fatti risorgere[23] e risusciteranno[24] in occasione della (generale) ἀνάστασις (τῶν) νεκρῶν, «risurrezione dei morti»[25] o della ἀνάστασις ἐκ (τῶν) νεκρῶν, «risurrezione dai morti»[26]. *Apoc.*20,13 dice che il mare, la morte e l'Ade devono restituire i loro morti perché vengano giudicati.

νεκρός (generalmente come aggettivo) viene usato anche metaforicamente. Il figlio «perduto» era «morto» ed è tornato «in vita» (*Lc.*15,24.32): era cioè, perduto per il padre (molto meglio che intendere 'perduto nel peccato') e gli è stato restituito. La chiesa di Sardi viene rimproverata per le sue opere (ἔργα) imperfette: ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς, καὶ νεκρὸς εἶ, «vivi di nome – si dice al suo «angelo» – ma sei morto» (*Apoc.*3,1). Gli eretici son chiamati, in Ign., *Phld.*6,1, στῆλαι καὶ τάφοι νεκρῶν, «lapidi e sepolcri di cadaveri». La πίστις senza ἔργα è νεκρά (*Iac.*2, 17.26; v. 20 variante). *Hebr.*6,1; 9,14 parla dei νεκρὰ ἔργα del periodo precristiano, e lo stesso fa Herm., *sim.*9, 21,2. Tutta l'esistenza prima della conversione a Cristo è considerata morta, perché vissuta nel peccato, in *Col.*2,13: ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασιν, «voi che eravate morti nei peccati»; *idem* in *Eph.* 2,1.5. νεκροί sono gli uomini prima del battesimo secondo Herm., *sim.*9,16,3 s., e di quelli che so-

16 *Act.*10,42; *2 Tim.*4,1; *1 Petr.*4,5; *Barn.*7,2; Polyc., *ep.*2,1; *2 Clem.*1,1.

17 *Io.*12,1.9.17; con forma riassuntiva, *Mt.*11, 5: νεκροὶ ἐγείρονται.

18 *Col.*1,18; *Apoc.*1,5.

19 *Rom.*4,17; *2 Cor.*1,9; *Io.*5,21; cfr. *Act.*26,8.

20 *1 Thess.*1,10; *Gal.*1,1; *Rom.*4,24; *1 Petr.*1, 21; *Act.*3,15; 4,10; *1 Clem.*24,1, ecc.

21 *Rom.*6,4.9; *Mt.*28,7; *Io.*2,22; 21,14, ecc.

22 *Mc.*9,9; *Lc.*24,46; *Act.*10,41; *Io.*20,9; *Barn.* 15,9, ecc.; cfr. *Rom.*4,24.

23 *1 Cor.*15,35.52; *Mc.*12,26; *Io.*5,21, ecc.

24 *Mc.*12,25.

25 *1 Cor.* 15,12 s. 21.42; *Mt.* 22,31; *Act.* 23,6; *Hebr.*6,2; *Did.*16,6, ecc.

26 *Phil.*3,11; *Lc.*20,35; *Act.*4,2; *Barn.*5,6. Per le varianti linguistiche (ἐγείρειν o ἀναστῆναι) ἐκ (ἀπὸ) νεκρῶν oppure τῶν νεκρῶν, v. PREUSCHEN-BAUER[4].

no cristiani a metà, perché si fanno irretire dal mondo, è detto che τὸ ἥμισυ αὐτῶν ζῇ, τὸ δὲ ἥμισυ νεκρόν ἐστιν, «una loro metà vive, l'altra metà è morta» (Herm., *sim*.8,8,1).

Nei casi seguenti abbiamo νεκρός in senso traslato. Il logion di Gesù, ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, «lascia che i morti seppelliscano i loro morti» (*Mt*.8,22 par.), gioca con la parola, ponendo coloro che non si aprono alla chiamata di Gesù sullo stesso piano dei morti[27]. In *Io*.5,25 tutti gli uomini sono detti senz'altro morti finché la chiamata di Gesù non li colga; anche nel richiamo di *Eph*. 5,14[28]: ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, «risorgi dai morti», tutti gli uomini son considerati come morti. Non troviamo la terminologia dualistica che definisce il σῶμα umano come νεκρόν (o un νεκρός); Ignazio se n'è però certamente servito in *Sm*.5,2, quando afferma che «chi non confessa che Cristo ha rivestito la carne» (μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν [Χριστὸν] σαρκοφόρον) è egli stesso un νεκροφόρος. Per tutta questa parte → III, coll. 1449 s. n. 267; IV, coll. 186 s. n. 76.

Del tutto diverso è l'uso dell'aggettivo νεκρός in *Rom*. 6,11: λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, «pensate di essere morti al peccato, ma vivi a Dio, in Cristo Gesù». Qui non abbiamo un uso metaforico del termine, ma piuttosto un uso linguistico sacramentale: infatti l'esser morto di cui si parla in questo versetto è l'esser morto con Cristo (→ IV, coll. 191 ss.), è, precisamente, l'assunzione della reale morte di Cristo che si compie nel sacramento del battesimo. Allora si capisce l'esortazione di *Rom*.6,13: παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας, «presentatevi a Dio come viventi dai morti», cioè come quelli che, in virtù della loro unione con Cristo, hanno già anticipato la morte e la risurrezione. Nel medesimo senso va inteso anche *Rom*.8,10: εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην, «ma se Cristo è in voi, il corpo è, sì, morto a motivo del peccato, ma lo spirito è vivo a motivo della giustizia»: *il vostro corpo è morto perché voi* (grazie alla comunione con Cristo) *siete già morti al peccato*, oppure *perché* (nel vostro morire con Cristo) *si è già compiuto il giudizio sul peccato*; *il vostro spirito è vivo perché voi*, proprio per questo, siete *stati giustificati* (cfr. 6,7)[29].

[27] I νεκροί di *Mt*.11,5 non vanno invece intesi metaforicamente; abbiamo piuttosto un riferimento al miracolo della risurrezione.

[28] Alla base di questo testo ci potrebbe forse essere un inno battesimale composto in una terminologia gnostica: cfr. DIBELIUS, *Gefbr.*, *ad l.*; REITZENSTEIN, *Ir. Erl.* 135 s.; F. J. DÖLGER, *Sol salutis* ²(1925) 364 ss.

[29] Non va quindi accettata l'interpretazione di LIETZMANN, *Röm.*: *propter peccatum commis-*

† νεκρόω

νεκρόω = *mettere a morte, mortificare, estinguere,* si riscontra soltanto a partire da epoca ellenistica. In linguaggio medico νεκροῦσθαι indica la morte di una parte del corpo per malattia[1]. Massimo Tirio 41,3 h dice del σῶμα che è giunto alla vecchiaia: κατὰ βραχὺ νεκρούμενον καὶ ἀποσβεννύμενον, «va consumandosi e spegnendosi a poco a poco». In una iscrizione sepolcrale[2] il cadavere è chiamato il σῶμα τὸ νενεκρωμένον, «il corpo defunto». La tarda Stoa usa νεκροῦν e ἀπονεκροῦν in senso traslato; leggiamo così in Epict., *diss.* 1,5,4 s.: οἱ δὲ πολλοὶ τὴν μὲν σωματικὴν ἀπονέκρωσιν φοβούμεθα..., τῆς ψυχῆς δ'ἀπονεκρουμένης οὐδὲν ἡμῖν μέλει... ἂν δέ τινος τὸ ἐντρεπτικὸν καὶ αἰδῆμον ἀπονεκρωθῇ, τοῦτο ἔτι καὶ δύναμιν καλοῦμεν, «la maggior parte di noi teme la morte del corpo..., ma non c'interessa affatto se l'anima muore e diventa insensibile... se poi il senso della vergogna o della modestia di qualcuno è del tutto estinto, ecco allora che diamo a ciò il nome di forza»[3]. In M. Ant. 7,2 si parla di una «necrosi» (νεκρωθῆναι) dei «principi fondamentali» (δόγματα), che avviene quando le «rappresentazioni» (φαντασίαι) inerenti a quelli si estinguono. Il termine non appare nei LXX, ma si trova in Philo, *aet. mund.* 125: ...τὸ ὕδωρ, ἀκίνητον ἐαθὲν οὐχ ὑφ' ἡσυχίας νεκροῦται, «l'acqua, lasciata immobile, non muore per quiete».

Nel N.T.[4] il termine è usato in senso proprio in *Rom.* 4,19, là dove Paolo dice di Abramo: κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νενεκρωμένον (→ coll. 887 s.), «si rese conto che il proprio corpo era inerte», e anche in *Hebr.* 11, 12: ἀφ' ἑνὸς ἐγενήθησαν, καὶ ταῦτα νενεκρωμένου, «da uno solo (Abramo), e per di più svigorito, fu generata (una discendenza numerosa)». Il senso traslato appare in *Col.* 3,5: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, «mortificate dunque le membra che appartengono alla terra»; in questo caso però sarà da vedere l'influenza dell'uso linguistico sacramentale di νεκρός, che abbiamo trovato negli scritti di Paolo (→ coll. 885 s.).

† νέκρωσις

Anche νέκρωσις è attestato soltanto a partire dall'età ellenistica. In linguaggio medico indica *l'atrofizzarsi, il deperire, il venir meno, il morire* del corpo intero o di una sua parte malata[1]. Il

sum e *propter iustitiam exercendam*, ma quella di BARTH, *Röm.*: «a motivo del peccato condannato»» e «a motivo della istituita giustizia».

νεκρόω

[1] Per es., Gal., *opera*, vol. 18,1, p. 156 (ed. G. KÜHN [1829]); inoltre in CMG 5,9,2 (p. 45, 28). Usato anche per indicare la morte di un albero causata dal gelo: *ibidem* 5,9,1 (p. 31,5); l'attivo è usato per indicare l'azione dei narcotici: νεκροῦν τὴν αἴσθησιν (*ibid.* 5,9,1, p. 151,11).

[2] IG III 2, 1355 (in DEISSMANN, *L.O.*[4] 75,7). IG XIV 1976: νεκρωθείς = il defunto.

[3] Cfr. Epict., *diss.* 4,5,21: τούτου τὸ αἰδῆμον ἀπονενέκρωται; dello scettico dice (1,5,7): νενέκρωται.

[4] *2 Cor.* 10,12 cod. P[46] (papiro Chester-Beatty) legge erroneamente νεκροῦντες per μετροῦντες καὶ συνκρίνοντες [DEBRUNNER].

νέκρωσις

[1] Galeno 18,1, p. 156 KÜHN (→ col. 887 n. 1); inoltre in CMG 5,9,2 [p. 226,17; 230,2] (τῆς διοικούσης τὸ σῶμα δυνάμεως), 313,16 (τοῦ

termine è del tutto assente nei LXX e in Filone; in Epitteto (→ col. 887) abbiamo ἀπονέκρωσις in senso traslato.

Nel N.T. troviamo la parola in *Rom.* 4,19, ove indica la mancanza di potenza vitale del grembo di Sara (→ n. 1); in *Mc.* 3,5 (cod. D, it., syr^sin) è usata metaforicamente per indicare la mancanza di sensibilità del cuore (gli altri codici leggono πώρωσις e πήρωσις). Paolo usa il vocabolo, in senso sacramentale (→ coll. 885 s.) in *2 Cor.* 4,10: πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ, «ci portiamo sempre dietro, nel corpo, la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifestata nel nostro corpo»; νέκρωσις è qui preferito a θάνατος evidentemente perché non si tratta, in questo caso, del morire con Cristo quale si è, in principio, verificato nell'atto del battesimo, ma quale si attua continuamente nella vita concreta dell'Apostolo. Paolo interpreta la sofferenza, cui egli è esposto di continuo nel corso della sua missione, come il processo nel quale la morte di Gesù opera efficacemente in lui come una permanente *mortificazione* o come un continuo *venir meno*[2].

In Herm., *sim.* 9,16,2 s., troviamo una singolare combinazione dell'uso metaforico e sacramentale del termine: il battesimo non è considerato una νέκρωσις, bensì un «deporre» (ἀποτιθέναι) la νέκρωσις della vita precedente.

R. BULTMANN

νέος, ἀνανεόω

1. *Osservazioni linguistiche e storico-religiose*

L'aggettivo νέος, il cui senso varia nel tempo, indica originariamente *ciò che appartiene a questo preciso istante*[1] ed unisce in sé i seguenti significati: a) *nuovo, recente, non ancora esistito*, oppure *presente da non molto*; b) *giovane, giovanile, immaturo*.

σώματος ὅλου); Aret. 2,10, p. 32; 16; Phot., *lex.* (p. 513 a 36, ed. BECKER). Il termine è usato per indicare la sterilità degli organi riproduttivi in Porphyr., *abst.* 4,20 (262, 20, ed. NAUCK).

[2] Cfr. l'uso linguistico del dualismo → col. 881 e v. C. H. DODD, *The Bible and the Greeks* (1935) 182.191 ss.

νέος

Per 1:

CREMER-KÖGEL; MOULT.-MILL.; LIDDELL-SCOTT; PREISIGKE, *Wört.*; PREUSCHN-BAUER[3], *s.v.*; inoltre → IV, col. 1344 n. 1 e J. A. H. TITTMANN, *De Synonymis in Novo Testamento* 1 (1829) 59 ss.

Per 2:

A. v. HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche* = TU 42,3 (1918) 101 ss. 136.

[1] IV, col. 1344 n. 1.

Nel significato a) νέος è sinonimo di καινός (→ IV, coll. 1343 ss.) e di → πρόσφατος e viene usato soprattutto per gli oggetti, per es. Gorg., *Pal.*, *fr.* 11a (II 301,3 s., Diels[5]): ἀντικατηγορῆσαι δέ σου πολλὰ καὶ μεγάλα καὶ παλαιὰ καὶ νέα πράσσοντος δυνάμενος οὐ βούλομαι, «pur potendo, non voglio ritorcere su te l'accusa di colpe molte e grandi, antiche e recenti»; Philo, *aet.mund.*89: μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν, ἐπειδὰν ὁ νέος κόσμος μέλλῃ δημιουργεῖσθαι, «dopo la conflagrazione, quando starà per essere creato il nuovo mondo» (cfr. 145); Clem. Al., *strom.*1,72,3: αὗται γοῦν οὐκ εἴασαν αὐτοὺς τὴν μάχην θέσθαι πρὸς Καίσαρα πρὶν ἐπιλάμψαι σελήνην τὴν νέαν, «esse stesse (*scil.* le donne sacre dei Germani) non permisero loro di dar battaglia a Cesare prima che sorgesse la luna nuova». Spesso (come καινός → IV, coll. 1345 s.) può assumere il significato collaterale di *inatteso, eccentrico, sconveniente, spiacevole*; per es. Plat., *polit.* 294c: ἄν τι νέον ἄρα τῷ συμβαίνῃ βέλτιον παρὰ τὸν λόγον, «se, in relazione a qualche ogetto, si dia, per caso, qualcosa di nuovo o di migliore, che vada oltre quanto fu da lui prescritto»; Thuc.5, 50,4: πολλῷ δὴ μᾶλλον ἐπεφόβηντο πάντες καὶ ἐδόκει τι νέον ἔσεσθαι, «tutti temevano ancora di più e s'aspettavano che accadesse qualcosa di spiacevole». Ha tale significato soprattutto al comparativo: Hdt.5,106,4; 5,35,4 (*male, sventura*); cfr. 5,19,2: νεώτερα πρήγματα, *sovvertimento, rivoluzione*; Xenoph., *hist. Graec.*5,2,9; Demosth., *or.* 11,17: πυνθανόμενοι κατὰ τὴν ἀγορὰν εἴ τι λέγεται νεώτερον, gli Ateniesi «s'informavano all'agorà se si dicesse qualcosa di nuovo» (cfr. *Act.*17, 21)[2], ecc. Riferito a persone, νέος, *nuovo*, può indicare una posizione o una dignità di recente acquisizione[3], per es., Aesch., *Prom.*96: ὁ νέος ταγὸς μακάρων, «il nuovo dominatore dei beati»; 149 s.: νέοι γὰρ οἰακονόμοι κρατοῦσ' Ὀλύμπου, «nuovi reggitori governano infatti l'Olimpo»: insieme a questi attributi va considerato il titolo di οἱ νέοι θεοί o οἱ νεώτεροι θεοί, «i nuovi dèi», usato, non senza ironia, da Eschilo per indicare Zeus e gli dèi olimpici che avevano rovesciato l'antica stirpe divina dei Titani (*Prom.*955.960; *Eum.* 162.721 s. 778; cfr. Aristoph., *Pl.*959 s.). Nel culto ellenistico e romano del sovrano è usato frequentemente νέος insieme con un nome di divinità (νέος Διόνυσος, νέος Ἀσκληπιός, ecc.) per dire che il sovrano onorato come dio rappresenta la divinità in questione in una forma nuova, più attuale[4]. In *act. Thom.*69 e *passim*, il Cristo predicato agli Indiani è chiamato ὁ νέος θεός; *ibidem* 123 viene invocato da neofiti νέε θεέ[5]; cfr., al proposito, le invocazioni negli inni manichei a Gesù[6]: «Vieni a salvare, *nuovo signore e nuovo giorno!* Vieni a salvare, *nuovo signore e nuovo medico!* Vieni a salvare, *nuovo redentore e nuovo redento!* Vieni a sal-

---

[2] → IV, col. 1347; cfr. E. NORDEN, *Agnostos Theos* (1913) 333 s.

[3] Cfr. J. H. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache* II (1878) 97.

[4] V. la documentazione in G. GERLACH, *Griechische Ehreninschriften* (1908) 38; O. WEINREICH, *De dis ignotis quaestiones selectae*: ARW 18 (1915) 23 ss.; A. D. NOCK, *Notes on Ruler-Cult* I-IV: JHS 48 (1928) 21 ss. spec. 30 ss.: II *Neos Dionysos*.

[5] V., d'altra parte, la dottrina marcionita del καινὸς θεός (cfr. Orig., *comm. in Io.*1,82: τὴν καινὴν θεότητα; Tertull., *Marc.* 1,8: *novus deus*, cfr. 1,9; 4,11.18) e, al proposito, A. v. HARNACK, *Marcion* [2](1924) 87 s. 126 s.; H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, FRL, N.F. 33 (1934) 247 ss.

[6] F. C. ANDREAS-W. HENNING, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* II: SAB (1933) 314.317.

vare, *nuovo Dio!*» L'espressione *uomo nuovo*, in contrapposizione all'*uomo vecchio*, è spesso usata come attributo o immagine del redento tanto nella letteratura protocristiana (per es., Hipp., *ref.*10,34,5: νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, «(Cristo) trasforma l'uomo vecchio in nuovo», quanto, e costantemente, in testi mandaici, dall'Africa del nord alla Cina[7]. L'origine di questa idea, come anche di quella di Cristo come uomo nuovo (→ IV, col. 1349), che passò poi nella gnosi (secondo Hipp., *ref.*6,35,4 i Valentiniani consideravano Gesù ὁ καινός ἄνθρωπος), non va ricercata nel sincretismo orientale-ellenistico, bensì nel primo cristianesimo, in Paolo[8]: *Col.* 3,10; *Eph.* 4,23 s. (→ coll. 900; 904 ss.

Nell'accezione b) νέος indica l'età (al massimo fino ai 30 anni, cfr. Xenoph., *mem.*1,2,35) del ragazzo o del giovane (proverbio in Lib., *ep.*910,3: ὁ νέος ἔσται νέος, «il giovane sarà giovane»; cfr. Philo, *poster.C.*109: πρεσβύτῃ γὰρ ἑτέρως ὁμιλητέον καὶ νέῳ, «si deve frequentare l'anziano in modo diverso dal giovane»). οἱ νέοι o οἱ νεώτεροι indicano semplicemente la classe dei giovani in contrapposizione a quella degli anziani (πρεσβύτεροι) o dei vecchi (γέροντες) (per es., Xenoph., *Cyrop.*5, 1,25; P. Par. 66,24; Lib., *progymnasmata* 7,3,7 [VIII p. 185,4, ed. R. Foerster]; 2 Παρ.10,14; *2 Mach.*5,13.24; *4 Mach.*9,6; Ios., *ant.*3,47; *1 Clem.*3,3) e sono diventati termini tecnici per significare i giovani sopra i 20 anni nella composizione della cittadinanza delle città ellenistiche o tra i vari gruppi di età nelle associazioni, in quanto essi costituivano una classe o una corporazione (distinti, da una parte, dalla γερουσία e, dall'altra, dagli ἔφηβοι e παῖδες): cfr., per es., Ditt., *Syll.*³ 589,38; 831,8; 959,5; Ditt., *Or.*339,31; 48,15 ecc.[9]; v. anche l'iscrizione di Ipepa[10]: Ἰουδαίων νεωτέρων.

Ai termini νέος e νεώτερος, il cui valore di comparativo non è quasi più sentito[11], si può accompagnare l'idea di un temperamento o di una immaturità giovanili (Hesych.: νέος· ... ἀμαθής, προπετής, «giovane: ... inesperto, sconsiderato»), per es., Aristot., *pol.* 8,6 (p. 1340b 29): οὐ γὰρ δύναται τὸ νέον ἡσυχάζειν, «ciò che è giovane non può, infatti, star fermo»; Lys. 24,16: τοὺς ἔτι νέους καὶ νέαις ταῖς διανοίαις χρωμένους, «quelli che sono ancora giovani e hanno idee nuove»; Plat., *resp.* 2,378a: ῥᾳδίως οὕτως λέγεσθαι πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους, «raccontare con tale leggerezza ai dissennati e ai giovani»; Plat., *Gorg.* 463e: Πῶλος δὲ ὅδε

[7] Cfr. Aug., *Faust.*24,1 (CSEL 25,717 ss.); É. CHAVANNES-P. PELLIOT, *Traité Manichéen retrouvé en Chine*: Journal Asiatique 10,18 (1911) 566 s.; E. WALDSCHMIDT-W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*: AAB (1926) Abh. 4,31 ss. 52 s.; ID., *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*: SAB (1933) 487.523.547 s. 570 ss.; C. SCHMIDT-H. J. POLOTSKY, *Ein Mani-Fund aus Ägypten*: SAB (1933) 23; *Kephalaia* 33 (*Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin* I [1935 ss.] p. 96,25-97,21), ecc.

[8] → I, coll. 983 s. n. 12; v. anche W. LENTZ, *Mani und Zarathustra*: ZDMG, N.F. 7 (1928) 192 s.; C. SCHMIDT: SAB (1933) 23 n. 1 e 33 n. 1.

[9] Cfr., tra gli altri, W. M. RAMSAY, *Cities and Bishoprics of Phrygia* I (1895) 110 s.; SCHÜRER III 91; M. SAN NICOLÒ, *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und der Römer* I (1913) 36 ss.; MOULT.-MILL., *s.v.*; E. G. TURNER, *The Gerousia of Oxyrhynchus*: APF 12 (1937) 181 ss.

[10] REJ 10 (1885) 74 s.

[11] Il senso non comparativo è il più antico (ED. SCHWYZER, *Griechische Grammatik* I [1939] 533 s.) [A. DEBRUNNER]. Cfr. anche BL.-DEBR. § 244.

νέος ἐστὶ καὶ ὀξύς, «Il nostro Polo è giovane e impetuoso»; Demosth., *or.* 18, 50: τοὺς νεωτέρους τῶν πεπραγμένων, «troppo giovani per ricordarsi degli eventi». Il termine è usato in senso sfavorevole anche da Filone, quando se ne serve per descrivere il rapporto tra il mondo corporeo e quello spirituale: πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, «copia recente di ciò che è più antico» (*op. mund.* 16).

Nei LXX νέος rende *ḥādāš* solo in *Lev.* 23,16; 26,10; *Num.* 28,26; *Cant.* 7, 14 (cfr. anche *Ecclus* 9,10; *Sap.* 19, 11)[12]. Il termine corrente per *nuovo* è καινός (→ IV, coll. 1346 s.). Nel senso di *giovane* (agg.), *ragazzo* (sost.), νέος (*Prov.* 1,4: παῖς νέος) rende *na'ar*[13]. La forma comparativa è molto più frequente e corrisponde sia, ancora, a *na'ar*[14], sia, di solito, a *ṣā'îr, giovane*[15], o a *qāṭān* [*qāṭōn*], *il minore, il più giovane*; una volta (*2 Par.* 10,14) νεώτερος rende *jeled* (*natus*)[16].

Nel N.T. νέος è più raro di καινός (→ IV, coll. 1347 s.) nel senso di *nuovo* ed ha la nota temporale di una contropposizione tra un 'adesso' e un 'allora', passato o futuro. νέον φύραμα (*1 Cor.* 5,7) è la *pasta fresca*, appena preparata, alla quale non è stato ancora aggiunto il lievito; οἶνος νέος (*Mc.* 2,22 par.) significa il *vino nuovo*, ancora in

[12] *Iob* 32,19 (Simm.): οἶνος νέος non ha riscontro nel testo ebraico.

[13] Così sempre anche Simmaco e Teodozione; soltanto in *Is.* 60,22 (Simm.) νέος rende *ṣā'îr*.

[14] Anche in ψ 118,9 (Simm.); Teodozione in *Iob* 24,5 ed *Is.* 65,20.

[15] Anche Ιερ. 48,4 (Simm.); *Iob* 30,1 (Teod.); in *Zach.* 13,7 (Teod.) οἱ νεώτεροι rende *haṣṣō'ărîm*.

[16] Anche nei LXX νέος indica talora l'immaturità giovanile come tale, o significa la facilità con cui il giovane può essere influenzato dal male o educato al bene. Così in *Num.* 14,23 la frase πᾶς νεώτερος ἄπειρος va intesa probabilmente soltanto alla luce delle parole precedenti: τὰ τέκνα... ὅσοι οὐκ οἴδασιν ἀγαθὸν οὐδὲ κακόν (manca nel T.M.; cfr. *Deut.* 1,39: πᾶν παιδίον νέον, ὅστις οὐκ οἶδεν...). Incontriamo tale uso linguistico più spesso negli scritti sapienziali: abbiamo così in *Iob* 13,2 (cod. A): καί γε νεώτερος ὑμῶν οὐκ εἰμι ἀσυνετώτερος ὑμῶν, ove ἀσυνετώτερος è o una doppia traduzione o un chiarimento ulteriore di νεώτερος: il T.M. ha soltanto *npl mjn* nel senso di 'esser da meno'. I LXX hanno pertanto una traduzione affatto libera. In *Prov.* 22,15 si afferma che la ἄνοια fa parte della natura del νέος a cui mancano ῥάβδος e παιδεία; in 7,10 i LXX mettono in guardia dalla meretrice 'pazzia' che seduce la gioventù (il T.M. è diverso); cfr. 2,16 e quanto dice G. BERTRAM, *Die religiöse Umdeutung der altorientalischen Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des A.T.*: ZAW, N.F. 13 (1936) 162 s. Anche in *Ecclus* 51,13 il fatto che nel testo ebraico manchino le parole corrispondenti a πρίν ἢ πλανηθῆναί με (LXX) sembra confermare l'antica interpretazione di Lutero, Bretschneider, De Wette, ecc., che πλανηθῆναι vada inteso in senso etico, piuttosto che quella, più recente, di Smend e Ryssel che traducono 'viaggiare', 'andare vagando all'estero'. È molto più probabile, infatti, che il testo greco abbia voluto aggiungere una spiegazione psicologica che non un particolare insignificante. πρὶν ἢ πλανηθῆναι caratterizza la gioventù come ancora non toccata dall'errore e dal peccato (cfr. *Num.* 14,23) e perciò ancora indirizzata sicuramente alla ricerca della sapienza. In *2 Mach.* 6,28.31; 15,17 si parla del buon esempio che si deve dare ai giovani, invece in *4 Mach.* 6,19 di un esempio d'empietà (τύπος ἀσεβείας). Là dove si parla di seduzione si pensa in modo particolare alla gioventù, come dimostrano le tardive traduzioni di *Ps.* 1,1 della quinta col. dell'Esapla e di Simmaco, quando leggono: τέλειος ὁ νεώτερος, ὃς οὐκ ἀπῆλθεν ... invece che μακάριος ἀνὴρ... (LXX). Certamente questo modo di tradurre va inquadrato, insieme con la comprensione pedagogico-psicologica di νέος nell'A.T. greco, nel preminente interesse educativo della Bibbia greca. Cfr. G. BERTRAM, *Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel*, in *Imago Dei*, Festschrift für G. Krüger (1932) 33-51 [BERTRAM].

fermentazione. In *Col.* 3,9 s. troviamo la contrapposizione tra il παλαιὸς ἄνθρωπος e il νέος (*scil.* ἄνθρωπος) e in *Hebr.* 12,24 quella tra la διαθήκη νέα (→ II, coll. 1086 s.) e la prima, antiquata διαθήκη (*Hebr.* 8,13; 9,1.15.18; cfr. *2 Cor.* 3,14)[17]: in entrambi i casi ciò che è 'nuovo' appartiene alla nuova età e la sua differenza qualitativa può essere sottolineata mediante il sinonimo καινός (→ IV, col. 1350)[18]; le due realtà in questione hanno sempre l'attributo di καινός, non sempre quello di νέος. Il termine νέος nel senso di *giovane* si trova solo in *Tit.* 2,4: αἱ νέαι, la classe d'età delle *giovani donne*. Altrimenti s'incontra un comparativo, che è tale di forma ma (tranne *Lc.* 15,12 s.) non di senso[19]: *Act.* 5,6 (= νεανίσκος v. 10); *Tit.* 2,6: οἱ νεώτεροι, *i giovani*, che sembrano formare un gruppo particolare nella comunità, in *1 Petr.* 5,5 e *1 Tim.* 5,1 espressamente contrapposti ai πρεσβύτεροι (→ πρεσβύτερος); in *1 Tim.* 5,2 abbiamo la corrispondente forma femminile νεώτεραι.

2. *Valore teologico*

Nel N.T. νέος non ha un significato escatologico così netto come καινός (→ IV, coll. 1348 ss.), manca il nesso particolare con la salvezza piena e finale, mentre è contemplata la realtà presente della salvezza, quella novità che prima non c'era, quell'elemento nuovo che Gesù è e porta, il nuovo essere nel quale viene a trovarsi il cristiano.

Il detto metaforico di Gesù sul vino nuovo negli otri vecchi (*Mc.* 2,22 par.) non è certo sospeso vagamente nell'aria[20] anche se in origine non era connesso con la discussione sul digiuno (vv. 18 ss.)[21]. Insieme con le antitesi del sermone sul monte o con logia del tipo di *Mt.* 12,6.41.42; *Lc.* 4,21; 16,16; *Mc.* 10,6 ss. par., esso testimonia la incredibile novità della persona e del messaggio di Gesù (→ IV, coll. 1350 s.), ma li supera tutti per l'assoluta fermezza con cui esige che il vecchio e il nuovo non vengano confusi tra loro[22]. La vecchia e la nuova età (→ I, coll.

---

[17] L'espressione ἡ νέα διαθήκη sopravvive nell'età post-neotestamentaria, per es., Clem. Al., *paed.* 1,59,2; *strom.* 1,28,2; 3,71,3; 5,3,3; 5,85,1; CRAMER, *Cat.* a *Mc.* 2,21 s.; Apollin. Laodic., *antirrheticus contra Eunomium* (p. 228,20, ed. J. DRÄSEKE [1892]); *test.Sal.* (cod. D) 1,2 (p. 88*, 9 s., ed. MC COWN) ecc., accanto a quella ἡ καινὴ διαθήκη (per es., Clem. Al., *paed.* 1,59,1: πρεσβυτέρα διαθήκη... καινὴ καὶ νέα διαθήκη).

[18] Vedi TRENCH 137 s. RIGGENBACH, *Komm. Hbr.*, e MICHEL, *Hbr.* (cfr. anche J. MOFFATT in ICC, *ad l.*) non riconoscono una differenza tra νέος e καινός in *Hebr.* 12,24. Ad ogni modo, l'espressione διαθήκης νέας potrebbe essere stata preferita a διαθήκης καινῆς per ragioni di ritmo.

[19] In *Lc.* 22,26 tanto ὁ νεώτερος quanto ὁ μείζων hanno senso superlativo; v. BL.-DEBR. § 244.

[20] Come si legge in *Schriften N.T.* (J. WEISS) a *Mc.* 2,22; R. BULTMANN, *Jesus* (1926) 61 s.; cfr. *Trad.* 102 s.; C. G. MONTEFIORE, *The synoptic Gospels* I (1927) 59 ss. Cfr. invece JÜLICHER, *Gl. Jesu* II 199.

[21] Vedi A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques* I (1907) 500 s.; KLOSTERMANN, *Mk.* e LOHMEYER, *Mk.* a 2,21 s.; BULTMANN, *Trad.* 102 s.; C. G. MONTEFIORE, *op.cit.* 59; diversa è l'opinione di JOACH. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender* = BFTh 33,4 (1930) 21.

[22] Di conseguenza il vecchio e il nuovo stanno certamente a significare realtà che non si differenziano solo esteriormente (come, per es., possono differire le forme di culto o di vita dei discepoli del Battista o di Gesù, oppure

548 ss.), l'età che si è aperta con Gesù (→ II, coll. 200 ss.), sono opposti inconciliabili, e qualsiasi tentativo di compromesso ha conseguenze esplosive ed implica per entrambi un pericolo mortale[23].

Nell'interpretazione allegorica della similitudine del lievito in *1 Cor.* 5,6 ss.[24], il fine della parenesi è dato dalle parole: ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι, «affinché siate una pasta fresca, come siete azzimi» (v. 7). La pasta fresca, appena preparata e non ancora fermentata, è immagine della comunità cristiana[25] che deve mantenersi netta dal peccato che, per lei, è un fatto ormai trascorso (così va inteso l'imperativo precedente: ἐκκαθάρατε [→ IV, coll. 1299 s.] τὴν → παλαιὰν ζύμην, «eliminate il vecchio lievito»), affinché sia in realtà ciò che è essenzialmente[26]. Abbiamo qui il concetto tipicamente paolino dell'unità inscindibile di dono e compito, di realtà e obbligo della sua attuazione, unità davanti alla quale l'evangelo pone il credente: la nuova vita è, in grazia di Cristo (v. 7, fine), una realtà presente che deve acquistare esistenza concreta mediante il cristiano stesso[27].

Troviamo la stessa idea, espressa diversamente, in *Col.* 3,9 s.: ἀπεκδυσάμενοι τὸν → παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον (→ IV, col. 1359, cfr. col. 1350) ..., «spogliàti dell'uomo vecchio con le sue azioni e rivestiti dell'uomo nuovo che si va rinnovando...». L'uomo nuovo è già presente (→ IV, coll. 1360 s.; II, coll. 412 ss.) – com'è certo che Cristo, *il* nuovo uomo, è presente[28] – ed esso riemerge di continuo mediante un rinnovamento etico-religioso della sua natura[29].

quelle del giudaismo e del cristianesimo), bensì sono essenzialmente ed assolutamente diverse e distinte.

[23] Vedi J. SCHNIEWIND (N.T. Deutsch) a *Mc.* 2, 22 e *Mt.* 9,17. Fondamentalmente esatto è il parere espresso da LOHMEYER, *Mk.*, a 2,22: «Il detto conserva un senso negativo».

[24] → III, coll. 1559 ss.; W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Paulus* (1937) 80 s.; troviamo la medesima allegoria in Ign., *Mg.*, 10,2; Iust., *dial.* 14,2 s. → III, coll. 1561 s. n. 19.

[25] In CRAMER, *Cat.*, *ad l.* (V, 96) si commenta νέον φύραμα così: νέον γὰρ ἄνθρωπον οἶδεν ἡ γραφὴ τὸν ἄρτιον, παλαιὸν δὲ τὸν ἀσεβῆ.

[26] Cfr. VON HOFMANN; JOH. WEISS, *1 Kor.*; SCHLATTER, *Kor.*; H. D. WENDLAND (N.T. Deutsch 7), *ad l.*

[27] Cfr. H. WINDISCH, *Das Problem des paulinischen Imperativs*: ZNW 23 (1924) 265 ss.; P. ALTHAUS a *Rom.* 6,1-14: «La nuova vita come realtà e compito (indicativo e imperativo)» in N.T. Deutsch 6 [4](1938) 213 ss.; OEPKE, *Gal.* a 5,24 s.: «Indicativo e imperativo nella parenesi paolina».

[28] → II, coll. 1562 s.; *Col.* 2,11 (cfr. *Gal.* 3,27) fa capire che il battesimo è visto come la nascita, recente, dell'uomo nuovo. Per un parallelo a *Col.* 3,9 s. con sfumature ecclesiastico-gnostiche cfr. Clem. Al., *paed.* 1,20,2: αἱ νέαι φρένες..., ἐν παλαιᾷ τῇ ἀφροσύνῃ αἱ νεωστὶ συνεταί («diventati recentemente ragionevoli»), αἱ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν καινὴν ἀνατείλασαι.

[29] Cfr. VON HOFMANN, *ad l.* (nonostante non colga la portata del senso imperativo dei due part. aoristi); J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (1875, ristampato nel 1927) *ad l.*; J. A. C. VAN

Per la διαθήκη νέα di *Hebr.*12,24 → col. 897; II, coll. 1083 ss.; IV, col. 1350.

† ἀνανεόω

→ ἀνακαινίζω (IV, coll. 1354 ss.),
→ ἀνακαινόω (IV, coll. 1356 ss.)

Il raro termine primitivo νεόω ha, all'attivo e al medio, significato transitivo: *far nuovo, rinnovare*; Aesch., *Suppl.*534: νέωσον εὔφρον' αἶνον, «rinnova la benevolente lode»; IG XIV 1721, 7: ὅς ⟨σ⟩φισι τούσδε τάφους ἐνεώσατο, «il quale rinnovò per loro queste tombe». Il verbo in forma e senso passivi è attestato in Hesych., *s.v.*: νεουμένη· δευτερουμένη, «rinnovata: rifatta, ripetuta». In Ιερ.4,3 νεόω sta, come anche altre volte (v. Poll., *onom.*1,221), per νεάω, *lavorare un novale, coltivare un terreno vergine.*

ἀνανεόω, *rinnovare* (*di nuovo*)[1], corrisponde al verbo semplice anche nell'uso indistinto dell'attivo e del medio, la forma più comune. Abbiamo l'attivo, per es., in *Iob* 33,24; *1 Mach.*12,1 (variante); Herm., *sim.*9,14,3: ἀνενέωσε τὴν ζωὴν ἡμῶν, «rinnovò la nostra vita»; M. Ant.6,15,1: ῥύσεις καὶ ἀλλοιώσεις ἀνανεοῦσι τὸν κόσμον διηνεκῶς, «moti e trasformazioni rinnovano incessantemente il mondo»; Corp. Herm.9,6: διαλύων πάντα, ἀνανεοῖ [καὶ] ⟨τὰ⟩ δια-[τοῦτο]-λυθέντα ὥσπερ ἀγαθὸς [ζωῆς] γεωργὸς τῇ καταβολῇ ἀνανέωσιν αὐτοῖς [φερόμενος] παρέχῃ, «(il cosmo vivificatore) dissolvendo tutte le cose, rinnova ciò ch'è stato dissolto e, come un esperto coltivatore della vita, con le mutazioni apportate dal suo movimento fornisce ad essi un rinnovamento». Per il medio cfr. Thuc.5,80,2: τούς τε παλαιοὺς ὅρκους ἀνενεώσαντο καὶ ἄλλους ὤμοσαν, «rinnovarono gli antichi giuramenti e ne fecero altri»; Dion. Hal., *ant.Rom.*6, 21,2; *Esth.*3,13[b]; *1 Mach.*12,1.3 ecc.; *4 Mach.*18,4; Ios., *ant.*1,290: τὴν προϋπάρχουσαν ἡμῖν συγγένειαν ἀνανεωσόμενος, «per rinnovare la parentela già esistente tra di noi»; Herm., *vis.*3,12,3: ἀνενεώσατο τὰ πνεύματα ὑμῶν, «(il Signore) rinnovò i vostri spiriti»[2]; Clem. Al., *strom.*1,149,3: πάσας τὰς παλαιὰς αὖθις ἀνανεούμενος ... γραφάς, «(Esdra) rinnovò ancora una volta tutte le antiche scritture». Partendo dal significato di *ravvivare qualcosa ricordandolo* (cfr. Thom. Mag., *ecloga vocum Atticarum* [p. 28,17, ed. F. Ritschl]: ἀνανεοῦμαι τῇ μνήμῃ τόδε, «lo rinnovo nella memoria») la forma media può anche significare *ricordarsi* (Polyb.5,36, 7: ἀεὶ τὸν λόγον ἀνενεοῦτο, «si ricordava sempre quel discorso»; Flav. Ios., *bell.* 1,283: Καίσαρο μὲν οὖν εἶχεν ἑτοιμό-

LEEUWEN, *Paulus' Zendbrieven aan Efeze, Colosse...* (1926) 226; DIBELIUS, *Gefbr.* e LOHMEYER, *Kol.*, *ad l.*

ἀνανεόω

Suida 1973 s. (I 177,14 ss., ed. ADLER); LIDDELL-SCOTT 113, cfr. 1170; E. FRAENKEL, *Gr. Denominativa* (1906) 144; CREMER-KÖGEL, MOULT.-MILL., PREUSCHEN-BAUER[4], *s. v.*; TRENCH 138; VON HOFMANN; T. K. ABBOTT (ICC); HAUPT, *Gefbr.*; EWALD, *Gefbr.*; DIBELIUS, *Gefbr.*; H. RENDTORFF (N.T. Deutsch II), a *Eph.*4,23; A. v. HARNACK (→ nota bibl. a νέος).

[1] Intrans., col significato di 'ridiventare giovane', 'riprendere forza', soltanto in Herm., *vis.* 3,11,3: οἱ πρεσβύτεροι, μηκέτι ἔχοντες ἐλπίδα τοῦ ἀνανεῶσαι.

[2] Il sost. corrispondente è ἀνανέωσις (→ ἀνακαίνωσις, IV, coll. 1359 ss.): Flav. Ios., *ant.* 9,161; 12,324; Herm., *vis.*3,13,2; *sim.*6,2,4; Corp. Herm.3,1 a, 4; 9,6; 11 (2), 15 b. Per il termine, che in tutta la Bibbia greca ricorre soltanto in *1 Mach.*12,17, v. LIDDELL-SCOTT e PREUSCHEN-BAUER[4], *s.v.*; per l'uso giuridico che n'è fatto nei papiri v. PREISIGKE, *Wört.*, *s. v.*; PREISIGKE, *Fachwörter* 16 s.; APF 12 (1937) 196 ss.

τερον αὐτοῦ τὰς Ἀντιπάτρου στρατείας ἀνανεούμενον, «ancora più ben disposto di lui fu Cesare, che serbava memoria delle spedizioni militari di Antipatro», ecc.), senza che ciò motivi affatto un supposto uso riflessivo del medio ἀνανεοῦσθαι. Il passivo vuol dire *essere rinnovato*, per es., in Flav. Ios., *ant.*12, 321: ἀνενεώθη δὲ κατὰ τὴν αὐτὴν ἡμέραν, «(il tempio) fu rinnovato quello stesso giorno»; l'uso stoico del termine è riportato da Gal., *historia philosopha* 17 (in H. Diels, *Doxographi Graeci*[2] [1929] p. 609,18 ss.): αὖθις δὲ τῶν ὄντων ἀνανεουμένων ἐκ πυρὸς καὶ μεταβαλλόντων κατ' ἀρχὰς εἰς τὴν τῶν ἄλλων στοιχείων φύσιν καὶ πάλιν συγκρινομένων καὶ σωματοποιουμένων ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τῶν πάντων ἐκ νέας κοσμοποιουμένων, «e poi essendo le cose rinnovate col fuoco e mutandosi, secondo i principi, nella natura degli altri elementi e venendo poi, di nuovo, combinate e consolidate da Dio e venendo tutto creato *ex novo*...»; cfr. M. Ant.10,7,5. Il verbo è usato al passivo anche in *test.B.*9,1: καὶ πάλιν ἀνανεωθήσεσθε, «e sarete ancora una volta rinnovati»[3]; Herm., *vis.* 3,12,2 (cfr. 13,2); Corp. Herm.3,4 (p. 148,13, ed. W. Scott; cfr. p. 148,10 ss.). Bisogna assumere il significato passivo anche in *Eph.* 4,23 (*esser rinnovato, lasciarsi* o *farsi rinnovare*) poiché l'uso linguistico non conosce la forma media riflessiva del verbo e non si può quindi tradurre, come spesso si è fatto[4], ἀνανεοῦσθαι con *rinnovarsi*. Solo raramente (per es., Dion. Hal., *ant. Rom.*6, 21,2 → col. 902; Herm., *vis.* 3,11,3; Clem. Al., *strom.* 1,149,3 → *ibid.*) si può cogliere nell'uso di ἀνανεόω l'idea di un riferimento a uno stato precedente che ora viene *ri*stabilito, idea suggerita dalla componente ἀνα- del verbo. Poiché, però, νέος contiene l'idea di un'antitesi a qualcosa di precedente (→ coll. 890; 891 s.), così ἀνανεόω può indicare un'attività rinnovatrice che abolisce la situazione precedente: *ringiovanire, rinfrescare* qualcosa di vecchio, *ristorare, ravvivare* un essere stanco. ἀνανεόω (cfr. *recentare*) si differenzia da ἀνακαινόω (cfr. *renovare*) come νέος da καινός: questo indica un rinnovamento qualitativo, quello un rinnovamento che segna un nuovo inizio nel tempo.

In *Eph.*4,23 troviamo, in un contesto parenetico (vv. 17 ss.) e presentato come insegnamento di Cristo (v. 21: ἐδιδάχθητε), oltre all'invito a spogliarsi dell'uomo vecchio (v. 22: ἀποθέσθαι ὑμᾶς ... τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον) e a rivestire quello nuovo (v. 24: ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον), la frase ἀνανεοῦσθαι ... τῷ → πνεύματι τοῦ → νοὸς ὑμῶν, «esser rinnovati ... nello spirito della vostra mente». Poiché questo insegnamento di Cristo non intende tanto descrivere una data situazione,

---

[3] Va inteso come fa la traduzione armena: «Cadrete nuovamente nei vizi con donne»? R. H. CHARLES, che nella sua edizione dei *test. XII Patr.* considera possibile un'errata traduzione greca del testo ebraico originario, in *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.* II (1913) 358, preferisce la variante ἀνανεώσησθε ἐν γυναιξὶν στρίνους (=στρήνους, 'dissolutezze'). In ogni caso il verbo sarebbe qui usato, contrariamente al solito, in senso deteriore.

[4] Dopo Lutero, sono per questo significato, per es., H. v. SODEN, *ad l.* (Hand-Commentar zum N.T.[2] 3,1 [1893] 141) ed E. PREUSCHEN, *Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des N.T.* ... (1910) 88. Cfr. anche le traduzioni di DIBELIUS, *Gefbr.*; WEIZSÄCKER; STAGE; MENGE, ecc.

quanto piuttosto far valere certi obblighi, anche l'infinito ἀνανεοῦσθαι ha, come gli altri, valore d'imperativo [5]. Il cambiamento, che si deve continuamente operare nella vita del cristiano, non si verifica, in ultima analisi, per opera di questi, ma gli accade. Tale trasformazione significa che il credente viene sempre ritrasportato e reinserito nel misterioso, meraviglioso campo d'azione di questo rinnovamento che gli capita. Questo rinnovamento è un *esser rinnovato* o un *farsi rinnovare* interno, che avviene nel centro della vita personale. Nel nostro testo si pensa, evidentemente, che soggetto operante del rinnovamento è Cristo (vedi vv. 20 s. e anche *Rom.* 7,6 → IV, coll. 1353 s.), senza che ci sia contraddizione con la concezione paolina dell'opera dello Spirito di Dio o di Cristo nei credenti (*Rom.* 8,9 ss.; *1 Cor.* 12,13; *Gal.* 5,16 ecc.) [6]. Il pensiero espresso nel passo parallelo di *Col.* 3,10 con ἀνακαινοῦσθαι (cfr. ἀνακαίνωσις in *Rom.* 12,2) riceve in *Eph.* 4,23 una sfumatura caratteristica, che notiamo anche nel contesto (vv. 22.24), mediante l'uso di ἀνανεοῦσθαι: per l'azione di Cristo su di lui, il cristiano torna sempre ad essere ringiovanito e può godere di un nuovo inizio [7], libero dal vecchio essere per il nuovo [8].

J. BEHM

† νεφέλη, † νέφος

SOMMARIO:

A. *I vocaboli nel comune linguaggio etico-religioso figurato:*
  1. in senso enfatico negativo;
  2. in senso enfatico positivo.

B. *La nuvola quale personificazione e attributo della divinità:*
  1. il mondo greco e l'ellenismo;
  2. l'Antico Testamento:
    a) nuvola e teofania;
    b) nuvola e rapimento in cielo;

[5] Questo si vede anche dalla lezione semplificante ἀνανεοῦσθε dei codd. P^{46}, 33, ecc. Anche gli ultimi difensori del senso indicativo (v. HOFMANN ed EWALD, *Gefbr.*, *ad l.*) non sono convincenti.

[6] Con l'argomento linguistico a favore del senso passivo di ἀνανεοῦσθαι (→ col. 903) s'incontra così quello teologico che si basa sia sul contesto globale di *Eph.* sia, soprattutto, sul pensiero generale di Paolo.

[7] Non si pensa qui al ristabilimento dell'inizio primordiale dell'umanità, dello stato paradisiaco: cfr. HAUPT, *Gefbr.*, *ad l.*; anche G. B. WINER, *De verborum cum praepositionibus compositorum in N.T. usu*, 3 (1838) 10 s.

[8] Cfr. Chrys., *ad l.* (*hom. in Eph.* 13, MPG 62,95 s.): ἵνα μή τις νομίσῃ, ὅτι ἐπεισάγει ἄνθρωπον ἕτερον, εἰπὼν παλαιὸν καὶ καινόν, ὅρα τί φησιν· ἀνανεοῦσθε. ἀνανεοῦσθαί ἐστιν ὅταν αὐτὸ τὸ γεγηρακὸς ἀνανεῶται ἄλλο ἐξ ἄλλου γενόμενον... ὁ νέος ἰσχυρός ἐστιν... ὁ νέος ρυτίδα οὐκ ἔχει... ὁ νέος οὐ περιφέρεται.

c) la nuvola nella storia del patto;
d) la nuvola e la fede nel creatore;
3. il giudaismo (inclusi i Mandei);
4. il Nuovo Testamento:
a) l'uso della nuvola nella teologia della natura;
b) la nuvola nel deserto;
c) la nuvola nella teofania (trasfigurazione di Gesù);
d) la nuvola nell'apoteosi (ascensione di Gesù);
e) la nuvola nell'escatologia.

Entrambi i termini sono antichi[1]; usati soprattutto in poesia, sono rari nelle iscrizioni e nei papiri[2]. Significano indifferentemente (ma distinti da ὁμίχλη, 'nebbia' [Aristot., *meteor.*1,9, p. 346b 33] e da ἀχλύς, 'caligine') *nuvola*; νέφος anche *nugolo*, *moltitudine*, *schiera* (νέφος Τρώων, «un nugolo di Troiani», Hom., *Il.*16,66; ἀνθρώπων, Hdt. 8,109[3]; così anche in *Hebr.* 12,1 [*hapax legòmenon* nel N.T.]). Soprattutto νεφέλη è usato in senso traslato, ma anche νέφος: riferito agli affanni (*Il.*17,591), alla guerra e all'uccisione, alla malattia e alla morte. Nei LXX rende *'ānān* ('nuvolaglia'), *'āb* (propriamente 'boscaglia, macchia'; reso dai LXX con ἄλσος in *Ier.* 4,29), *ma'ăfēl* (soltanto in *Ios.*24,7), *nāśi'* (*Ier.*10,13 ecc.), *šaḥaq* ('nuvola'; 'polvere', *Is.*40, 15; altrimenti usato per concetti atmosferici e astronomici); *'ānān* è reso anche con σκότος (*Ex.*14,20) e γνόφος (*Deut.* 4,11; *Is.*44,22; entrambi in Δευτ.5,22)[4].

A. I VOCABOLI NEL COMUNE LINGUAGGIO ETICO-RELIGIOSO FIGURATO

1. *In senso enfatico negativo*

Nell'ambito linguistico greco l'uso figurato non è andato molto più in là di quanto è stato indicato più sopra. Aristofane chiama Νεφελοκοκκυγία, la *citta-nuvola del cuculo* (*av.*818, ecc.), quella città fantastica degli uccelli, l'edificazione delle cui mura s'inizia con la parodia di un sacrificio[5]. Anche qui, come già nelle *Nuvole* (→ coll. 911 ss.), l'immagine si riferisce alla sofistica che «introduce nuove divinità». La nuvola è figura di quanto è stravagante, ampolloso. Simile è l'idea che troviamo in *Eccl.*11,4; Philo, *som.*1,54: τί δὲ βαίνων ἐπὶ γῆς ὑπὲρ νεφέλας πηδᾷς; «per-

---

νεφέλη, νέφος

ROSCHER, *s.v.* 'Nephele'; H. KLEINKNECHT, *Die Gebetsparodie in der Antike* = Tüb. Beitr. z. Altertumsw. 28 (1937); STRACK-BILLERBECK, spec. I 753.956 s.; II 154; III 405.407.635; IV 953; KLOSTERMANN, *Mt.*; *Mk.*; *Lk.*; HAUCK, *Mk.*; *Lk.*; a *Mt.*17,5 par.; 24,30 par.; 26,64 par.; LIETZMANN, *1 Kor.* a 10,1 ss.; BOUSSET, I.C.C., ZAHN, LOHMEYER, HADORN, N. T. Deutsch, ad *Apoc.*1,7; 10,1; 11,12; 14,14 ss.; E. LOHMEYER, *Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium*: ZNW 21 (1922) 185 ss., spec. 196 ss.

[1] WALDE-POK. I 131: νεφέλη = lat. *nebula*; alto tedesco antico *nebul*; νέφος = indiano antico *nábhas*, 'nebbia, nuvola, cielo'; slavo ecclesiastico antico *nebo*, 'cielo'.

[2] MOULT.-MILL. danno solo due attestazioni epigrafiche per νέφος (per νεφέλη, *Epigr. Graec.* 375): *Epigr.Graec.* 1028,68 (inno a Iside di Andros, I sec. a.C.) e 1068,2 (VI sec. d. C.?). Entrambi i vocaboli mancano in PREISIGKE, *Wört.* Finora nei papiri si è trovata un'unica testimonianza, in un'invocazione dell'esieto (→ II, coll. 53 s.) che era stato trasportato tre giorni e tre notti dalla corrente, «avvolto dai flutti del mare καὶ ὑπὸ τῆς τοῦ ἀέρος νεφέλης» (PREISENDANZ, *Zaub.* V 277 s. = P. Lond. I 46,266 [p. 73]).

[3] Altre attestazioni in F. BLEEK, *Hebr., ad loc.* Eccezionalmente νεφέλη sembra avvicinarsi a questo significato in *apoc. Ptr.*25: ἐπέκειντο δὲ αὐτοῖς σκώληκες ὥσπερ νεφέλαι σκότους.

[4] Queste ultime righe, che riguardano i LXX, sono dovute a BERTRAM.

[5] → KLEINKNECHT 27 ss.

ché mai, tu che sei destinato a camminare sulla terra, salti oltre le nubi?». Ciò che è instabile, caduco, è simile a una nube; tale è l'uomo (*Iob* 7,9; *Sap.*2,4; cfr. *Iac.* 4,14: ἀτμίς) quando l'ira di Dio lo colpisce (*Os.*13,3; cfr. ψ 89,7 ss.); la salvezza gli sfugge come una nuvola (*Iob* 30,15), ma Jahvé fa sparire anche le trasgressioni come una nube (*Is.*44,22). L'amore d'Israele per il suo Dio è labile come le nuvole mattutine (*Os.*6,4). Nuvole e vento, eppure niente pioggia: ecco l'uomo che vanta la sua generosità, ma non dona nulla (*Prov.*25,14). Gli eretici gnostici sono νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι[6], «nuvole senz'acqua trasportate dai venti» (*Iudae* 12). Per Gesù è ipocrisia stare attenti alle nuvole e al vento, ma non al tempo di Dio (*Lc.*12, 54).

2. *In senso enfatico positivo*

Rapidi come nuvole sono i cavalli dello sterminatore di popoli (*Ier.*4,13) e così anche quelli che portano tributi per Israele (*Is.* 60,8 → col. 920). La benevolenza del re offre ristoro come le nuvole di primavera (*Prov.* 16,15; i LXX hanno interpretato male il testo); ancora maggior sollievo dà la misericordia di Jahvé (*Ecclus* 35,24). Nel tempo della salvezza le nubi faranno piovere giustizia (*Is.* 45,8). Dio è inafferrabile come le nuvole in alto (*Iob* 35,5; cfr. *Bar.*3,29). 'Fino alle nubi' è un modo di dire comune usato anche per indicare il vigore titanico dell'uomo (*Iob* 20,6 [frainteso dai LXX]; *Is.* 14,14; *Ez.* 31,3.10.14; Δαν. 4,11; *Ecclus* 13,23); la malvagità che s'alza «fino alle nubi» nega a Dio l'onore dovutogli; anche la fedeltà di Jahvé giunge fino alle nuvole (ψ 35,6; 56,11; 107,5).

B. LA NUVOLA QUALE PERSONIFICAZIONE E ATTRIBUTO DELLA DIVINITÀ

In ogni tempo e luogo la fantasia mitica[7] è stata attratta dalla forma delle nuvole: γίγνονται πάνθ' ὅ τι βούλονται, «diventano tutto ciò che vogliono» (Aristoph., *nub.*348)! Il rapporto religioso con la nuvola affonda le sue radici nell'animatismo primitivo[8], ma viene consolidato e intensificato perché la vita dell'uomo ne dipende: dalla nuvola esce la pioggia, viene il fulmine, cade la grandine, erompe il diluvio distruttore. Soprattutto i nembi tempestosi che immergono la terra nelle tenebre hanno un effetto numinoso.

1. *Il mondo greco e l'ellenismo*

Il nembo è personificato nelle Gorgoni e nelle Graie o nella ἠεροφοῖτις Ἐρινύς, la nuvola dell'uragano nell'Arpia. Abbiamo anche una dea Nefele, madre del centauro che è padre di tutti i centauri (Pind., *Pyth.*2,36 ss., ecc.) o, assolutamente, dei centauri (Diod.S. 4,69,5), dei *nubigenae* (Verg., *Aen.* 7, 674); Nefele, sposa di Atamante, manda a Frisso ed Elle, che dovevano essere offerti in sacrificio, l'ariete (=nuvo-

[6] Nel passo par., 2 *Petr.*2,17, bisogna probabilmente leggere con la recensione H: οὗτοί εἰσιν πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὁμίχλαι (codd. 𝔎 sy^ph: νεφέλαι) ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι.

[7] L. LAISTNER, *Nebelsagen* (1879) *passim*; W. MANNHARDT, *Germanische Mythen* (1858) *s.v.* 'Wolke'; F. W. SCHWARTZ, *Poetische Naturanschauungen* I.II (1864/79) *s.v.* 'Wolke'. Per il significato delle nuvole nella storia della religione in generale v. RGG³ V 2011 s.; CHANT. DE LA SAUSSAYE, *s.v.* 'Wolke'.

[8] Spiegazione del concetto in RGG³ I 346 s.; N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens* (1916) 11.

la) d'oro datole dal dio dei venti, con il quale i due riescono a fuggire volando (Pseud.-Apollod., *bibliotheca* 1,80 ss., ed. R. Wagner, *Mythographi Graeci* 1 [1926] pp. 28 s., ecc.); la ninfa Nefele fa parte del seguito di Artemide (Ovid., *metam.* 3,171)[9].

In Grecia non c'è un culto delle nuvole; pure la letteratura orfica se n'è occupata a fondo e nelle cosmogonie orfiche la νεφέλη è presente come origine dell'androgino Fane (*Orph.Fr.* 60). In un inno le nuvole vengono invocate con molti appellativi, immediatamente dopo Zeus Astrapio, durante un olocausto: ὑμᾶς νῦν λίτομαι, δροσοείμονες, εὔπνοιοι αὔραις, | πέμπειν καρποτρόφους ὄμβρους ἐπὶ μητέρα γαῖαν, «ora supplico voi, vestite di rugiada, brezze profumate: vogliate mandare sulla madre terra piogge fecondatrici» (*Orph.* 21).

Eco parodistica di questa venerazione orfica per le nubi sono le *Nuvole* di Aristofane: Socrate inizia Strepsiade ai misteri della sofistica e innalza una preghiera (*nub.* 263 ss.)[10], che non è che una parodia di formule omeriche e liturgiche, alle σεμναὶ θεαὶ Νεφέλαι βροντησικέραυνοι, alle «venerabili dee Nuvole tuonanti e lampeggianti»; costoro accolgono la preghiera (266.269 ss.) ed appaiono sotto forma di un coro femminile (275 ss.). Dopo che Socrate le ha esaltate quali donatrici della dialettica e ha spiegato a Strepsiade il modo della loro apparizione (317 s. 331 ss. 346 ss.), anche questi le saluta: χαίρετε τοίνυν, ὦ δέσποιναι, «salve, dunque, o signore» (356 s.). Esse si lamentano che, sole di tutti gli dèi, non ricevono sacrifici, benché impediscano la guerra col tuono e col fulmine (575 ss.), e promettono a chi le onori il favore della pioggia e protezione dal nubifragio e dalla grandine; a chi le insulti minacciano, invece, ogni sorta di danni (1118 ss.). Il poeta non ha però l'intenzione di stimolare l'introduzione del culto delle nuvole: queste rappresentano le nuove divinità della sofistica che, a sua volta, è bollata come la precorritrice della demagogia di Cleone (581). Non fa meraviglia che Socrate, noto in tutta la città per la sua stravaganza e già allora (verso il 424) sospetto di ἀσέβεια, fosse bersaglio di un tale attacco; però, in realtà, non era certamente un sofista ed ancor meno un μετεωροσοφιστής o un ἄθεος: il poeta ha preso una cantonata.

In Grecia non fu possibile avere un culto delle nuvole, perché queste divennero già nei tempi antichi attributo della divinità. Secondo Pausania (8,38,4) Zeus Liceo ha attratto a sé un primitivo incantesimo della pioggia. In Omero il νεφεληγερέτης (*Il.* 1,511, ecc.) è anche il κελαινεφής ('oscurato dalle nubi', *Il.* 1,397, ecc.). Anche gli Orfici considerano spesso le nuvole come poste al servizio della somma divinità invocata personalmente (di Bromio: *Orph.Fr.* 248 a, 6.12; in qualche modo gli oscuri accenni [*ibid.* 256.270,1] indicano forse Zeus). Il popolo dice: ὗε Ζεύς, «Zeus pioveva» (*Il.* 12,25). La nuvola è la tenda in cui si nasconde la divinità; vi fanno guardia le Ore, «alle quali è affidato il vasto cielo e l'Olimpo, se si debba scostare o calare la densa nuvola» (τῇς ἐπιτέτραπται μέγας οὐρανὸς Οὔλυμπός τε | ἠμὲν ἀνακλῖναι πυκινὸν νέφος ἠδ' ἐπιθεῖναι (*Il.* 5,750 s.; 8,394 s.). Gli dèi che assistono alla battaglia o vogliono far l'amore in cima ai monti si avvolgono in nuvole (*Il.* 20,150; 14,343 ss.); «vestiti d'aria» (ἠέρα ἑσσαμένω), Era e il Sonno si affrettano verso l'Ida

[9] Per ulteriori testimonianze → ROSCHER 180 ss.

[10] → KLEINKNECHT 21 ss.

(*Il.* 14,282); Apollo e Iride trovano Zeus sulla cima del Gàrgaro avvolto in una nube profumata (*Il.* 15,153). Gli scritti orfici spiritualizzano l'idea: αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται. | πᾶσιν γὰρ θνητοῖς θνηταὶ κόραι εἰσὶν ἐν ὄσσοις, | ἀσθενέες δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μεδέοντα, «ma lui (Zeus) non lo vedo: intorno infatti sta, ferma, una nuvola. Tutti i mortali hanno negli occhi pupille mortali, troppo deboli per veder Zeus, il signore di tutti e di tutto» (*Orph. Fr.* 245,14 ss.; cfr. 247,20 ss.). Gli dèi nascondono in nuvole (spesso è usato il termine ἀήρ) anche i loro destrieri (*Il.* 5,776; 8,50) e gli uomini che essi proteggono: Afrodite cela così Paride (*Il.* 3,380 s.), Efesto Ideo (5,23), Apollo Ettore (20,444), Atena Odisseo (*Od.* 7,15.41; cfr. anche 23,372). Interi paesaggi e flotte vengono resi invisibili dalla nebbia che si alza sull'orizzonte mitico (*Od.*13,189; 8,561 s.). L'elmo dei ciclopi, come il cappello di Odino o la cappa magica della mitologia germanica[11], rende invisibile chi lo porta (Hes., *scutum Herculis* 227); Eustazio di Tessalonica (*comm. in Il.* p. 613,24 s.) lo intende come νέφος τι πυκνότατον, «quasi una nube fittissima». Infine la nuvola è anche il carro degli dèi che trasporta l'eroe tra gl'immortali, scende sull'Eta e, tra fulmini e tuoni, solleva Eracle al cielo (Apollod., *bibliotheca* 2, 160, ed. R. Wagner, *Mythographi Graeci* I [1926] p. 99).

Nell'ellenismo ritorna il senso del numinoso. Presso poeti tardivi la nuvola appare ancora nelle descrizioni di viaggi o apparizioni di dèi (Ovid., *metam.* 5,251; Horat., *carm.* 1,2,31), ma non compare nella Liturgia di Mitra[12] e non è menzionata dalla mistica ermetica, neanche nella cosmogonia[13]. La nuvola viene demitizzata e in parte privata di vita, in parte spiritualizzata. Il suo posto è preso dagli → στοιχεῖα.

2. *L'Antico Testamento*

Anche nella religione veterotestamentaria il punto di partenza si trova nella mitologia, la continuazione e conclusione, invece, nella demitizzazione. Già durante la fase 'mitologica' si fa però notare la diversa conoscenza di Dio; analogamente anche il momento della demitizzazione è differente.

a) *Nuvola e teofania.* Già nel canto di Debora l'apparizione di Jahvé è presentata come una tempesta (*Iud.*5,4 s.; cfr. *Iob* 38,1). Simile è la scena descritta dal *Ps.*18, che ad ogni modo utilizza antichi motivi: nubi scure sono la tenda di Jahvé (*Ps.*18,12 = 2 *Sam.*22,12); egli le fa però svanire col suo splendore (v. 13). Jahvé compare dalle nuvole *Ez.* 1,4; cfr. 1,28 e *Zach.* 2,17 [LXX], con una teologia peculiare); la coltre di nubi si crede che sia così fitta che ci si domanda se egli sia in grado di vedere ciò che accade in terra (*Iob* 22,13 s.) e se la preghiera degli uomini possa giungere fino a lui (*Ecclus* 35, 16 s.; *Lam.*3,44, cfr. 56). La nuvola è il lembo della sua veste che riempie il tempio (*1 Reg.* 8,10 s.; *2 Par.* 5,13 s.; *Ez.* 10,3 s.; cfr. *Is.* 6,1). Lo splendore dell'arcobaleno riflette la sua figura (*Ez.*

[11] Già J. GRIMM, *Deutsche Mythologie* I[4] (1875) 383 s., ha fatto notare l'analogia; il nome *helkappe* per indicare la cappa magica è forse collegato anche con gl'inferi; d'altra parte *helm* è legato a *helan* come *hut* a *huoten*. Cfr. il termine nordico antico *hialmr huliz*, un nome delle nuvole nell'Edda.

[12] Secondo l'indice dei vocaboli.

[13] Entrambi i vocaboli non appaiono nell'indice del Corp. Herm.

1,28). La nuvola è il suo carro (*Is.*19, 1; *Ps.*104,3) o la polvere dei suoi piedi (*Nah.*1,3). Ritroviamo tutti questi elementi particolarmente anche in passi più o meno escatologici e in salmi d'intronizzazione (*Soph.*1,15; *Ioel* 2,2; *Ez.* 30,3; 34,12; 38,9; *2 Mach.*2,8; *Ps.*97, 2; *Sap.*5,21: le nuvole son l'arco di Dio). Già per il loro carattere maestoso queste descrizioni superano di molto il paganesimo, tanto più che il Dio che appare diventa sempre maggiormente l'Uno e il Santo in senso assoluto. Qualsiasi manovra o inganno da parte degli dèi sono qui esclusi. Se esseri celesti partecipano della gloria di Jahvé nella nuvola, essi non di meno gli rimangono sempre sottoposti. Lo stesso vale per colui che è «simile al figlio dell'uomo» nella visione di *Dan.*7,13: egli viene (come incarnazione visiva della teocrazia, distinta dalle potenze di questa terra) «con le nuvole del cielo» (così legge anche Teodozione; mentre i LXX, con un tratto più ellenistico, dicono ἐπὶ τῶν νεφέλων, «sulle nuvole») e riceve ogni potenza[14] dall' «anziano di giorni», cioè da Dio.

b) *Nuvola e rapimento in cielo.* In entrambe le storie di un rapimento in cielo nell'A.T. (quello di Enoc in *Gen.* 5,24 e quello di Elia in *2 Reg.*2,1 ss.) la nube non è esplicitamente menzionata; ma il primo racconto manca di qualsiasi vivacità e dietro il carro celeste del secondo (stando a 6,17 sarebbe anche possibile leggere un plurale) si trova sicuramente l'immagine originaria della nuvola temporalesca (*rekeb-'ēš wᵉsûsê 'ēš*, «un carro di fuoco e cavalli di fuoco», v. 11; *sᵉ'ārâ*, vv. 1.11). Il racconto lascia un'impressione molto più profonda del rapimento di Eracle (→ col. 913) e ciò è dovuto all'incomparabile rappresentazione della scena, che ricorda da vicino l'ascensione di Gesù (→ coll. 925 s.), e alla figura di Elia.

c) *La nuvola nella storia del patto.* È il Dio del patto quello che si cela e manifesta nella nuvola. La tradizione sacerdotale lo fa già notare nella storia di Noè (*Gen.*9,13 ss. → IV, coll. 1057 s.). Secondo tutti i narratori la manifestazione di Jahvé nella nuvola è uno dei tratti caratteristici della storia dell'esodo.

La «colonna di nuvola» (*'ammûd 'ānān*, στῦλος [τῆς] νεφέλης) serve, durante l'esodo, a indicare la via (*Ex.*13, 21 s.) e al momento del passaggio del mare si interpone tra Israele e il nemico per proteggere il popolo e atterrire l'inseguitore (*Ex.*14,19 ss.); accompagna gli Israeliti per tutto il viaggio nel deserto (*Num.*14,14; 10,36 [LXX; T.M. 10,34]), cala sulla tenda di convegno ad ogni rivelazione particolare (*Ex.*33,9 s.; 40,34; *Lev.*16,2; *Deut.*31, 15 ecc.), dà il segnale della partenza (*Ex.* 40, 36 s.; *Num.* 9, 15 ss.) e appare anche nelle singole teofanie che hanno un significato particolare per la storia del patto (*Ex.*16,10; 34,5; *Num.*11,25; 17,7; 14,10 [LXX]). Soprattutto in occasione della conclusione del patto, la nuvola scura posata sulla cima del monte e percorsa da lampi rende visibile, allo stesso tempo nascondendola, la presenza di Jahvé (*Ex.*19,16; 24,15 ss.; *Deut.*5,19 [22]; anche qui i LXX mettono il fenomeno in particolare rilievo: *Ex.*19,13). Negli scritti posteriori ci si rifà in continuazione a questi racconti (*Ps.*77,18; 78,14; 99,7; 105,39; cfr. *Ecclus* 24,4; *Ps.*78,23 s.) e troviamo la

---

[14] I particolari della spiegazione, in primo luogo il problema se dietro questa scena ci sia il mito iraniano dell'uomo primordiale (*Urmensch*), possono qui esser lasciati in sospeso.

promessa che nel tempo finale della salvezza il fenomeno si ripeterà (*Is.* 4,5; 2 *Mach.* 2,8).

Anche se la credenza nel miracoloso è qui massiccia, non si può disconoscere la progressiva demitizzazione. Il mito viene trasformato in leggenda, e ci si trova sulla via della storia.

d) *La nuvola e la fede nel creatore*. Sul fondamento di questa guida storica del popolo del patto, cresce e si rafforza anche la fede nella creazione, che è tipica della religiosità veterotestamentaria. In questo senso abbiamo che già molto presto la dipendenza dalle nuvole e dalla pioggia acquista un significato religioso più profondo che nel mondo greco (*1 Reg.* 18,44 s.; cfr. 17, 1; 18,1; *Is.* 5,6 → coll. 911 ss.). Si va però oltre questa posizione, svilupando una visione della natura che riconosce nella nuvola, quale elemento naturale, la potenza e la gloria di Jahvé, e lo fa pensando al Dio cui Israele è legato dal rapporto storico dell'alleanza.

Già in Geremia Jahvé, l'adunatore dei nembi, è contrapposto al culto degli idoli (10,13; 51,16). Con espressioni sempre nuove Giobbe ripete che Jahvé stende e separa (36,29; 37,16 [i LXX presentano una propria teologia]) le nuvole (nei LXX quasi sempre νέφος), le dà come vestito al mare (38,9), in esse rinchiude le acque cosmiche (26,8), nel loro interno crea pioggia e rugiada (36,27 s.; 37,11; 38,37). Idee analoghe troviamo nei salmi (ψ 134,7; 146,8), nei Proverbi (3,20; 8,28), in Daniele (Δαν. 3,73), nell'Epistola di Geremia (61), nell'Ecclesiastico (43,14 s.). La demitizzazione non è determinata dal razionalismo, ma dalla personalità concreta dello storico Dio del patto: si veda l'esempio di ψ 88,7.

3. *Il giudaismo* (*inclusi i Mandei*)

Nel giudaismo tanto la concezione teologico-naturale della nuvola quanto quella mitologica passano in secondo piano, mentre l'interesse si concentra sulla nube miracolosa dell'esodo e dei tempi finali.

Filone (*vit. Mos.* 1,200) pone in parallelo i regolari fenomeni metereologici con la pioggia di manna e collega le piaghe d'Egitto con le nuvole (*vit. Mos.* 1,118: νεφῶν ῥήξεις; 1,123: le tenebre causate da una coltre di nuvole). Del resto parla della colonna di nuvola: in essa era invisibilmente presente un luogotenente del gran re (*vit. Mos.* 1,166); al Mar Rosso costituì la retroguardia (1,178, cfr. 176 e 2,254), fu uno «scudo per nascondere e salvare il popolo, per respingere e punire i nemici» (σκεπαστήριον καὶ σωτήριον τῶν φίλων, ἀμυντήριον καὶ κολαστήριον τῶν ἐχθρῶν ὅπλον, *rer. div. her.* 203); Dio separa così i buoni dai malvagi. Sul Sinai la nuvola stava con il piede sulla terra e stendeva il corpo, avvolto di fumo e fuoco, fino al cielo, per mostrare che tutto è al servizio di Jahvé (*decal.* 44). Giuseppe Flavio, che è un razionalista, sembra menzionare la nuvola miracolosa con una certa fatica: la tralascia quando descrive sia il passaggio del mare sia la dedicazione della tenda di convegno (*ant.* 2,320 ss.; 3,207: dall'altare si sprigiona un fuoco); al Sinai la nuvola, circondata di tempesta e pioggia, fulmini e tuoni, copre il campo degli Israeliti ma non

la montagna. Ma l'autore continua a sentirsi a disagio e sente di doversi scusare: ciascuno pensi quel che vuole, lui deve però raccontare la storia com'è contenuta nei libri sacri (3,79-81). Veramente non fa neanche questo e attenua le cose come può, per cadere infine in una esagerazione barocca del miracolo. Dio manifestò la sua presenza nella tenda del convegno: il cielo era tutto chiaro, ma sopra la tenda c'era una nuvola, non tanto spessa come un nembo invernale carico di pioggia, né tanto vaporosa da potersi attraversare con lo sguardo, e ne fluiva una dolce rugiada (*ant*.3,203). Anche Mosè, all'atto di congedarsi dalla terra, fu improvvisamente sollevato da una nube che lo sovrastava all'imbocco di una valle; egli stesso avrebbe però detto negli scritti sacri d'esser morto per evitare che si parlasse di una sua apoteosi (*ant*.4,326).

In generale l'apocalittica e il giudaismo rabbinico mostrano scarso interesse per le nuvole (*Hen. aeth*.18,5; 41,3 s.; 60,20 e *Hag.b.* 12b[15]: passi cosmico-apocalittici; *Hen. aeth.* 2, 3: significato teologico-naturale; 100,11: senso pratico-religioso). Il significato della nuvola nella visione non è del tutto dimenticato (*Hen.aeth*.14,8; 108,4). La visione della nuvola in *Bar. syr*.53-74 presenta la storia della salvezza dalla creazione fino al Messia. Tutto l'interesse è dedicato alla nube miracolosa dell'esodo e dell'età finale. La prima viene da alcuni moltiplicata per sette o anche per tredici, mentre altri ne riducono il numero a quattro o a due, e si dice che la nuvola procedeva schiacciando scorpioni e serpenti, facendo sparire le irregolarità del terreno, girando e muovendosi rapidamente davanti al popolo (*Mek.Ex*.13,21)[16]. Ancor più colorita è la raffigurazione del tempo finale. In base a *Dan*.7,13 viene spesso affermato che il Messia verrà con le nuvole del cielo (→ col. 915). Il passo più antico è *4Esdr.* 13,1 ss. Analogamente a molti rabbini, R. Jehoshua b. Levi (v. 250) fa un'osservazione caratteristica: se avete meriti, egli viene con le nuvole del cielo; se non ne avete, egli viene umilmente, cavalcando un asino (*Sanh.b.* 98a)[17]. In *Is.* 60,8 la nuvola appare come il veicolo d'Israele nel tempo finale; Gerusalemme e gli Israeliti ascenderanno su nuvole fino al settimo cielo, fino al trono della gloria (*Tanh. B. ṣw* § 16 [10b/11a])[18]; la terra rimane però il luogo in cui si attua la salvezza. Collegando *Is.* 66,23 con 60,8 si conclude che gli Israeliti di tutto il mondo vengono trasportati, per ogni novilunio e sabato, su nuvole a Gerusalemme per pregare, e poi riportati ai loro domicilî: se poi il novilunio cade di sabato, vengono trasportati due volte nello stesso giorno (*Pes.r.* 1 [2a])[19].

Presso i Mandei la nube ha un significato ancor più fantastico. La «grande prima nuvola di luce»[20] è il luogo della vita primordiale; nelle nuvole sono sistemate le *škīnās* dello splendore[21]. Le nuvole servono da sede agli esseri superiori[22] che appaiono in una nube di fulgore[23]. Chi vien reso partecipe dell'onore divino è avvolto da una nuvola splendente, com'è il caso di Hibil[24] e anche dell'anima perfetta[25]. Al nazoreo che, mentre si battezza, tiene il

15 STRACK-BILLERBECK III 532.

16 STRACK-BILLERBECK III 405; cfr. 407; II 154.

17 STRACK-BILLERBECK I 956 s.

18 STRACK-BILLERBECK III 635.

19 STRACK-BILLERBECK III 635 s.

20 LIDZBARSKI, *Liturg.* 73,1.

21 LIDZBARSKI, *Ginza* R. II 1,11 (p. 32).

22 *Ibidem* R. XVII 1,374 (p. 401 s.).

23 *Ibidem* R. III 116 (p. 130); R. XI 226 (p. 264).

24 *Ginza* R. XV 2,304 (p. 302).

25 *Ibidem* L. III 21,104 (p. 546) ecc.

pandāmā[26], verrà un giorno incontro la nuvola che accoglie gli Utria[27]. Nebbie tenebrose avvolgono invece le «case di guardia» della diavolessa *Rūhā*[28]. In questa rigogliosa fantasticheria, volendo, si possono forse cogliere ancora sentimenti numinosi, ma di tutt'altro genere che nell'A.T., ove la nuvola scura è il segno del Dio inaccessibile in sé, ma che si offre, nella sua grazia, alla comunione con l'uomo. Nel mandeismo, invece, le nuvole oscure e quelle luminose segnano la separazione tra le potenze malvagie e le buone; la nuvola splendente serve al bisogno di sfarzo.

4. *Il Nuovo Testamento*

Quanto il N.T. dice a proposito della nuvola, in un contesto teologicamente significativo, sembra a tutta prima una mescolanza di motivi veterotestamentari, giudaici ed ellenistici. Ma se si osservano i testi un po' più da vicino si scorgono le caratteristiche peculiari dell'uso neotestamentario.

a) Nel N.T. manca l'*uso teologico-naturale della nuvola* (→ coll. 917 s.), ma non certo la fede vivente in colui «che a nubi, aria e venti fissa vie, corso e meta». *Mt.* 5,45 costituisce un parallelo formale all'espressione Ζεὺς ὕει (→ col. 912). Ma il filo che collega la nube gravida di pioggia all'amore dell'uomo per il suo nemico, passando per l'amore che Dio ha anche per chi l'odia, si scosta dalla teologia naturale dell'ellenismo[29] e non ha un parallelo neanche in detti rabbinici relativamente affini[30]. Anche in *Act.* 14,17 non si tratta né di mitologia sbiadita né di teologia naturale, bensì dell'autotestimonianza del Dio della rivelazione che serve a chiamare l'uomo alla conversione (v. 15)[31]. Questa unione di concretezza e universalismo non è né ellenistica né giudaica[32].

b) *La nuvola del deserto* (→ coll. 916; 918; 919) è menzionata esplicitamente soltanto in *1 Cor.* 10,1 s., ancora una volta in stretta connessione con il passaggio del mare. L'interpretazione tipologico-soteriologica è sintomatica: le caratteristiche della nuvola alle quali il giudaismo prestava tan-

---

[26] L'estremità del turbante che scende già sulla sinistra.

[27] LIDZBARSKI, *Liturg.* 59,11.

[28] *Ginza* R. V 3,182 (p. 186).

[29] Paralleli etici in Sen., per es. *ben.* 1,1,9.11; 1,2,5.

[30] STRACK-BILLERBECK I 374.

[31] M. DIBELIUS, *Paulus auf dem Areopag* (SAH 1938/39 2 [1939]), cfr. spec. 50 s., ha a ragione rilevato la diversa accentuazione nei discorsi di *Act.* 14,15-17 e 17,19-34, da una parte, e le lettere sicuramente dovute a Paolo, dall'altra (→ V, col. 146). Ma come lo stesso Paolo poté riprendere (certamente nel senso dell'accusa) idee ed espressioni della teologia naturale ellenistica, senza alcun pregiudizio per la sua concezione severamente cristocentrica, così non è neanche lecito considerare i suddetti discorsi separatamente dai resoconti (che anche secondo Dibelius [50] son dovuti allo stesso autore) della predicazione missionaria dell'Apostolo, inseriti nella narrazione (A. OEPKE, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus* [1920] 179 ss.), i quali mettono in risalto non il momento razionale, ma quello cristologico. → V, coll. 143 ss.

[32] STRACK-BILLERBECK II 727; → col. 34.

ta attenzione (→ coll. 919 s.) non vengono affatto ricordate; essa appare, invece, quale prefigurazione del battesimo in Cristo e viene così riconosciuta come un genuino incontro con Dio. Come Paolo non svilisce materialmente battesimo ed eucarestia, così rimane molto lontano dal materializzare il miracolo del deserto. La maggior parte di coloro che furono battezzati nella nuvola non furono graditi a Dio a causa della loro disubbidienza; essi furono abbattuti nel deserto e non giunsero alla meta (vv. 5 ss.): la grazia sacramentale non è un talismano che garantisca una salvezza senza riserve, bensì pone proprio davanti alla decisione finale [33].

c) Solo in forma diversa troviamo nel N. T. *la nuvola collegata con una teofonia* (→ coll. 914 s.), poiché non si dà il caso di teofanie in senso proprio (tuttavia → ἶρις IV, coll. 1061 s.). Una nube riveste l'angelo della rivelazione in *Apoc.*10,1 [34], e forse bisogna supporre un fondamento della visione in un evento naturale [35]. Gli στῦλοι πυρός fanno però ricordare anche *Ex.*13,21; probabilmente nella nuvola del deserto l'autore apocalittico ha visto, come Filone (→ col. 918), un angelo travestito. Nella pericope della trasfigurazione di Gesù abbiamo, alla fine, la frase [36] καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, «allora apparve una nuvola che li coprì d'ombra» (*Mc.*9,7 par.).

Cfr. *Ex.*24,15 ss.; 40,35. Non si vuol dire che la nuvola getta la sua ombra su quelli che si trovano fuori di lei [37], ma che essa avvolge Dio e ciò che gli appartiene; in questo caso la lezione αὐτῷ (*scil.* a Gesù) [38] sembrerebbe conforme al senso, ma αὐτοῖς può esser riferito a Gesù insieme con Elia e Mosè (v. 4), mentre è evidente che i discepoli si trovano fuori dalla nuvola, poiché tutti i sinottici dicono che la voce celeste si rivolge a loro ἐκ τῆς νεφέλης, «da dentro la nuvola». Bisogna ricordare, però, *Lc.*9,34[b]: i discepoli furono presi da timore quando gli altri tre uomini furono rapiti a Dio [39]. Matteo dice che la nuvola era φωτεινή [40], esprimendo così l'aspetto sereno dell'incontro con Dio, tipico del N.T., ma sullo sfondo della maestà divina (cfr. ἐφοβήθησαν σφόδρα anche in *Mt.*17,6). La nuvola appare in risposta alle parole di Pietro (*Mt.* 17,5): la nube è

33 Su questo argomento v. il buon saggio di H. v. SODEN, *Sakrament und Ethik bei Paulus*: Marburger Theologische Studien I (1931) spec. 23 ss. 31 ss.

34 È errato (→ coll. 912 s.; 914 s.) ritenere che il pensiero della nuvola come abito sia singolare (LOHMEYER, *Apk.*, *ad l.*); non è necessario neanche vedere un imprestito mandaico.

35 Così pensano HADORN e il N. T. Deutsch, *Apk.*, *ad l.*

36 KLOSTERMANN, *Mk.* a 9,2-13 (→ VI, coll. 75 ss. n. 30) per i vari tentativi intesi ad isolare singole parti della pericope quali aggiunte redazionali.

37 HAUCK, *Mk.*, *ad l.*

38 Solo la versione sy[s]; secondo Wellhausen è l'unica lezione corretta. Nella stessa direzione rinvia la variante del cod. minuscolo del monte Athos 1604 al passo di Luca: αὐτόν; anch'essa è però del tutto isolata.

39 Così fa notare anche HAUCK, *Lk.*, *ad l.*

40 Il gruppo di codd. Ferrar e la sy[c] leggono φωτός.

la tenda di Dio (→ coll. 912; 913) e la manifestazione della sua presenza, com'è promessa soprattutto per il tempo finale (*Apoc.* 21,3 → σκηνή); essa rappresenta qui una teofania: colui che Dio nasconde nella propria tenda gli appartiene quanto mai intimamente (*Ps.*27,5). La scena di Gesù che viene accolto nella nuvola insieme con i due messaggeri escatologici di Dio, significa che egli porta la salvezza finale, e che la porta adesso[41]. Il motivo della teofania è dunque approfondito ed ampliato in senso tipicamente neotestamentario; qui di seguito faremo delle osservazioni analoghe.

d) Alla nuvola in occasione dell'apoteosi (→ coll. 913; 915 s.) fa pensare quello che è forse l'unico racconto dell'ascensione di Gesù nel N.T. (*Act.* 1,9)[42]. La narrazione unisce evidenza, soprattutto per lettori ellenistici, ad una vereconda tutela del mistero; poiché la nuvola esclude soltanto la figura, può risonare ancora una volta la nota del rapporto personale di Gesù coi discepoli che lo seguono con lo sguardo. Questo tratto è stato guastato da un pensiero ellenistico infiltratosi nella lezione: καὶ ταῦτα εἰπόντος αὐτοῦ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν καὶ ἀπήρθη ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, «e quando ebbe detto queste cose, una nuvola lo sollevò e fu sottratto ai loro occhi»: in origine la nuvola non era veicolo di colui che veniva rapito in cielo[43]. Il motivo ritorna, tradotto in linguaggio apocalittico, in *Apoc.*11,12[44], ove l'articolo determinativo lascia intendere che l'uso del nostro termine in questo contesto è tradizionale; anche in questo passo, però, la nuvola non è veicolo, ma piuttosto involucro.

e) Motivi noti vengono ripresi anche nell'uso escatologico in senso più stretto, ove l'elemento nuovo è dato dal fatto ch'essi vengono strettamente lega-

---

41 → LOHMEYER: ZNW, *l.c.*

42 In *Lc.*24,51 mancano, nei codd. S*D e nelle versioni it sy^s, le parole καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν; se queste devono essere cassate, allora in origine non si è trattato qui di un racconto d'ascensione. *Mc.*16,19 è secondario; in nessuno dei due passi si menziona la nuvola.

43 Cfr. A. OEPKE, *Unser Glaube an der Himmelfahrt Jesu*: Luthertum 49 (1938) 161 ss.

44 → μάρτυς. L'interpretazione che vede nei due testimoni Giacomo fratello del Signore e Giovanni di Zebedeo, che avrebbero contemporaneamente sofferto il martirio in Gerusalemme per mano dei Giudei (B. W. BACON, *The Gospel of the Hellenists* [1933] 28 s.), non regge ad un attento esame. Si tratta ancora una volta, piuttosto, di Mosé (→ col. 818) e di Elia (v. 6), i due uomini di Dio dell'A.T. attesi quali precursori dell'ultimo giorno. Questi due personaggi sono dilatati apocalitticamente con l'uso di pertinenti racconti dell'A.T. (*Ex.*7,17.19; *1 Reg.*17,1) e della parola dei due olivi in *Zach.*4,2 ss., e la loro scomparsa, sempre con un aggancio a narrazioni veterotestamentarie (*Deut.*34,5s.; *2 Reg.* 2,1 ss.) e successivamente a tradizioni giudaiche come l'*ass.Mos.* (secondo Clem. Al. → v, col. 1218; cfr. anche i frammenti riportati da M.R. JAMES, *Texts and Studies* II 3 [1893] 170 s., ove si legge, a proposito della tomba di Mosè: φωτοειδὴς νεφέλη ἐπισκιάζει τὸν τόπον ἐκεῖνον, e: ἐγένετο δὲ νεφέλη καὶ σκότος κατὰ τὸν τόπον [→ col. 919] e l'Apocalisse di Elia, ed. G. STEINDORFF [1899] 164), è conformata alla fine di Gesù. Cfr. BOUSSET, I.C.C., ZAHN, LOHMEYER, HADORN, N. T. Deutsch, *ad l.*

ti alla persona di Gesù. In questo senso Gesù annuncia minacciosamente ai suoi giudici che essi vedranno il Figlio dell'uomo, cioè lui, venire con le nubi del cielo[45] (*Mc.* 14,62, che corrisponde al testo primitivo di *Dan.* 7,13 come Teodozione: μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, «con le nuvole del cielo»; *Mt.* 26,64 segue i LXX: ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, «sulle nuvole del cielo»; Luca tralascia le parole). Anche la cosiddetta 'apocalisse sinottica' fa sentire questa nota (*Mc.*13,26: ἐν νεφέλαις; *Mt.* 24,30 come 26,64 e *Lc.* 21,27, in stato di avanzata ellenizzazione: ἐν νεφέλῃ). È evidentemente tradizionale la congiunzione del motivo di Daniele con le parole di *Zach.*12,10 ss., intese come minaccia di giudizio (cfr. *Mt.*24,30 con *Apoc.* 1,7: μετὰ τῶν νεφελῶν). In *Apoc.*14,14-16 il Cristo che appare in potenza e gloria viene designato, con una formula già fissata, come colui che siede sulla nuvola: al carattere divino e trionfale della venuta corrisponde il colore bianco della nuvola (→ VI, coll. 83, s.; 681)[46]. Le nuvole sono anche il veicolo dei credenti al momento della parusia: *1 Thess.*4,17 (→ ἀπάντησις 1, coll. 1019 s.).

Se si considera la cosa da un punto di vista esterno, l'uso di νεφέλη nel N.T. non si distingue quasi da quello del mondo circostante; ma il continuo riferimento a Cristo dà un nuovo senso a tutti i motivi. La nube diventa il segno del Padre di Gesù Cristo, del Dio che si nasconde e manifesta, del Signore che si offre alla comunione e porta questa vittoriosamente alla meta. Così sembra però che sia esaurita la forza simbolica del termine; la realtà conosciuta comincia a superare la rappresentazione immaginosa, e nella Chiesa la parola non ha più avuto una storia degna di menzione.

A. OEPKE

[45] H. LIETZMANN: SAB 1931, 313 ss., esagera ad esser così scettico circa le narrazioni evangeliche del processo di Gesù davanti al sinedrio. Per il problema della competenza cfr. F. BÜCHSEL: ZNW 30 (1931) 202 ss.; H. LIETZMANN: *ibidem* 211 ss.; 31 (1932) 78 ss.; M. GOGUEL: *ibidem* 289 ss.; A. OEPKE: ThStKr 105 (1933) 390 ss. Considerazioni storico-morfologiche in M. DIBELIUS: ZNW 30 (1931) 193 ss. (è d'accordo con Lietzmann nel rifiutare il processo davanti al sinedrio [200 s.]). G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*: FRL, N.F. 15 (1922) 57, ritiene storico «che Gesù, tutto sommato, ha trascurato l'accusa, ma si è poi rivelato agli avversari, in tutta la sua forza profetica, con una violenta minaccia escatologica».

[46] Secondo MOULT.-MILL., *s.v.*, νεφέλη, con rimando a F. J. A. HORT, *The Apocalypse of St. John* (1908) 12, «figlio della nuvola» sarebbe stato un titolo messianico giudaico Crea una falsa impressione LOHMEYER, *Apk.*, *ad l.*, quando dà come paralleli LIDZBARSKI, *Johannes* 116,15 e *apoc.Ptr.*6, ma tralascia i ben più affini paralleli di *Mt.* 17,5 (→ coll. 923 s.) e *ass.Mos.* → n. 44.

† νεφρός

Termine indoeuropeo, etimologicamente affine al tedesco *Niere*, 'rene'; cfr. la forma latina dialettale *nefrones*, *nefrundines*. Di solito è al plurale: *i reni*, Aristoph., *ran.* 475; 1280; *Lys.* 962 (sing.); Plat., *Tim.* 91 a; cfr. νέφριον, P. Oxy. 1, 108 I 9. Nei LXX appare soprattutto nei passi ove si danno indicazioni per lo svolgimento dei sacrifici: oltre al lobo del fegato e al grasso, vanno offerti anche i due reni, che devono «esalare in fumo sull'altare» (*Ex.* 29,13; cfr. 29,22; *Lev.* 3,4; 3,10; 3,15; 4,9, ecc.).

In *Deut.* 32,14 si esalta il grasso dei reni, «il più fine e nutriente»[1], accanto ad altri doni divini (protezione e cura, frutti del campo e olio). νεφρός è però usato principalmente in senso metaforico per indicare *l'intimo dell'uomo*. I reni sono la parte più nascosta dell'uomo (ψ 138,13) in cui: a) il dolore è più profondo (*Iob* 16,13); b) la coscienza parla (ψ 15,7)[2]; c) l'affanno e l'angustia si fanno sentire al massimo; in ψ 72,21 si parla dell'amarezza e dell'intima lacerazione causate dalla contraddizione tra la serietà etica del pio e il suo pesante destino.

Poiché soltanto Dio può vedere in questo intimo dell'uomo, questa capacità diventa un attributo onorifico di Dio, che scruta (ἐτάζων, ψ 7,10), prova (δοκιμάζων, *Ier.* 11,20; 17,10), conosce (συνίων, *Ier.* 20,12) «i reni e i cuori» (νεφροὺς καὶ καρδίας). Per questo motivo Dio è lontano dall'intimo dei malvagi (πόρρω ἀπὸ τῶν νεφρῶν αὐτῶν, *Ier.* 12,2)[3]. Filone include i reni tra le sette parti interne del corpo (*op. mund.* 118; cfr. *leg. all.* 1,12). In *spec. leg.* 1,212 ss. egli discute il motivo per cui il cuore e il cervello non vengono offerti, mentre lo sono il lobo del fegato, il grasso e i reni, e offre questa spiegazione: il cuore e il cervello sono la sede dello ἡγεμονικόν, che abbastanza spesso permette l'accesso a ciò che è irrazionale e ingiusto; per questo motivo cuore e cervello, dato che spesso sono occasione di peccato, non possono venire offerti sull'altare, che è il luogo del perdono. Al contrario, i reni collaborano all'eliminazione della sporcizia e dei rifiuti del corpo, così che «il seme creato dalla natura trova il cammino libero» (cfr. specialmente §§ 214-216). In *sacr. A.C.* 136; *spec. leg.* 1,232.239, Filone si rifà a *Lev.* 3,3 ss.; 4,9; 7,4.

Nel N.T. νεφρός (al plur.) si riscontra soltanto in *Apoc.* 2,23, in una citazione di *Ier.* 11,20 (17,10) che non segue esattamente il testo dei LXX. Dalla sofferenza che Dio manda ai falsi profeti e ai loro seguaci la comunità riconoscerà che Dio richiede fino in fondo verità e purezza e che non manca di scorgere, di là della restante vita nella fede che onora la comunità, il pericolo

---

νεφρός

[1] KAUTZSCH I *ad l.*

[2] Cfr. E. KÖNIG, *Psalmen* (1927), *ad l.*; R. KITTEL, *Psalmen*[3.4] (1922), *ad l.*

[3] *Iob* 19,27 legge in greco πάντα δέ μοι invece di *kiljōtaj* del T.M. In *Is.* 34,6 νεφρός è usato soltanto da Aquila, Simmaco e Teodozione, le altre traduzioni lo tralasciano. Il termine appare in *1 Mach.* 2,24, senza corrispondente ebraico; in *Sap.* 1,6 indica l'intimo dell'uomo. Altrove νεφρός corrisponde regolarmente a *kiljâ*. [G. BERTRAM].

costituito da un piccolo nucleo. Questa rivendicazione totale di Dio nei confronti della comunità è espressa con la formula veterotestamentaria: «sono colui che scruta i reni e i cuori».

H. PREISKER

† νήπιος, † νηπιάζω

SOMMARIO:

A. νήπιος NELL'USO LINGUISTICO GRECO GENERALE

Di νήπιος, *minore (d'età)*, *stolto*, non è stata ancora proposta un'etimologia convincente; si è abbandonata l'antica connessione con ἔπος, εἰπεῖν (con una negazione, quindi, come il latino *infans*)[1] e con ἤπιος, *buono*[2]; difficoltà non minori incontra l'ipotesi che il termine significhi 'dissennato' e vada pertanto messo in relazione con πινυτός, *assennato*, e πινυτή, *senno*, ipotesi che si basa sul νηπύτιος omerico[3], apparentemente affine (che però non viene mai usato per indicare bambini). Più verosimile è il legame con lo ionico νηπελέω, *esser debole*, e simili[4], così che il nostro termine verrebbe a significare *debole, fiacco*. Effettivamente il vocabolo esprime, con grande varietà di sfumature e di accenti, tanto il concetto di bambino quanto quello di dissennato.

In primo luogo esso indica spesso il bimbo; è usato in senso tecnico dai medici (Ippocrate, Galeno[5], ecc.), senza un preciso limite di età: può significare il feto, un lattante[6], un bimbo fino ai 5 o 6 anni[7], o chi si trova tra la fanciullezza e la pubertà. Analogo è l'uso comune e, per es., nelle iscrizioni tombali può indicare bambini dal primo al decimo anno d'età; anche le catacombe giudaiche di Monteverde e di Villa Torlonia a Roma forniscono vari esempi di quest'uso[8]. (In modo simile viene usato ἄωρος). La morte di un pic-

νήπιος κτλ.

[1] *Thes. Steph.*

[2] H. EBELING, *Lexicon Homericum* (1880-85), *s.v.*

[3] WALDE-POK. II (1927) 13.

[4] FR. SPECHT: Zeitschrift für vergl. Sprachforschung 56 (1928) 122 s.

[5] Per i singoli testi cfr. i lessici.

[6] Per es. Pseud.-Plat., *Ax.*366d: Τί μέρος τῆς ἡλικίας ἄμοιρον τῶν ἀνιαρῶν; οὐ κατὰ μὲν τὴν πρώτην γένεσιν τὸ νήπιον κλάει, τοῦ ζῆν ἀπὸ λύπης ἀρχόμενον; così anche Plut., *quaest.conv.*3,10 (p. 658 E): διὸ τὰ μὲν νήπια παντάπασιν αἱ τίτθαι δεικνύναι πρὸς τὴν σελήνην φυλάττονται, mentre, evidentemente, in *Alex.fort.virt.*2,5 (II 337d) bisogna immaginare che Arideo, il quale viene posto da bambino sul trono di Alessandro, sia più grande.

[7] Cfr. anche Luc., *alcyon* 5: τὰ νήπια παντελῶς βρέφη τὰ πεμπταῖα ἐκ γενετῆς ἢ δεκαταῖα.

[8] H. LIETZMANN - W. BEYER, *Die jüd. Katakombe der Villa Torlonia zu Rom* (1930); N.

colo bambino è considerata particolarmente dolorosa. Il bimbo viene chiamato νήπιος in quanto si è appena svegliato alla vita. Il caso corrispondente è dato dall'uso della medesima parola per indicare i figli che il trapassato ha lasciato ancora piccoli: il vocabolo si colora quindi dell'idea di abbandono e di debolezza, destando così una particolare compassione. In alcune istanze contenute in un papiro del 280 d.C. circa[9] e in un altra[10], abbiamo il passaggio all'uso linguistico legale: νήπιος equivale a *giuridicamente minorenne*[11].

Il nostro vocabolo è spesso usato anche per indicare la posizione del bambino in seno alla famiglia; di frequente è menzionato insieme alla sposa e madre, come, per es., già in Omero (*Il.* 5,480): in questo verso νήπιος è attributo di υἱός, proprio come φίλος lo è di ἄλοχος, e mette in risalto l'intimo rapporto personale tra padre e figlio (così anche 6,366). La fanciullezza è detta anche νηπιότης, per es. in Aristot., *probl.* 11,50 (p. 896b6). Sempre nella medesima opera (11,24, p. 901b 24 ss.) il filosofo accosta la natura dei piccoli di animali e di uomini a quella della donna, avendo di mira l'alto registro di voce. Comunemente νήπιος indica non soltanto i bambini, ma anche i piccoli degli animali (cfr. Hom., *Il.* 2,311; 11,113; 17,134 [cfr. nell'A. T. *jnq*]) o persino delle piante, per es. in Theophr., *hist. plant.* 8,1,7, ove si parla della semina fatta a tempo giusto ὅπως ἂν οἱ χειμῶνες μὴ νήπια καταλαμβάνωσιν, «così che le intemperie invernali non abbiano a cogliere le pianticelle».

Nell'uso linguistico greco è però preponderante il significato di *stolto, inesperto*. Certamente anche in questa accezione si pensa molto al bambino in quanto conosce scarsamente il mondo ed è inesperto della vita, o si vuole indicare un atteggiamento innocente o puerile (cfr. Eur., *Iph. Aul.* 1243 s.); infine l'uomo, per quanto possa diventar vecchio, appare sempre un bambino in confronto al mondo. Luciano si è servito di questa idea per denunciare ironicamente (*Alcyon* 3) l'infantile inesperienza dell'uomo (ἀπειρία e νηπιότης). Giuseppe Flavio (*ant.* 1,287) usa νηπιότης per indicare una gioia puerile e si serve del nostro vocabolo (2,233) per sottolineare l'inoffensività di un gioco da bambini.

Dai tempi più antichi abbiamo però, accanto a quello suddetto, un uso del termine che non ha alcun chiaro riferimento all'immagine del bambino; esso si riscontra già in Omero ed Esiodo, che riportano il proverbio ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω, «l'accaduto lo comprende persino lo stolto» (*Il.* 17,32; cfr. 7, 401), o παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω, «lo stolto impara a sue spese» (Hes., *op.* 218). In Platone (*symp.* 222b) la medesima affermazione è espressamente chiamata proverbio: è νήπιος quell'uomo che, mancando di esperienza e di discernimento, non tien conto della realtà nelle proprie aspirazioni e nella propria condotta. In questo senso va senz'altro inteso già il giudizio di Esiodo sugli uomini dell'età d'argento, che rimanevano bambini per 100 anni (*op.* 130): in ogni caso l'avvertimento è rivolto al fratello Perse, che è indotto a percorrere, con la massa degli uomini, la falsa via del guadagno apparentemente facile, mentre Esiodo lo vuole aiutare sia con tutto il possente «inno di ogni onesto lavoro», sia, in questo passo (*op.* 286 ss.), esortandolo a mettersi

MÜLLER-N. BEES, *Die Inschriften der jüd. Katakombe am Monteverde in Rom* (1919); ulteriori indicazioni spec. ai nr. 12 e 42.

[9] P. Ryl. II 114,3, cfr. MOULT.-MILL., *s.v.*

[10] P. Tebt. II 326,6.

[11] → coll. 949 s. a *Gal.* 4,1 ss.

sulla buona strada: μέγα νήπιε Πέρση ... τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν, «o stoltissimo Perse! Gli dèi hanno posto il sudore davanti al successo». In Omero è la potenza degli dèi, è la nascosta forza del destino che tanto spesso mette in luce la nullità del pensiero e dell'azione degli uomini: νήπιος è Agamennone (*Il*.2, 38), è Patroclo (16,46, cfr. 833), come anche lo sono Andromaca (22,445) ed Achille (20,264). Per tutti questi personaggi coraggiosi, solidamente piantati nella luminosa realtà del cantore epico greco, permane una misteriosa potenza oscura, davanti alla quale vacilla quella loro felice consapevolezza di appartenere a questo mondo concreto, la quale costituisce il sicuro fondamento dell'universo omerico. Folle è l'uomo che ha fiducia nel destino.

Anche presso i tragici νήπιος indica l'opposto dell'atteggiamento dell'uomo coi piedi in terra, il quale tien sempre conto dei fatti reali in tutto quello che fa, anche se abbastanza spesso è controverso se il diritto della realtà si trovi da una parte o dall'altra. In Soph., *El*.145 abbiamo il punto di vista della pietà tradizionale: νήπιος, ὃς τῶν οἰκτρῶς οἰχομένων γονέων ἐπιλάθεται, «tristo è chi si dimentica dei genitori periti miseramente»; in *Oed. Tyr.* 652 s. il contrasto erompe con maggiore violenza: τὸν οὔτε πρὶν νήπιον νῦν τ' ἐν ὅρκῳ μέγαν καταίδεσαι, «Stolto non era costui da prima: sacro ora il giuro lo fa: rispettalo!» (tr. Romagnoli). La Medea di Euripide condanna se stessa quando dice: ἐγὼ δ' ἄφρων ... οὔκουν χρῆν σ' ὁμοιοῦσθαι κακοῖς οὐδ' ἀντιτείνειν νήπι' ἀντὶ νηπίων, «me folle, ... non era certo necessario che tu mi imitassi nella cattiveria, né rendessi stoltezza per stoltezza» (885,890 s.); in Aesch., *Prom*.443 vengono contrapposti νήπιος e ἔννους ed è evidente, secondo Aristoph., *pax* 1063 ss., che la stoltezza dell'uomo non è che manchevole conoscenza della volontà degli dèi. Con ciò è superato il limite stabilito dal destino: «soffrono per i loro folli delitti, contro il destino» (σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν, Hom., *Od*.1,34, cfr. 7 s.); colpevole è la *hybris* dell'uomo, come dice anche Esiodo (*op*.217 s.): δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσα, «alla fine, la giustizia trionfa sull'oltracotanza». Fin da Omero ed Esiodo abbiamo così questo accostamento di → ὕβρις e νηπιότης; ma la umana e luminosa fede nella giustizia, che trova espressione in Esiodo, in Omero ha dovuto cedere alla fosca fede nel destino: tale oscura, triste fede è la prima ed ultima parola dell'antichità classica. Affidarsi alla sorte è pura follia e una fiducia così stolta mostra che l'uomo è rimasto bambino, che non ha esperienza di vita, per quanto possa essere avanti negli anni. In un certo senso ciò è vero per tutti gli uomini. Così, secondo Arriano, nel discorso περὶ τοῦ μὴ δεῖν προσπάσχειν τοῖς οὐκ ἐφ' ἡμῖν, come «non dobbiamo turbarci per ciò che non è in nostro potere», Epitteto mostra all'uomo il modo di essere libero da ogni dipendenza dal fato. Già il titolo contiene un ammonimento che è consono al pensiero generale dell'antichità, com'è, per es., espresso chiaramente negli scritti consolatori di Seneca. All'uditore o al lettore egli domanda (3, 24,53): οὕτως οὐδέποτε παύσει παιδίον ὢν νήπιον; οὐκ οἶσθ' ὅτι ὁ τὰ παιδίου ποιῶν ὅσῳ πρεσβύτερος τοσούτῳ γελοιότερος; «non la smetterai mai di essere un bimbetto? Non sai forse che, quando uno si comporta da bambino, tanto più è ridicolo quanto più è avanti negli anni?». Per lui è ovvio dire (3,24,9): οὐκ ἀπογαλακτίσομεν ἤδη ποθ' ἑαυτοὺς καὶ μεμνησόμεθα, ὧν ἠκούσαμεν παρὰ τῶν φιλοσόφων; «non dovremmo forse finalmente svezzarci e

ricordare ciò che abbiamo udito dai filosofi?» (cfr. anche 2,16,39). I filosofi guidano certamente alla retta conoscenza del mondo; chi non li segue è appunto un νήπιος, un folle. Con questo termine già Empedocle definisce gli oppositori della sua dottrina sulla mescolanza e separazione della materia quantitativamente sempre immutabile, come leggiamo nel Περὶ φύσεως (*fr.*11,1 [1 313, Diels[5]]): νήπιοι, ... οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν ἤ τι καταθνῄσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντῃ, «stolti sono quelli i quali credono che qualcosa che non esiste possa nascere o che qualcosa possa del tutto morire e perire». Questo duro giudizio non è dovuto unicamente all'arroganza di una posizione filosofica, ma viene pronunciato a motivo delle conseguenze pratiche. In ogni caso, un tale giudizio ha il suo posto più importante nella saggezza pratica: chi non riesce ad orientarsi nella vita, chi non sa andare nel modo giusto incontro alla morte, costui è un νήπιος. Si resta pertanto vincolati alla conoscenza filosofica: παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος, καὶ ὅτι δεῖ ἐπιεικῶς διαγαγόντας εὐθύμως μόνον οὐχὶ παιανίζοντας εἰς τὸ χρεὼν ἀπιέναι; τὸ δὲ οὕτω μαλακῶς καὶ δυσαποσπάστως ἔχειν νηπίου δίκην οὐ περὶ φρονοῦσαν ἡλικίαν ἔχειν, «la vita non è che un breve soggiorno in una città straniera e, dopo averlo trascorso saggiamente, bisogna andare serenamente non con canti di vittoria incontro a ciò che ci aspetta; ma la mollezza e l'atteggiamento di chi a malincuore si rassegna ad andarsene è costume da bambino e non d'età matura»; così leggiamo in quel dialogo dello Pseudo-Platone che è dedicato al problema della morte (*Ax.*365b). Con queste parole ci si muove già in direzione di Seneca ed Epitteto; ci si trova, però, anche davanti alla pretesa di questa saggezza laica di risolvere i problemi ultimi della vita, una pretesa che, naturalmente, fu avanzata da ogni filosofo. Plutarco (960d) scrive di Dione: οὕτω διελέχθη... ὥστε τοὺς ἄλλους ἅπαντας τῇ μὲν φρονήσει παῖδας ἀποδεῖξαι, «parlò così... da far apparire tutti gli altri come tanti fanciulli in quanto a saggezza»; in questo modo un Luciano (*Peregr. mort.* 11) se la sbriga col cristianesimo: σοφίαν τῶν Χριστιανῶν ἐξέμαθε ... ἐν βραχεῖ παῖδας αὐτοὺς ἀπέφηνε προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὤν, «imparò alla perfezione la sapienza dei cristiani... in breve li fece sembrare fanciulli a suo confronto: egli solo il profeta, il pontefice, il capo delle loro assemblee, egli solo tutto». Agli occhi dei filosofi ellenistici i cristiani sono veramente νήπιοι, e che essi vogliano esserlo provoca più che mai derisione e sarcasmo. La teologia cristiana dei primi secoli ha lottato seriamente per il contenuto concettuale e l'uso di questo termine, non soltanto per esigenze apologetiche, bensì per se stessa e per l'evangelo.

B. νήπιος NELL'ANTICO TESTAMENTO

Che cosa vuol dire νήπιος nella Bibbia? La prima risposta ci viene dai LXX. νήπιος vi appare 31 volte con un corrispondente nel T.M., e, senza rispondente, 16 volte nei libri di Giuditta, della Sapienza e dei Maccabei e una volta nell'Ecclesiastico. Nella maggior parte dei casi il termine indica semplicemente *i bambini secondo la loro età, in quanto deboli e indifesi*, soprattutto in tempo di guerra e di persecuzione (*Sap.* 11,7: νηπιοκτόνος, 'infanticida', è detto il decreto del faraone, con riferimento a *Ex.*1,16.22; cfr. *Sap.*18,5). Da queste situazioni il concetto di ἀναμάρτητα νήπια, 'fanciulli innocenti', è passato nel linguaggio martirologico cristiano, ricevendo un solido ancoraggio storico nella strage degli innocenti ordinata da E-

rode (cfr., per es., i νήπια παίζοντα μικρά, «i fanciulli che giocano» in paradiso descritti negli *acta Andreae et Matthiae*[12] e in *mart. Mt.* 1). Il libro della Sapienza usa νήπιος, oltre che nel passo succitato (18,5), ancora tre volte per indicare la natura del bambino quale essere privo del necessario discernimento (12,24 insieme con ἄφρων; 15,14[13]; 10,21; cfr. ψ 8,3).

La presenza contemporanea di vari significati nella traduzione greca dell'A.T. si spiega, innanzitutto, coi diversi termini ebraici che compaiono nel testo originario.

Tali termini ebraici cadono chiaramente in due ordini di concetti: quello di infanzia e quello di semplicità. Nessuno dei vocaboli ebraici corrisponde però pienamente al greco νήπιος. Nel testo ebraico il concetto di bambino è espresso da quattro termini, di cui due, *jônēq* e *'ûl*, indicano il lattante; *ṭaf* indica il bambino che può appena camminare e *na'al* si riferisce forse al cambiamento di voce, al momento della pubertà. Pure, nessuno di questi vocaboli è connesso con un preciso limite di età, e i traduttori hanno quindi seguito il proprio giudizio, basandosi sulla loro comprensione del contesto.

Mentre il verbo *'ûl* è usato nell'A.T. soltanto quattro volte per indicare lattonzoli, più sostantivi che ne derivano presentano il significato di bambino, ragazzo. A dire il vero i LXX o hanno frainteso *'ăwîl* (in *Iob* 19,18; 21,11 αἰώνιος indica che hanno probabilmente letto *'wlm* invece di *'wjljm*) o lo hanno fatto derivare dalla radice omofona *'āwal, agire male*, traducendolo, di conseguenza, con ἄδικος in *Iob* 16,11[14]. Similmente Teodozione ha ἄφρων in *Iob* 19,18, mentre Simmaco in 21,11 aveva βρέφη, secondo la tradizione siriaca, e un'altra traduzione di questo passo aveva ἐπίγονος. *'ûl*, 'lattante', appare soltanto in *Is.*49,15 e 65,20: i LXX hanno παιδίον nel primo passo e ἄωρος nel secondo, il che rammenta, forse, l'uso di ἄωρος e νήπιος nelle iscrizioni tombali greco-giudaiche (→ coll. 932 s.)[15]. *ôlēl* (*m^e'ôlēl*) o *'ôlāl* significa *infante, piccolo banmbino*, ed è reso dai LXX, di solito, con νήπιος (16 volte), talora anche con τέκνον o ὑποτίτθιον. Fra i traduttori dell' Esapla, Simmaco sembra aver preferito νήπιος, Aquila βρέφος, mentre in Teodozione è attestato una volta ἔμβρυον. In *Mich.*2,9 πονηρὸν ἐπιτήδευμα presuppone evidentemente la lettura *'ălîlâ*, 'scelleratezza'.

Vario è il senso in cui i LXX si servono di νήπιος nel rendere *'ôlēl*. In primo luogo la frase tipica *'ôlālîm w^e-jōnqîm* è tradotta regolarmente con νήπιος (-οι) καὶ θηλάζων (-οντες): cfr. 1 Βασ.15,3; 22,19; 4 Βασ.8,12; *Nah.* 3, 10; *Os.*14,1 (Sym.); ψ 136,9; *Ier.*6,11 ecc.; *Ioel* 2,16; ψ 16,14.

Altre concezioni si hanno in *Iob* 3, 16, dove si parla dei feti, come nel linguaggio medico greco[16]. In *Ps.* 8,3 si tratta di un evento miracoloso; è però dubbio se i LXX rendano fedelmente il T.M. o se questo riproduca il testo ebraico primitivo. Può un *'ōz* significare 'lode', e come va intesa l'espressione *mippî*? Si son proposte varie soluzioni: in-

[12] In BONNET II 1, prefazione XXII.

[13] Cfr. *Is.*44,9 ss.

[14] Pure si potrebbe anche supporre che il significato si sia sviluppato da quello di bambino a quello di ragazzo (sfacciato), come si pensa sia accaduto anche per *m^e'ôlēl* (solo in *Is.* 3,12); in questo passo i LXX riproducono soltanto il senso generale; cfr. GESENIUS-BUHL, *s.v.*

[15] Ciò corrisponde al contesto: nella Gerusalemme futura nessuno dovrà morire prima del tempo.

[16] Teodozione ha qui ἔμβρυον.

tenderla come preposizione, quasi fosse *mippᵉnê* (visto che si parla di bambini e lattanti)[17]; modificare il T.M.: «dalla bocca dei fanciulli rimproveri gli arroganti»[18] (leggendo *ʿāz* invece di *ʿōz*): in questo caso ci sarebbe un accordo sostanziale tra i LXX e il testo ebraico, solo che i LXX avrebbero letto *ʿōz* intendendolo, in senso soggettivo, come un riconoscimento della potenza, cioè come onore e lode. Quando è usato con θηλάζων, νήπιος significa unicamente 'bambino', precisamente un bimbo che non sa ancora parlare: Dio rende suoi testimoni i piccoli che possono appena balbettare e, davanti a costoro, i suoi avversari saranno coperti di vergogna (cfr. *Sap.* 10,21). Abbiamo l'opposto in ψ 63,8.9: i nemici di Dio divengono deboli come fanciulli.

Nell'A.T. *inq* è più frequente di *ʿûl*; nella forma qal esso significa *succhiare* e in quella causativa hif'il *allattare*; nell'A.T. greco è reso generalmente con θηλάζειν che ha, anche all'attivo, entrambi i significati. È interessante notare che questo termine è usato anche per le piante. Così, per es., in *Is.* 53,2[19] i LXX hanno παιδίον, Aquila τιθηνιζόμενον, Teodozione θηλάζον, ma Simmaco κλάδος[20]. Soltanto in *Is.* 11, 8 νήπιος rende *jônēq*, che nell'ebraico sta in parallelo con *gāmûl*, il bambino svezzato; i LXX offrono però una traduzione riassuntiva: καὶ παιδίον νήπιον ἐπὶ τρώγλην ἀσπίδων καὶ ἐπὶ κοίτην ἐκγόνων ἀσπίδων τὴν χεῖρα ἐπιβαλεῖ, «e il piccolo bambino metterà la mano sulla buca degli aspidi e sul nido dei serpentelli»[21]. In questa immagine è espresso un segno dell'età finale: l'innocenza del bambino, che non ha alcuna idea dei pericoli del mondo malvagio, non viene più delusa, ma risulta, nella nuova creazione, l'atteggiamento giusto.

ṭaf indica collettivamente *i piccoli bambini* come gruppo, accanto ai giovani e alle ragazze o, particolarmente, alle donne, e designa, frequentemente, l'intera famiglia o il seguito. Il vocabolo deriva certamente da *ṭff*, radice onomatopeica che imita il camminare a passettini tipico dei bimbi. Nell'A.T. il verbo si riscontra soltanto in *Is.* 3,16, ove indica il saltellare delle donne nella danza, e sembra che i LXX l'abbiano voluto rendere con παίζω. Particolarmente nelle storie delle migrazioni dei patriarchi e del popolo, i LXX hanno spesso tradotto *ṭaf* con ἀποσκευή; è reso anche con σῶμα, οἰκία, συγγένεια e, più spesso, παιδία, τέκνα o ἔκγονα, ecc., a seconda del contesto. Gli altri traduttori, in particolare Aquila, hanno nella maggior parte dei casi νήπια, che i LXX usano per *ṭaf* soltanto in *Ez.* 9,6. Quando rende *ṭaf*, νήπιος denota i bambini in modo generale e indefinito, anzi tutti i giovani non ancora in età da portare le armi. I LXX hanno evitato quest'uso generico e in *Ez.* 9,6, come risulta dal contesto, il concetto è ben definito e indica i bambini che, sebbene innocenti e indifesi, vengono colpiti dall'ira di Dio insieme con

---

[17] G. E. PAULUS, *Commentar* (1812) a *Mt.* 21, 16. Per quanto ne sappia, la sua interpretazione non ha avuto fortuna, mancando qualsiasi analogia immediata. GOTTFR. KITTEL: ChrW 52 (1938) 740 propone di tradurre: «Bambini che sono come un soffio».

[18] Inoltre si è espunto *jônqîm* e sostituito *jissartā* a *jāsadtā*, come ha proposto H. GUNKEL, *Die Psalmen* (1913) *ad l.*, seguendo H. GRIMME.

[19] K. F. EULER, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Is. 53 in der griech. Bibel* (1934) 12 ss.

[20] GESENIUS-BUHL elenca 8 passi con questo significato per *jônēq*.

[21] O dovrebbe ἔκγονος corrispondere a *gāmûl?*

gli altri empi abitanti della città: con questa cruda immagine vengono espresse la durezza e l'inesorabilità del giudizio divino. Il νήπιος di *Esth.*3,13; 8,11 e Ιερ.50,6 non sembra appartenere al testo primitivo dei LXX[22].

na'ar, ragazzo, è generalmente reso in greco con παιδάριον, ma anche con παῖς e παιδίον, νέος, νεανίας, talora anche con διάκονος, ecc.; due volte (*Prov.*23,13; *Os.*11,1) è tradotto con νήπιος. *Prov.*23,13 parla dell'educazione del giovane, che vien sottoposto a disciplina perché non pecchi e muoia (*Deut.*21,18 ss.); trova così espressione un pensiero caratteristico della sapienza veterotestamentaria: cfr. *Prov.* 13, 24; 29,15 ecc.[23]; anche *Ecclus* 30, 12 (in realtà tutto il passo 30,1-13) va ricordato a questo proposito. I LXX concentrano il parallelismo di *na'ărût* e *qaṭan* del testo ebraico nell'unico termine νήπιος; la severità non esclude l'amore, bensì lo presuppone (30,1). Nell'ebraico di *Os.*11,1 *na'ar* indica semplicemente la giovinezza: quando Israele era giovane, Jahvé l'amava e lo trattava come un figlio. I LXX intendono il termine in senso storico, quasi si trattasse degli inizi del popolo, e successivamente non parlano del popolo come figlio di Jahvé, ma piuttosto dei figli del popolo. Ripetutamente nella tradizione dell'A.T. i primordi, gli anni passati nel deserto son considerati l'età normativa, senza peccato, mentre poi, per influenza dei Cananei, il popolo cadde nel peccato e nell'idolatria. In questa visuale, l'innocenza dell'infanzia del popolo è espressa molto più chiaramente da νήπιος che da *na'ar*.

Il sostantivo *ne'ûrîm* è tradotto quasi sempre con → νεότης (circa 40 volte), ma in *Os.*2,17 ed *Ez.*16,22.43.60 è reso con νηπιότης, che altrove appare nella Bibbia greca soltanto un'altra volta, nella versione di Aquila. In questo passo, come vedemmo già per *Os.*11,1, abbiamo l'idea della giovinezza del popolo, ancora innocente e indifeso. In un caso νήπιος traduce anche *nō'ar*, un termine che ricorre solo quattro volte nel T.M. *Iob* 33,25 parla della salvezza di un uomo che è già nella stretta della morte e al quale viene ridonata la giovinezza: egli torna ad essere come un bambino, e persino il suo corpo ringiovanito attesta il cambiamento.

Tutti questi passi sono omogenei anche nel testo ebraico[24] e in nessuno scorgiamo un qualsivoglia preconcetto o svalutazione del bambino[25]. Una tale concezione negativa non solo non è assolutamente espressa dal termine νήπιος, ma anzi, in base all'uso che se ne fa nell'A.T. in riferimento ai bambini, è proprio da escludere.

Il contenuto concettuale del nostro termine è però diversamente determinato là dove è presente, nel testo ebraico, il concetto di semplicità, espresso dalla radice *pth*; questa può essere usata e intesa tanto in senso positivo quanto in senso negativo. Per questo motivo i LXX traducono l'aggettivo o sostantivo *petî* (che si riscontra tre volte nei Salmi, una volta in Ezechiele, e poi solo nei Proverbi) otto volte con ἄφρων (ἀφροσύνη), ma cinque volte con ἄκακος e altrettante con νήπιος, che nei LXX è sempre inteso positivamente. *Prov.*1,22 mostra come possano divergere i singoli pareri. I LXX dan-

[22] Cfr. i mss.

[23] G. BERTRAM, *Der Begriff der Erziehung in der griech. Bibel*, in: *Imago Dei*, Festschrift für G. Krüger (1932) 36 s. → παιδεία.

[24] Nella medesima prospettiva vanno anche visti i passi di *Iob* 24,12 e 31,10, nei quali i LXX introducono νήπιος.

[25] Cfr. R. RENNER, *Das Kind, ein Gleichnismittel bei Epiktet* (Festschrift des Hist.-philol. Vereins, München [1905]) 54 ss.

no del versetto un'interpretazione positiva che non è affatto giustificata dal T.M., com'è dimostrato anche dal seguito, ove *petî* corrisponde, secondo il parallelismo, a *lēṣ* e *kesîl*; i LXX, invece, con la loro traduzione di questi ultimi termini stabiliscono un'antitesi con la prima riga del verso. Poiché tutto il passo è dedicato all'ammaestramento fornito dalla sapienza, propriamente solo l'ammonizione ai semplici e agli ingenui s'inserisce armoniosamente nel discorso; per questa ragione alcuni hanno considerato il rifiuto degli schernitori e degli stolti anche come aggiunta al testo ebraico[26]. Aquila ha reso in maniera appropriata il pensiero del T.M. servendosi di νήπιος in un senso negativo, di biasimo: ἕως πότε, νήπιοι, ἀγαπᾶτε νηπιότητα; Una situazione affine è quella di 1,32 ove Simmaco rende conformemente al senso: ὅτι ἀποστροφὴ νηπίων ἀνελεῖ αὐτούς, «poiché il rifiuto degli stolti li rovinerà»; anche in questa proposizione νήπιος ha senso negativo e il v. 32^b è parallelo, per forma e senso, al v. 32^a, proprio come nel T.M.: καὶ εὐθηνία ἀφρόνων ἀπολεῖ αὐτούς, «e la prosperità degl'insensati li perderà». I LXX hanno però inteso il v. 32^a in tutt'altra maniera: ἀνθ' ὧν γὰρ ἠδίκουν νηπίους, φονευθήσονται, «poiché hanno offeso gl'innocenti, saranno uccisi», e sono stati pertanto costretti a interpretare il v. 32^b in modo analogo: καὶ ἐξετασμὸς ἀσεβεῖς ὀλεῖ, «e il giudizio distruggerà gli empi». In altri passi Simmaco ha νήπιος, mentre i LXX leggono ἄφρων. In *Prov.*9,4 (secondo il T.M.) la sapienza esorta gl'inesperti ad andare da lei per farsi ammaestrare; i LXX leggono qui ἄφρων, perché νήπιος non implica di per sé alcuna deficienza intellettuale. La medesima cosa accade in *Prov.*9,16; in 14,15 i LXX leggono ἄκακος, in senso deteriore; Simmaco ha invece νήπιος, mentre Aquila usa il termine θελγόμενος, rendendo qui, come altrove, con maggior precisione la radice *ptb*, 'sedurre' (LXX: ἀπατᾶν, πλανᾶν). In *Prov.*21,11 *petî* indica colui che può essere istruito; i LXX hanno di nuovo ἄκακος, Simmaco νήπιος.

È nel salterio che i LXX hanno espresso più chiaramente il loro particolare concetto di νήπιος: νήπιος è il pio che sta sotto la protezione di Dio. È Dio che dona sapienza ai semplici (ψ 18,8), che li protegge e difende (ψ 114,6), che concede loro la luce della sua rivelazione e li rende intelligenti (ψ 118; 130). In questo modo il pensiero del testo originario è ripreso con ancora maggiore accentuazione; νήπιος è diventato uno dei termini dialettici con cui la rivelazione biblica indica, nella maniera che le è propria, l'uomo pio. La designazione sprezzante e riprovevole dei pii quali νήπιοι nel senso corrente viene qui ripresa e rivalutata: νήπιος si affianca quindi ad ἀσθενής, πτωχός, μικρός, anche ad ἄπειρος e ἁπλοῦς. Il parallelo più chiaro dell'uso linguistico che abbiamo esposto è però dato dall'uso di → μωρός negli scritti paolini[27].

Nei LXX il termine νήπιος ha, nel complesso, un doppio aspetto: richiama, in primo luogo, l'immagine del *bambino debole*, innocente, abbandonato senza difesa ai mali del mondo; in secondo luogo, indica *il pio*, colui che, agli occhi del mondo, è *semplice*.

---

[26] Così K. Steuernagel in E. Kautzsch; B. Gemser, *Sprüche Salomos* (1927) *ad l.*, espungerebbe al massimo 22^c per motivi metrici.

[27] In *Ez.*45,20 (cod. A) il termine, che appare accanto ad ἀγνοῶν in riferimento a peccati d'ignoranza, è molto difficilmente originario; il cod. B ha invece ἀπόμοιρα che indica la porzione di sacrificio.

Entrambe le idee contenute nel vocabolo confluiscono nel concetto che questo termine serve ad esprimere nell'evangelo di Gesù. Nell'uso che ne fa Paolo sono invece evidentemente presenti, oltre a quelli biblici, anche altri influssi.

C. νήπιος NEL N.T.

1. *Paolo e la Lettera agli Ebrei*

Il nostro termine non è dunque adoperato nel N.T. in modo uniforme e si deve distinguere tra l'uso linguistico propriamente teologico, preparato dall'A.T. – che troviamo nella tradizione evangelica –, e quello più etico-pedagogico degli scritti paolini e della Lettera agli Ebrei.

In particolare Paolo ha adattato, in diverse maniere, il concetto al proprio modo di pensare. In primo luogo, νήπιος è per lui sempre legato all'immagine del bambino; ma questi non è per l'Apostolo un modello assoluto, bensì relativo; cfr. *1 Cor.* 14,20[28]: è puerile che i Corinzi diano un'importanza esagerata a un dono dello Spirito, la glossolalia, che ha un suo lato esterno spettacolare, ma un contenuto così poco significativo[29]. In questo caso non è applicabile il detto «diventate come bambini» (*Mt.* 18,3), citato senz'altro spesso nella predicazione cristiana anche a Corinto; ma l'immagine è efficace e sensata quando si punta sull'assenza di cattiveria e di malizia, caratteristica dei bambini. Il verbo νηπιάζειν (un *hapax legomenon* biblico) ha dunque un significato essenzialmente negativo, come ἄκακος o ἄπειρος. Il bambino non conosce ancora la malignità del mondo e la cattiveria degli uomini tra loro; non ha ancora quell'esperienza che rende sì scaltri, ma che tanto spesso è la rovina del carattere: per questa ragione può essere un esempio, un modello.

Solitamente, però, il diventare bambini[30] non rappresenta per Paolo l'ideale da proporre nella predicazione; in *Eph.* 4,13 s. vediamo piuttosto che cosa l'Apostolo pensi: la meta, delimitata e determinata «secondo la misura di maturità che Cristo dona», è il cristiano adulto. Come i participi attributivi chiariscono, νήπιος corrisponde qui all'A.T., dove *petî* è il bimbo che può esser facilmente ingannato, mentre νηπιάζειν τῇ κακίᾳ richiama gli *'ôlālîm w^ejōnqîm*, i παιδία ἀναμάρτητα; altrove Paolo sembra usare νήπιοι particolarmente nel senso di *n^e'ārîm*, i fanciulli nell'età dell'istruzione. Soltanto in Simmaco si riscontra quest'uso

[28] Cfr. *Rom.* 16,19.

[29] Cfr. H. GROTIUS, *ad l.*: *puerorum est se ostentare rebus inutilibus.*

[30] Cfr. STRACK-BILLERBECK I 427; III 462 per esempi dell'uso spregiativo dell'immagine del bambino presso i rabbini; la svalutazione del bambino non è però totale: cfr. R. MEYER, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie* = BWANT IV 22 (1937) 84 s.

di νήπιος, e, naturalmente, anche nella diatriba ellenistica, che pure si serve dell'immagine del bambino in senso essenzialmente negativo[31]. Nel caso dell'Apostolo, tuttavia, bisogna forse pensare meno ad analogie col mondo ellenistico e più al concetto ambiguo del *petî* veterotestamentario.

Sia o non sia di Paolo la Lettera agli Efesini, nel pensiero dell'Apostolo esiste un'effettiva tensione tra il concetto etico di uno stadio puerile, che dev'essere superato, e quello teologico del rapporto filiale (bambino - padre), che viene proclamato come il massimo dono dello Spirito (*Rom.*8,14 ss.). Questa tensione appare chiaramente nella prima ai Corinzi, quando l'Apostolo si trova a battagliare coi concetti di → μωρία, δύναμις, σοφία/γνῶσις.

In *Eph.*4,14 lo stadio di νήπιος dev'essere ancora superato; in *Gal.*4,1.3, invece, lo è già del tutto: ὅτε ἦμεν νήπιοι, «quando eravamo fanciulli», leggiamo infatti (*Gal.*4,3), cioè quando eravamo in una condizione di minorità e di dipendenza, simile a quella di un figlio a cui il padre assegna nel testamento un tutore che ne guidi l'educazione e ne amministri il patrimonio. Paolo sembra avere in mente questi tre momenti e li mette in rilievo coi termini principali del suo discorso figurato: προθεσμία, ἐπίτροποι, οἰκονόμοι, ai quali va ancora aggiunto quello di παιδαγωγοί menzionato poco prima (3,24 s.). I plurali non vogliono qui implicare una molteplicità di educatori ed amministratori in occasioni particolari, bensì la varietà delle soluzioni possibili nei singoli casi[32]. In questo passo νήπιος[33] è termine tecnico del diritto ereditario, senza che sia comunque possibile identificare un preciso ordinamento giuridico corrispondente esattamente alla situazione legale prospettata da Paolo.

In un papiro del 126 d. C.[34] abbiamo un esempio della προθεσμία τοῦ πατρός, il termine fissato dal padre alla tutela. Non ha, del resto, alcuna importanza, per il caso in questione, sapere se si tratti o meno di una disposizione contenuta nelle ultime volontà. Finché un erede[35] (che è un concetto escatologico, indicante nel discorso figurato uno che si deve aspettare un'eredità, non uno il cui padre è morto) non è maggiorenne, non si trova in una posizione migliore di quella di uno schiavo. Del problema del figlio minorenne di un uomo libero e dei suoi pedagoghi, in genere schiavi, si è già occupato Platone (oltre al citatissimo passo di *Lys.*208 c, cfr. *leg.*7,808 d e)[36]. La sorte dei piccoli dell'uomo è più dura di quella dei piccoli degli animali, poiché i pedagoghi li tengono in soggezione.

---

[31] Cfr. R. RENNER, *l.c.*

[32] Cfr. i commentari, spec. OEPKE, *ad l.*; inoltre MITTEIS-WILCKEN II 304: P.Oxy. III 491, 9.

[33] K. EGER, *Rechtsgesch. z. N.T.* (1919) 35 s.

[34] Cfr. MITTEIS-WILCKEN, *l.c.*

[35] → κληρονόμος.

[36] Per le attestazioni e la materia raccolte dopo WETTSTEIN v. i commentari.

In *Gal.*4 il *tertium comparationis* è dato dalla sottomissione determinata, secondo la volontà paterna, dalla minorità. Come il padre terreno fissa il momento della maggiore età, così il Padre celeste ci conferisce, mediante l'invio del Figlio, i pieni diritti filiali. Il pedagogo che ha guidato il νήπιος è stato il νόμος, inteso precisamente nel senso degli «elementi del mondo» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), espressione che va interpretata astrologicamente, ma che praticamente e concretamente indica ogni specie di 'regole', cioè la distinzione dei giorni fatta dalla superstizione astrologica, l'ascesi e le usanze apotropaiche: tutte cose che, in concomitanza con la santificazione del sabato, erano penetrate nel giudaismo ellenistico, sempre più o meno sincretistico, e nella sua sfera d'influenza.

La similitudine di *1 Cor.*13,11 contrappone bambino e adulto: Paolo riprende qui uno dei luoghi preferiti della retorica ellenistica[37], attestato già, per es., in Euripide (*fr.* 606). Quello che si vuol dire con questa immagine appare con grande chiarezza in Senofonte (*Cyrop.*8,7,6). Ogni età ha caratteristiche e valori propri e particolari, di cui bisogna tener conto; il fine dello sviluppo umano è il τέλειος ἀνήρ, l'«uomo completo». Ma in *1 Cor.*13 adulto e bambino sono opposti che si escludono a vicenda. La similitudine, che Paolo veramente accenna soltanto, deve voler dire all'incirca: come l'adulto si spoglia della natura puerile, così il cristiano, giunta la perfezione (ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον), lascia la gnosi, che ora, mentre è νήπιος, gli sembra essenziale.

Persino Origene[38] riconosce questa radicale svalutazione della gnosi: νῦν νηπία ἡμῖν ἐστιν ἡ γνῶσις, ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς νήπιοί ἐσμεν. ὅταν τοίνυν τέλειοι γενώμεθα, ἐσόμεθα δὲ ἐν τῷ μέλλοντι χρόνῳ, πάντα τὰ νηπιώδη ἀπορρίψομεν, «ora la nostra gnosi è infantile, dato che, anche noi siamo bambini. Quando, poi, diverremo adulti, e lo saremo nel tempo a venire, getteremo via tutto ciò che è infantile». Paolo stesso si pone qui tra i νήπιοι, come fa altre volte parlando di sé, per es., quando in *1 Cor.*4,9 s. include anche se stesso tra i μωροί, gli ἀσθενεῖς, gli ἄτιμοι. Comunque νήπιος viene generalmente usato da Paolo in senso etico-pedagogico e non ha il tono dialettico di quei termini.

Se si potesse accettare la lezione ἐγενήθημεν νήπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, «siamo stati come fanciulli in mezzo a voi», in *1 Thess.*2,7 avremmo che l'Apostolo si definisce νήπιος in senso piano, non dialettico; pure, nonostante la buona attestazione, dev'esser preferita la lezione ἤπιοι[39]. Fin dai tempi di Origene ci si è sforzati di motivare e spie-

---

[37] E. LEHMANN-A. FRIEDRICHSEN, *1. Kor. 13 eine christlich-stoische Diatribe*: ThStKr (1922) 80 ss.; cfr. anche J. WEISS, *ad l.*

[38] CRAMER, *Cat.*, *ad l.*; n. 44.

[39] Cfr. soprattutto E. V. DOBSCHÜTZ, *ad l.*

gare col contenuto il νήπιοι di questo passo [40].

Comprendiamo l'uso vario che Paolo fa di νήπιος, sia come immagine sia in senso proprio, quando teniamo presente, appunto, la maniera varia e persino contrastante in cui il termine viene impiegato nella grecità sia biblica che ellenistica. Ad ogni modo, in primo piano risaltano l'aspetto etico dell'immagine e l'impronta pedagogica. Paolo non è, però, soltanto un νήπιος, ma anche un διδάσκαλος νηπίων, titolo d'onore, questo, che i Giudei si arrogavano a torto (*Rom.*2,20). Non c'è bisogno di citare la famosa frase degli oracoli sibillini (3,195), scritti di evidente colorito giudaico, per riconoscere la giustezza con cui Paolo descrive il comportamento giudaico contemporaneo, quando caratterizza il giudeo come παιδαγωγὸς ἀφρόνων, διδάσκαλος νηπίων, o, figuratamente, come «guida di ciechi» (ὁδηγὸς τυφλῶν). Con tali espressioni sono avanzate delle vere, irrinunciabili esigenze derivanti, in ultima analisi, direttamente dalla rivelazione; contro il pericolo che esse costituiscono per l'uomo peccatore, il cristianesimo è sì premunito, in linea di principio, con *Mt.*23,8, ma non può quasi sostituirle con altra forma che non sia l'attività educativa dell'uomo. Neanche Paolo può farlo, ed egli è pur sempre un διδάσκαλος νηπίων e come tale si dichiara quando, a sua volta, chiama i Corinzi νήπιοι (*1 Cor.*3,1) cui egli ha dato da bere latte – parola questa che, nel linguaggio figurato della diatriba, sta a indicare i gradi iniziali dell'insegnamento. Certamente Paolo ha, in primo luogo, motivato teologicamente la sua disapprovazione dei litigi sorti in Corinto; egli presenta la μωρία θεοῦ come δύναμις rispetto ad ogni σοφία umana, ma conosce anche una θεοῦ σοφία ἐν τοῖς τελείοις, una sapienza di Dio di cui si parla tra i cristiani maturi (cfr. *1 Cor.*2,6 s.), e si esprime ἐν διδακτοῖς λόγοις πνεύματος, «con parole insegnate dallo Spirito» (*1 Cor.*2,13). Egli ha dovuto e deve considerare i Corinzi non come πνευματικοί ma come σάρκινοι o, mettendo da parte il netto contrasto spirito-carne e parlando in termini pedagogici, come νήπιοι [41], bambini non ancora abbastanza maturi per una conoscenza finale e più profonda. L'immagine che l'Apostolo usa in questo contesto ricorre molto spesso in Epitteto e Filone [42]; anche nelle religioni misteriche bere il latte ha un valore simbolico per i neofiti. Qui bisogna però precisare bene le cose: nei misteri il neofita che beve il latte rinasce; il latte fa parte dunque di un sacramento della nuova nascita e, probabilmente, in *1 Petr.* 2,2 l'imma-

[40] All'inizio del secolo anche WOHLENBERG, *Th.*, *ad l.*; cfr. anche *2 Tim.*2,24 ed i commentari *ad l.*

[41] Cfr. la variante ὡς νηπίους ἐν Χριστῷ γάλα ὑμᾶς ἐπότισα.

[42] → γάλα.

gine del latte va intesa in questo senso. In Paolo e in *Hebr.*5,12 s., invece, si parla del contrasto tra il nutrimento dei piccoli e degli adulti; in *1 Cor.*3 si tratta della comunicazione pedagogica, graduale, del mistero di Dio alle giovani comunità: tenendo conto della immaturità dei Corinzi, Paolo non aveva potuto offrir loro altro che quello che ha offerto. Apollo è certamente andato oltre nella comunicazione della 'gnosi' ed ha così trovato ascoltatori entusiasti, ma di conseguenza si sono avuti contrasti nei quali i Corinzi hanno mostrato di essere ancora νήπιοι.

Non diverso è lo stato della comunità riflesso in *Hebr.*5 e 6: non c'è progresso nell'ammaestramento. Qui, anzi, ci si aspettava evidentemente che gli apostrofati, nella loro totalità, fossero essi stessi divenuti διδάσκαλοι νηπίων, mentre erano rimasti νήπιοι, erano cioè rimasti fermi alle cose elementari e dovevano venire ammoniti a procedere ἐπὶ τὴν τελειότητα, «verso la perfezione» (*Hebr.*6,1). È difficile dire quali siano i rudimenti dell'insegnamento cristiano per gli immaturi; quanto viene elencato in *Hebr.*6,1 s. è certamente dottrina cristiana elementare, ma è dubbio che lo sia in senso pedagogico. Ciò che manca ai destinatari della lettera non è certamente una gnosi, ma piuttosto l'alacrità (σπουδή, 6,11), la franchezza (παρρησία, 10,35), la pazienza attiva (ὑπομονή, 10,36): in poche parole, la forza per tradurre il cristianesimo in azione concreta. In Paolo riscontriamo che la difficoltà di distinguere tra particolari rudimenti e un insegnamento cristiano per 'progrediti' è dovuta, in primo luogo, proprio a ragioni di contenuto: il messaggio della croce è principio e fine della dottrina cristiana, come afferma proprio lo stesso Paolo (*1 Cor.*1,18; 2,2), e qualsiasi gnosi, qualsiasi tentativo di penetrare a forza nel mistero di Dio, comporta il pericolo di ogni speculazione teologica, quello di dissolvere la realtà storica della rivelazione in un'immagine docetica di Cristo. Tale pericolo è superato in Paolo perché per lui il momento decisivo non è la gnosi umana, bensì la potenza divina, quella potenza che è pazzia agli occhi dell'uomo e si rivolge agli 'stolti' (μωροί=νήπιοι).

2. *I 'piccoli' nel messaggio di Gesù*

In questo senso Paolo è solidamente ancorato al terreno della rivelazione di Gesù, che è proprio destinata ai νήπιοι e rende questi portatori del vangelo. La tradizione evangelica ripete questa realtà con varie espressioni: il vangelo è diretto ai poveri e ai miti (πτωχοί, πραεῖς), è destinato ai deboli (ἀσθενεῖς, μικροί); eleva a modello i fanciullini e i servi (παιδία, δοῦλοι), trasforma gli ambiziosi in διάκονοι e ταπεινοί (ministri e gente da poco).

Nei vangeli νήπιος si riscontra solo due volte, e al plurale: in *Mt.*11,25 = *Lc.*10,21 nella preghiera di ringrazia-

mento [43] e in *Mt.*21,16 nel racconto dell'ingresso in Gerusalemme, quando Gesù cita il *Ps.*8,3 per spiegare e giustificare la gioia dei fanciulli alla sua entrata [44].

In quest'ultimo passo si tratta di fanciulli in senso proprio (cfr. v. 15: παῖδες) se non, sulla scia del par. *Lc.* 19, 39 [45], dei discepoli di Gesù in generale (cfr. *Io.*12,12.17). Dalla storia di Gesù dodicenne al tempio si deve dedurre che i genitori erano soliti portarsi dietro i bambini già prima che fossero obbligati, a tredici anni, a partecipare ai viaggi per le grandi festività. L'idea del minorenne ancora libero dall'obbligo di partecipare alle feste religiose non è, comunque, definita univocamente neanche qui. La scuola di Shammai considerava minori (*qṭn*) i bambini che non potevano salire sul monte del tempio sulle spalle del padre; i seguaci di Hillel, invece, quelli che non potevano ascendere tenendo la mano del genitore [46]. In vista di ciò, si tratterebbe di un'età ancora più giovane, considerato anche l'uso orientale di allattare ancora i piccoli che sanno già camminare; abbiamo forse veramente l'età dei νήπιοι e θηλάζοντες. Per Matteo, come ha già constatato l'esegesi della Chiesa antica, la realtà è convalidata ed interpretata miracolosamente dalla parola del salmo: οὐ γὰρ τῆς διανοίας αὐτῶν ἦν τὸ λεγόμενον ἀλλὰ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως τρανούσης τὴν γλῶτταν αὐτῶν, «infatti ciò che dicevano non era dovuto alla loro intelligenza, ma alla sua potenza che schiariva la loro lingua» [47]. Ci sono stati anche tentativi d'interpretare metaforicamente le parole del salmo: l'antica esegesi giudaica vede nel proverbiale *'olelîm weyônqîm* un riferimento a Israele debole e misero; Rashi ha persino applicato la frase ai sacerdoti e ai leviti [48]. Non abbiamo, però, un'interpretazione esatta neanche nel commento di Ugo Grozio al nostro passo: *David* περὶ νηπίων καὶ θηλαζόντων *dixerat figurate, innocentes et simplices intelligens*, anche se subito dopo l'umanista olandese aggiunge un richiamo alla situazione storica: *et pueros fuisse in clamantium turba.*

L'adempimento di questa parola del salmista non è però legato affatto, nel N.T., a quest'unica scena; in essa è particolarmente esplicito un motivo costante del vangelo: coloro che il mondo disprezza, i bambini e gli umili, i discepoli [49] e la plebe, testimoniano a favore di Gesù, lo riconoscono e lodano, a gloria di Dio (*Phil.*2,11). Come a Pietro, così anche a loro ciò non è stato rivelato da carne e sangue (*Mt.*16,17), ma da Dio stesso: loro è dato conoscere i μυστήρια (*Mt.* 13,11; [var.: μυστή-

[43] T. ARVEDSON, *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt.*11,25-30 = AMUpps VII (1937) 10 ss. 155 ss.; W. GRUNDMANN, *Jesus der Galiläer und das Judentum* (1939) 209 ss.

[44] Che si tratti di un luogo comune (condizionato da *Ps.*8,3), è chiaramente indicato dalla parallela tradizione rabbinica dei bambini che riconoscono, al passaggio del Mar Rosso, la *shekinà*: il fatto viene motivato con *Ps.*8,3. Cfr. R. MEYER, *op.cit.* 84 s.; STRACK-BILLERBECK I 854. → τέκνον.

[45] Il grido delle pietre non è forse di lode, ma d'accusa → λίθος.

[46] STRACK-BILLERBECK II 141 s.

[47] *Cat.*, ed. CRAMER, *ad l.*

[48] Cfr. BAETHGEN (1904) a *Ps.*8,3.

[49] Cfr. O. MICHEL, *«Diese Kleinen» – eine Jüngerbezeichnung Jesu*: ThStKr (1937/38).

ριον] τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, «i misteri del regno dei cieli».

Continua così nel N.T. la rivelazione dell'Antico che, ugualmente, non si rivolge ai sapienti di questo mondo, ai ricchi e ai potenti, bensì agli eletti, a quelli che l'A.T. chiama i pii. In armonia con questa posizione leggiamo nel *Ps.*24 (25), 14: *sôd jhwh lîrē'āw ûbᵉrîtô lᵉhôdî'ām*, reso così da Teodozione: μυστήριον κυρίου τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν καὶ τὴν συνθήκην αὐτοῦ δηλώσει αὐτοῖς, «farà conoscere il mistero di Jahvé e il suo patto a coloro che lo temono». La cosa è ancor più chiara in *Sap.*10,21, dove la Sapienza si rivolge ai κωφοί e ai νήπιοι: ὅτι ἡ σοφία ἤνοιξεν στόμα κωφῶν καὶ γλώσσας νηπίων ἔθηκεν τρανάς, «perché la Sapienza aprì la bocca dei muti e rese eloquenti le lingue dei fanciulli». Possiamo ben dire che *Mt.*11,25 è preparato da *Ecclus* 3,19, un versetto che può esser considerato parte originale della traduzione[50] anche se compare soltanto in un'aggiunta al testo greco nel codice S. L'ebraico dice: *wᵉla'ănawîm jᵉgalleh sôdô*; *gâlâ sôd*, 'rivelare un segreto', si trova anche in *Am.*3,7 (che i LXX traducono: ἐὰν μὴ ἀποκαλύψῃ παιδείαν αὐτοῦ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας, «senza che riveli la sua istruzione ai profeti, suoi servi») e anche in *Prov.*20,19 (il pettegolo rivela i segreti; manca nei LXX). In una variante dei LXX, *Ecclus* 3,19 legge: πολλοί εἰσιν ὑψηλοὶ καὶ ἐπίδοξοι, ἀλλὰ πραέσιν ἀποκαλύπτει τὰ μυστήρια αὐτοῦ, «molti sono gli uomini nobili e famosi, ma egli rivela i suoi misteri agli umili». Già nell'A.T., quindi, la rivelazione di Dio non è legata al valore e alle capacità dell'uomo. È interessante notare che i paralleli storico-religiosi possono servire qui soltanto a mettere in evidenza, antiteticamente, l'unicità della rivelazione biblica[51]. È tipico il racconto che troviamo in Platone: la segreta sapienza divina rivelata a Museo e al figlio suo viene tramandata soltanto τοῖς δικαίοις. Troviamo la medesima concezione nelle religioni misteriche, e anche il giudaismo non ha potuto accogliere e accettare un'affermazione come quella di *Ecclus* 3,19. Certamente neanche i rabbini negano la realtà di una tale rivelazione; non la considerano però un segno della salvezza, ma del giudizio. Leggiamo così in *B.B.* 12b: R. Johanan (279) ha detto: «Dal giorno in cui fu distrutto il tempio, la profezia venne tolta ai profeti e data ai folli e ai bambini»[52].

La parola di Gesù va quindi intesa sullo sfondo di tutta la rivelazione dell'Antico e del N.T.; non è invece possibile stabilire con precisione il contesto particolare in cui fu pronunciata. Non si può neanche dire se Matteo abbia voluto intenzionalmente contrapporre l'espressione di gioia e di salvezza ai rimproveri precedenti (*Mt.*11,20-24); è certo, però, che Gesù non ha voluto superare, con tali parole di esultanza, la delusione per lo scacco e il rifiuto subìto ad opera delle persone influenti. Luca riporta il detto in occasione del ritorno dei settanta discepoli; ma pensare che questi avessero riferito

[50] Cfr. RYSSEL in KAUTZSCH, *ad l.*

[51] Cfr. il materiale raccolto da E. NORDEN, *Agnostos Theos* (1913) 277 ss.

[52] STRACK-BILLERBECK I 607, con esempi anche di profezia di bambini. Per il tipo carismatico del 'folle santo' cfr. E. BENZ, *Heilige Narrheit*: Kyrios 3 (1938) 1 ss.

di essere stati accolti dalla gente semplice ed umile (*pᵉtā'îm*), e non, invece, dai rabbini, dai sacerdoti e dai politici, significherebbe mettere in primo piano l'intento storicizzante [53]. No, la parola di Gesù non è dovuta ad esperienze sue o dei discepoli: quanto vi è affermato sulla natura del vangelo è fondamentale per la predicazione e per il comportamento del Signore. Perché Dio ha voluto così, perché ciò corrisponde alla natura della sua rivelazione, Gesù non si è circondato di potenza, ricchezza e sapienza, ma si è piuttosto fatto umile, povero e debole e si è recato da coloro ch'erano essi stessi νήπιοι. Tutta la grandezza della grazia di Dio diviene manifesta in questo suo volgersi a fanciulli ed umili, a poveri e peccatori [54]. La parola rivolta ai νήπιοι non corrisponde, dunque, soltanto alla natura del vangelo, ma svela anche quella di Gesù stesso: essendo mite ed umile (πραΰς e ταπεινός, v. 29), egli invita a sé i νήπιοι [55]. Il pronome ταῦτα, che non ha un riferimento preciso nel testo, indica il contenuto del vangelo, si riferisce dunque al riconoscimento di Gesù, proprio come nel caso in cui i νήπιοι riprendono le parole del salmista (*Mt.* 21,16) o Pietro riceve la rivelazione (*Mt.* 16,17). Il ταῦτα va interpretato cristologicamente: per ricevere la rivelazione bisogna aver prima riconosciuto che Gesù ne è il portatore; essa si è compiuta presso i νήπιοι, a loro è stata concessa la conoscenza del Signore.

Non è stato facile per la Chiesa cristiana mantenere saldamente, nel corso della storia, questo presupposto fondamentale del messaggio evangelico. Più volte, e persino già negli scritti di Paolo, preoccupazioni pedagogiche minacciano di sopprimere il carattere radicale dell'esclamazione di esultanza di Gesù; fin dall'inizio tradizione e commento hanno cercato d'indebolirla e di modificarne il significato preciso. Così Marcione [56] ha cercato di attenuare almeno il contrasto tra l'atto di nascondere (ἀπόκρυψις) ai σοφοί e συνετοί e quello di rivelare (ἀποκάλυψις) ai νήπιοι, leggendo: εὐχαριστῶ (σοι) καὶ ἐξομολογοῦμαι, κύριε τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι ἅτινα ἦν κρυπτὰ σοφοῖς καὶ συνετοῖς, ἀπεκάλυψας νηπίοις, «ti rendo grazie e lode, o Signore del cielo, poiché hai rivelato ai semplici quelle cose che erano nascoste ai sapienti ed agli intelligenti». Nel detto di Gesù però, non si sottolinea soltanto la rivelazione ai νήπιοι, ma anche l'oscuro in cui son tenuti i σοφοί, coloro che si considerano sapienti. Questo fatto non era certo sconosciuto a Paolo quando, forse in

[53] G. E. Paulus (→ n. 17) II 755; simile è il parere anche di J. Weiss-Bousset, *ad l.*

[54] A. Schlatter, *ad l.*

[55] J. Wellhausen, *ad l.*

[56] A. v. Harnack, *Marcion* (1921) 187*; Id., *Sprüche und Reden Jesu* (1907) 206 ss.

consapevole reminiscenza della parola di Gesù, scrisse: ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω ... οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος τὸν θεόν. ... εὐδόκησεν ὁ θεός ..., «distruggerò la sapienza dei sapienti e annienterò l'intelligenza degli intelligenti... il mondo non ha conosciuto Dio... a Dio piacque...» (*1 Cor.* 1,19 ss.)[57].

Le svariate tradizioni apocrife, contenute non solo nei cosiddetti vangeli dell'infanzia ma anche negli atti apostolici, che presentano il salvatore come un fanciullo[58], testimoniano che tale immagine ha avuto un posto notevole nella lotta sostenuta dalla Chiesa per restare fedele al messaggio per i semplici. Forse è all'opera qui, in margine al N.T., un modello particolare di rivelazione, quella data mediante un bambino; questo tipo non è sconosciuto all'ambiente in cui si formò il N.T., se solo si pensa ad Arpocrate bambino[59] o al fanciullo divino della quarta ecloga virgiliana. Sappiamo anche che sono sorte leggende sull'infanzia di vari personaggi biblici: basta pensare a Mosè o a Gesù dodicenne. Siamo forse in presenza del medesimo motivo là dove colui che parla o insegna, per es. Elihu in *Iob* 32,4.7[60], è descritto come giovane e modesto. Persino tali idee apocrife possono, senza dubbio, significare un desiderio di controbilanciare una concezione intellettualistica del cristianesimo e una conseguente 'mondanizzazione' del vangelo, risucchiato in speculazioni teologiche e filosofiche; ma anche là dove il cristianesimo è diventato una sapienza, per es. con Clemente ed Origene, la rivelazione ai semplici non è mai stata, in linea di principio, abbandonata. Origene polemizza con Celso, che trova indegno e ridicolo che i cristiani si chiamino νήπιοι. È vero che in questo cristianesimo di tendenza e struttura così filosofica, gli stolti (μωροί)[61] indicano sempre i semplici 'credenti'; ma, nonostante tutto, rimane fermo che l'evangelo appartiene ai νήπιοι, e anche un Clemente Alessandrino deve testimoniarlo[62]: lo stesso Gesù è ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ νήπιος τοῦ πατρός, «il figlio di Dio, il piccolo del Padre»[63]. Egli rivela la nostra condizione filiale, e mediante lui noi cristiani siamo νήπιοι, nonostante tutte le differenze e gradazioni che i sapienti di questo mondo e proprio i teologi, a partire dal periodo degli Alessandrini, cercano continuamente di tracciare.

G. BERTRAM

---

57 *Ibidem* 210.

58 Vedi i testi → V, coll. 60 ss.

59 T. ARVEDSON (→ n. 41) 48: *har-pe-chrot* significa Horus, il fanciullo.

60 ID. 84.

61 Orig., *Cels.* 1,16; 5,16; cfr. sull'argomento A. MIURA-STANGE, *Celsus und Origenes* (1926) 31.

62 Cfr. la designazione, liturgicamente significativa, di νήπιοι usata per i battezzati in Clem. Al., *paed.* 1,6,23,4: νήπιοι ἄρα εἰκότως οἱ παῖδες τοῦ θεοῦ οἱ τὸν μὲν παλαιὸν ἀποθέμενοι ἄνθρωπον καὶ τῆς κακίας ἐκδυσάμενοι τὸν χιτῶνα, ἐπενδυσάμενοι δὲ τὴν ἀφθαρσίαν τοῦ Χριστοῦ, ἵνα καινοὶ γενόμενοι, λαὸς ἅγιος, ἀναγεννηθέντες ἀμίαντον φυλάξωμεν τὸν ἄνθρωπον καὶ νήπιοι ὡς βρέφος τοῦ θεοῦ κεκαθαρμένον πορνείας καὶ πονηρίας. Il DÖLGER, *Ichthys* I (1928) 183 ss., che cita questo passo, vorrebbe analogamente intendere il νήπιος delle iscrizioni tombali cristiane come un riferimento alla gioventù senza peccato.

63 Clem. Al., *paed.* 1,24,4.

† νῆστις, † νηστεύω, † νηστεία

SOMMARIO:

1. *Significato del termine*

Il termine primario νῆστις, derivante dall'indo-europeo *nĕ-ĕdtis*[1], indica, in generale, *colui che non ha mangiato*, che è *digiuno*; Hom., *Il.* 19,206 s.: ἀνώγοιμι πτολεμιζέμεν υἷας Ἀχαιῶν νή-

νῆστις κτλ.

Per 1:
Thes. Steph. V 1501 ss.; LIDDELL-SCOTT, *s.v.*; PREUSCHEN-BAUER[3], *s.v.*; MOULT.-MILL. 426.

Per 2:
O. ZÖCKLER, *Askese und Mönchtum* (1897) I 97 ss.; H. STRATHMANN, *Geschichte der frühchristlichen Askese* I (1914); R. ARBESMANN, *Das Fasten bei den Griechen und Römern* = RVV 21,1 (1929); L. ZIEHEN, art. Νηστεία, in PAULY-W. XVII 1 (1936) 88 ss.

Per 3:
G. B. WINER, *Biblisches Realwörterbuch*[3] (1847) I 364 ss.; H. J. HOLTZMANN, art. 'Fasten', in SCHENKEL II 260 ss.; W. NOWACK, *Lehrbuch der hebr. Archäologie* II (1894) 201 s. 270 ss.; F. BUHL, art. 'Fasten', in RE[3] V 768 ss.; V. H. STANTON, art. 'Fasting', in HASTINGS, *D.B.* I 854 s.; I. BENZINGER, art. 'Fastings, Fast', EB II 1505 ss.; ID., *Hebr. Archäologie*[3] (1927), indice *s.v.* 'Fasten', 'Fasttage'; A. W. GROENMAN, *Het Vasten bij Israel* (Diss. Leiden, 1906); K. FRUHSTORFER, *Fastenvorschriften und Fastenlehren der Heiligen Schrift des Alten Bundes*: Theol.-Praktische Quartalschrift 69 (1916) 59 ss.; O. KIRN, art. 'Fasten', in Calwer Bibellexikon[4] (1924) 182 s.; P. VOLZ, *Die biblischen Altertümer* (1925) 108. 112 s. 248 s.; T. LEWIS, art. 'Fast, Fasting', in The International Standard Bible Encyclopaedia II (1925) 1099; M. FREIBERGER, *Das Fasten im alten Israel* (Dissert. Würzburg, 1927); H. GRESSMANN-L. BAECK, art. 'Askese II: Im A.T. und Judentum', in RGG[2] I 574 s.; E. KART, *Biblisches Reallexikon*, art. 'Fasten', I (1931) 511 ss.; WEBER, indice *s. v.*; SCHÜRER II 572 ss.; O. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*[2] (1906) 350 ss.; B. STADE-A. BERTHOLET, *Biblische Theologie des A.T.* II (1911) 425 s. ecc.; BOUSSET-GRESSM. 179 s.; SCHLATTER, *Theol. d. Judt.* 120 ss.; A. NEUWIRTH, *Das Verhältnis der jüdischen Fasten zu denen der alten Heiden* (Dissert. Bern, 1910); I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaeism and the Gospels* I (1917) 121 ss.; STRACK-BILLERBECK IV 77 ss. (*exc.* 'vom altjüdischen Fasten'), II 241 ss.; I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*[2] (1924) 126 ss. ecc.; MOORE II 55 ss. 257 ss.; J. A. MONTGOMERY, *Ascetic Strains in Early Judaism*: JBL 51 (1932) 183 ss.; *Jüd. Lex.* II (1928) 591 s.; EJ VI 940 ss.

Per 4 e 5:
I commentari *ad l.*; H. STRATHMANN, art. 'Askese: III. In Urchristentum', in RGG[2] I 575 ss.; F.H. DUDDEN, art. 'Fasting', DCG I 579; D. MACKENZIE, art. 'Abstinence', DAC I 6 ss.; SUIC., *Thes.* 400 ss.; A. LINSENMAYR, *Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa* (1877); F. KATTENBUSCH, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde* I (1892) 475 ss.; H. ACHELIS, art. 'Fasten im der Kirche', RE[3] V 770 ss.; ID., *Das Christentum in den ersten 3 Jahrhunderten* (1912), indice *s.v.* 'Fasten', 'Fastenverbote', 'Fasttage'; O. ZÖCKLER (→ per 2) I 151 ss., ecc.; E. v. DOBSCHÜTZ, *Die urchristlichen Gemeinden* (1902), indice *s.v.* 'Fasten', 'Fasttage'; C. SCHMIDT, *Gespräche mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* = TU 43 (1919), indice *s.v.* 'fasten'; F. CABROL, art. 'Jeûnes', in Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne VII 2 (1927) 248 ss.; K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II (1928), indice *s.v.* 'Fasten', 'Fastenzeit'; J. SVENNUNG, *Statio = 'Fasten'*: ZNW 32 (1933) 294 ss.; H. J. EBELING, *Die Fastenfrage (Mk. 2,18-22)*: ThStKr N.F. 3 (1937/38) 387 ss.

[1] Cfr. E. RISCH, *Wortbildung der homerischen Sprache* (1937) 35; A. DEBRUNNER, *Gr. Wort-*

στιας ἀκμήνους, «vorrei spingere i figli degli Achei a combattere, anche se digiuni ed affamati»; Onosand., *de imperatoris officio* 1,12: μὴ ὀκνείτω καὶ ἀριστοποιεῖσθαι σημαίνειν, μὴ φθάσωσι νήστισιν ἐπιθέντες οἱ πολέμιοι τὴν ἀνάγκην τοῦ μάχεσθαι, («il generale) non tardi a dare il segnale del rancio, affinché i nemici non attacchino per primi obbligando alla battaglia soldati digiuni»; *Dan.*6,19, LXX (Teodoz.: ἄδειπνος); *Mc.*8,3 par. Con particolare riferimento all'astensione volontaria dal cibo per motivi religiosi, νῆστις è il termine tecnico per indicare *colui che osserva il digiuno*; troviamo tale accezione già nell'inno a Demetra, *Orph.Fr.* 47 (p. 118,8 ss., ed. Kern): μητέρι Πῦρ μέν μ'ἄγ[ε], εἰ νῆστις οἶδ' (ὑπομεῖναι) | ἑπτά τε νῆστιν ἢ μεθ'ἡμέραν ἐλινύεν | ἑπτῆμαρ μὲν νῆστις ἔην.

Similmente νηστεύω significa in genere *essere digiuno*, *essere senza nutrimento* (Aristot., *probl.*12,7 → qui sotto); Aristot., *part.an.*14, p. 675b, 36s.: ἐν τοῖς μείζοσι καὶ νηστεύσασιν, ἀλλ'οὐκ ἐδηδοκόσιν, «(è visibile solo) nei grossi animali e quando sono digiuni, non quando hanno mangiato»[2]. Il verbo è però usato principalmente per il digiuno religioso e rituale: Aristoph., *av.* 1519: ὥσπερεὶ Θεσμοφορίοις νηστεύομεν, «proprio come digiuniamo durante le Tesmoforie»; Aristoph., *Thesm.*983 s.: παίσωμεν, ὦ γυναῖκες, οἷά περ νόμος· νηστεύομεν δὲ πάντως, «suvvia, o donne, diamoci ai giochi come è costume; in ogni caso siamo a digiuno»; Plutarco (*quaest. conv.* 1,9,1 [II 626 s.]) riporta una sentenza di Crisippo: νηστεύσαντας ἀργότερον ἐσθίειν ἢ προφαγόντας, «quelli che hanno digiunato mangiano più svogliatamente di quelli che hanno mangiato»; *Iud.* 20, 26; 1 Παρ.10,12; *Zach.*7,5, ecc.; Philo, *spec. leg.* 2,197; Flav. Ios., *ant.* 20,89: ἐπὶ τὴν ἱκετείαν ἐτρέπετο τοῦ θεοῦ, χαμαί τε ῥίψας αὑτὸν καὶ σποδῷ τὴν κεφαλὴν καταισχύνας μετὰ γυναικὸς καὶ τέκνων ἐνήστευεν ἀνακαλῶν τὸν θεόν, «(Izate) si mise a supplicare Dio prostrato a terra e, sparso il capo di cenere, digiunò insieme con la moglie e i figli, invocando Dio»; *Mt.*4,2; 6,16 ss.; *Mc.*2,18 ss. par.; *Lc.*18,12; *Act.*13,2 s.

Anche il sostantivo νηστεία può indicare in generale il *non aver mangiato*, l'*essere senza cibo*, il *dover patire la fame*; p. es., Aristot., *probl.*12,7 (p. 908b, 11 s.): τὰ στόματα μηδὲν ἐδηδοκότων, ἀλλὰ νηστευσάντων ὄζει μᾶλλον (ὃ καλεῖται νηστείας ὄζειν), «la bocca di quelli che non hanno mangiato, ma digiunato, ha un odore più forte (che è detto di stomaco vuoto)»; Hippocr., *aphor.*2[16] (23,709, ed. C. G. Kühn): γέροντες εὐφορώτατα νηστείην φέρουσι, «i vecchi sopportano il digiuno con estrema facilità»; *2 Cor.*6,5; 11,27 (nell'elenco delle sofferenze dell'Apostolo νηστεῖαι indica «insieme λιμός, fame, e δίψος, sete»[2]; cfr. *1 Cor.*4,11; *Phil.* 4,12). Nella gran parte dei casi indica però particolarmente il *digiuno* religioso; cfr., per es., Hdt. 4,186: νηστείας αὐτῇ καὶ ὁρτὰς ἐπιτελέουσι, «osservano in onore suo (di Iside) digiuni e feste»; Plut., *Is. et Os.*26 (II 361 a) → coll. 970 s.; 2 Βασ. 12,16; ψ 68,11; *Ioel* 1,14 ecc.; Philo, *migr. Abr.* 98 (→ col. 982) e *passim*; Flav. Ios., *ant.*11,134: νηστείαν αὐτοῖς παρ-

---

bildungslehre (1917) §§ 56 s. [DEBRUNNER] e, inoltre, anche Suida (III 463,20ss., ed. ADLER): Νῆστις· ὁ ἄσιτος... παρὰ τὸ νηστερητικὸν μόριον καὶ τὸ ἔδειν, ὁ ἐστερημένος τοῦ ἔδειν, ἢ παρὰ τὸ νηστερητικὸν καὶ τὸ σῖτος; v. anche *Etym.M.* e *Etym.Gud.*, *s.v.* Per la derivazione del verbo νηστεύω da νῆστις, v. E. FRAENKEL, *Gr. Denominativa* (1906) 184.265.

2 A. FRIDRICHSEN, *Zum Stil des paul. Peristasenkatalogs*: SymbOsl 7 (1928) 27; cfr. WINDISCH, *2 Kor.* a 6,5 e 11,27.

ἤγειλεν, ὅπως εὐχὰς ποιήσονται τῷ θεῷ, «(Esdra) prescrisse loro (ai reduci dalla prigionia) dei digiuni, perché facessero voti a Dio»; *Lc.*2,37; *Act.*14,23. ἡ Νηστεία è il nome del *giorno del digiuno*; p. es. nel culto ateniese indica un giorno delle Tesmoforie (Alciphr.2, 37,2; Athen.7,80a)[3] e nella religione giudaica designa il gran giorno del perdono del 10 di *Tišrî*[4]: v., p. es., Philo, *decal.*159: νηστείαν, ἐν ᾗ σιτίων καὶ ποτῶν ἀποχὴ διείρηται, «il (giorno del) digiuno, nel quale è prescritta l'astinenza dal mangiare e dal bere»; *spec. leg.*1,186.168; 2,41.197.193 s. (νηστεία ἑορτή). 200 (ἡ ἡμέρα τῆς νηστείας); *vit. Mos.*2,23: τὴν λεγομένην νηστείαν, «il cosiddetto 'digiuno'», cfr. *leg. Gai.* 306; Flav. Ios., *ant.*18,94: κατὰ τὴν νηστείαν, cfr. 17,165 s.; 14,487: τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας, «alla festa del digiuno»; 14,66: τῇ τῆς νηστείας ἡμέρᾳ, «nel giorno del digiuno», cfr. *Dam.* 6,19: *jôm hatta'ănît*; *Act.*27,9; Plut., *quaest. conv.* 4,6,2 (II 671d)[5]; Iust., *dial.*40,4 s. ecc.

Nei LXX νῆστις è usato soltanto in *Dan.*6,19 (→ col. 967), ove rende l'aramaico *ṭᵉwāt*; νηστεία corrisponde regolarmente a *ṣôm*, νηστεύω a *ṣûm*; soltanto in *1 Reg.*21,9 (= 3 Βασ. 20,9) si traduce *qārā' ṣôm*, «indire un digiuno», con νηστεύειν νηστείαν. Nei LXX e negli scritti greco-giudaici οὐ γεύομαι e simili sono sinonimi di νηστεύω (→II, col. 424; III, coll. 977 s.).

2. *Il digiuno nell'antichità classica*

Diffusa in tutte le religioni della terra, l'usanza del digiuno[6] (in senso stretto, va intesa con questo termine l'astensione momentanea da ogni tipo di nutrimento per motivi religiosi)[7] è stata fin dall'inizio molto più frequente presso i Greci che presso i Romani; ma poi, con il concorso d'influenze straniere, si è sparsa in tutto il mondo antico. Il motivo originario e più forte che sostiene la pratica del digiuno nell'antichità è la paura che i dèmoni acquistino potere sull'uomo mentre questi mangia. Inoltre il digiuno è considerato un mezzo efficace per prepararsi all'incontro con la divinità e per ricevere forze estatiche o magiche.

Plutarco trova accennata già in Senocrate l'idea che il digiuno rituale avrebbe tenuto lontano i dèmoni; cfr. *Is. et Os.* 26 (II 361a): ὁ δὲ Ξενοκράτης ... τῶν ἑορτῶν, ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ... ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἴεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλ' εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐδὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται,

---

[3] La νηστεία τῆς Δήμητρος del P. Zenon 69350,5 (III 78, ed. C.C. EDGAR) è probabilmente un'imitazione del giorno di digiuno ateniese.

[4] I LXX non indicano ancora con νηστεία la ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ o ἐξιλασμοῦ (*jôm hakkippurîm*); in *Joma j.* 8,44d, 42 ecc. il giorno del perdono è chiamato *ṣômā' rabbā'*.

[5] Qui si confonde però tra festa del Perdono e dei Tabernacoli; cfr. ZAHN, *Ag.* II 823 n. 64.

[6] Vedi E. WESTERMARCK, *The Principles of Fasting*: Folklore 18 (1907) 391 ss.; J. A. MAC CULLOCH, art. 'Fasting (Introductory and non-Christian)', in ERE 5,759 ss.; CHANT. DE LA SAUSSAYE, indice *s.v.*; A. BERTHOLET, art. 'Fasten: 1. Religionsgeschichtlich', in RGG² II 518 s.

[7] L'astensione, momentanea o duratura, soltanto da alcuni cibi (proibiti) è un fenomeno diverso che non viene considerato qui, anche se la distinzione tra i motivi e la prassi di tale astensione e del digiuno vero e proprio non è sempre netta.

«ora Senocrate (pensa che) ... le feste nelle quali sono d'uso battiture o lamenti o digiuni, non convengono all'onore degli dèi o dei dèmoni; ma crede che esistano, nello spazio che ci circonda, nature grandi e potenti, inflessibili, però, e tristi, che prendono piacere in cose simili e, se le ottengono, non causano mali peggiori»[8]. Plutarco stesso esprime il suo parere in *def.orac.*14 (II 417c): si digiuna «per scacciare dèmoni maligni» (δαιμόνων φαύλων ἀποτροπῆς ἕνεκα)[9]. Ritroviamo l'antica opinione anche in bocca cristiana: πρὸς τὴν τῶν δαιμόνων φυγὴν... ἡ νηστεία... οἰκειότατόν ἐστιν βοήθημα, «per mettere in fuga i dèmoni... il digiuno... è il rimedio più familiare» (Ps.-Clem., *hom.*9,10). Anche il digiuno funebre aveva probabilmente valore apotropaico: Luciano (*de luctu* 24) mette in ridicolo questa usanza (i genitori del defunto si sono astenuti completamente dal toccare qualunque cibo per tre giorni, fino alla sepoltura), cui fa riferimento anche Apuleio (*met.*2,24), narrando come venisse respinta la richiesta di vino e cibo avanzata da uno che doveva far la veglia funebre: finché l'anima del trapassato è nelle vicinanze, c'è sempre il pericolo d'infezione demonica, se si mangia o si beve[10]. Per quanto riguarda il culto greco e romano, non ci è stato tramandato alcun precetto di digiuno che i sacerdoti dovessero osservare prima d'entrare nel santuario, o prima di fare un sacrificio o qualsiasi altra azione cultuale, com'era invece uso, secondo Erodoto (2,40: προνηστεύσαντες δὲ θύουσιν, «sacrificano dopo aver digiunato»), in Egitto[11]. Alle donne si richiedeva in Atene che, in occasione delle Tesmoforie (→ col. 969), una festività in onore di Demetra, digiunassero un giorno χαμαὶ καθήμεναι, «sedute in terra» (Plut., *Is. et Os.* 69 [II 378d])[12]. Nei misteri[13] l'astensione dal mangiare e dal bere era un importante dovere dei consacrandi: oltre agli altri riti prescritti, il digiuno avrebbe dovuto renderli atti all'unione con la divinità. Nei misteri eleusini il neofita digiunava finché non riceveva la bevanda sacramentale (cfr. il motto del miste riportato da Clem.Al., *prot.* 2,21,2: ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, «digiunai, bevvi la pozione»); il digiuno della stessa Demetra, di cui narra il mito (Hom., *hymn. Cer.* 47 ss. 200 ss. ecc.), rivela quanto l'uso cultuale fosse radicato profondamente. Nei misteri frigi di Cibele e Atti alcuni digiuni parziali culminavano in una νηστεία totale durante i tre giorni di lutto per la morte di Atti (Sallust., *de deis* 4 [p. 8,19 ss., ed. A. D. Nock]). Non sembra che l'iniziazione ai misteri di Iside richiedesse alcun digiuno completo, ma un'astensione di 10 giorni dalla carne e dal vino prima di ciascuno dei tre momenti in cui si svolgeva (v. Apul., *met.*11,23.28.30). Non è attestato, invece, un digiuno vero e proprio nei misteri di Mitra, anche se tra le loro rigide regole appare un'asce-

---

[8] Per questo passo v. STRATHMANN (→ bibl.) 255 s.

[9] Vedi anche F. J. DÖLGER: Antike und Christentum 3 (1932) 160 s.

[10] Cfr. STRATHMANN, *o.c.* 195 ss. e ARBESMANN (→ bibl.) 25 ss., nonostante il parere contrario di ZIEHEN (→ bibl.) 95.

[11] Per la proibizione di certi cibi ai sacerdoti vedi STRATHMANN, *o.c.* 166 ss. 215 ss.; ARBESMANN, *o.c.* 72 ss. ecc.; ZIEHEN, *o.c.* 97 ss.

[12] Per i sette giorni di digiuno nel culto di Demetra → col. 967; nel parallelo romano al digiugno di Demetra, detto *sacrum anniversarium Cereris*, e in occasione del *ieiunium Cereris* sembra che ci si astenesse soltanto dall'uso del pane: cfr. STRATHMANN, *o.c.* 185; ARBESMANN, *o.c.* 94 ss.; ZIEHEN, *o.c.* 92.

[13] Cfr. KNOPF, *Did.* a 7,4; STRATHMANN, *o.c.* 218 ss. 230 ss.; ARBESMANN, *o.c.* 74 ss.; ZIEHEN, *o.c.* 90 ss.

si alimentare[14]. Greci e Romani sapevano bene che l'astinenza rende idonei alle rivelazioni estatiche e nella storia dell'antica mantica il digiuno ha, tra le altre pratiche, un posto notevole[15]; cfr. Cic., *divin.* 1,51,115: *animus... omnia, quae in natura rerum sunt, videt, si modo temperatis escis modicisque potionibus ita est adfectus, ut sopito corpore ipse vigilet*. Come il profeta dell'oracolo di Apollo a Claro digiunava un dì e una notte prima di ricevere la rivelazione, e la sacerdotessa dell'oracolo di Didima non toccava cibo per tre giorni (Iambl., *myst.* 3,11), così anche altre persone ispirate, p. es. la Pizia, si saranno sottoposte ad esercizi ascetici prima di pronunciare i loro responsi. Un severo digiuno predisponeva agli oracoli onirici, mediante i quali gli dèi rivelavano ai dormienti il futuro, promettevano guarigioni, ecc.[16] (Philostr., *vit. Ap.* 2,37; Strabo 14,649 ecc.); Tertulliano (*de anima* 48, CSEL 20,379) non esagera certo dicendo che *apud oracula incubaturis ieiunium indicitur*. Anche nella magia il digiuno era spesso una premessa necessaria per la riuscita degli incantesimi[17]. I testi magici richiedono del continuo sobrietà, e talora un prolungato digiuno, per rafforzare il potere magico, come leggiamo nel pap. 5025 dei Musei statali di Berlino 235 (Preisendanz, *Zaub.* I 14); *Catal. cod. Astr. Graec.* III 53,13 s.

È significativo che l'usanza del digiuno nel mondo antico non sia strettamente connessa con i costumi e l'etica; al contrario, l'ideale etico della ἐγκράτεια (→ III, coll. 36 ss.), che i filosofi proclamavano e cercavano di attuare nelle loro scuole, non portò mai all'obbligo di periodi di νηστεία, ma piuttosto al desiderio fantastico di una vita senza alcun nutrimento (vedi, per es., in Porph., *abst.* 1,27: λεπτὸν δὲ τὸ σιτίον καὶ ἐγγὺς τεῖνον ἀποσιτίας, «va prescritto poco cibo quasi fino al digiuno»; cfr. 37 s.). Il digiuno del mondo greco-romano non è ascesi (→ I, coll. 1313 ss.), ma rito che viene praticato per entrare in relazione con spiriti e dèi.

3. *Il digiuno nell'A.T. e nel giudaismo*

Oltre *ṣûm* (→ col. 969), *digiunare*, l'A.T. usa anche altre espressioni equivalenti, come *'innâ nefeš*, *umiliare l'anima, mortificarsi*[18]: *Lev.* 16,29.31; 23, 27.32; *Num.* 29,7; *Is.* 58,3; pleonasticamente in *Ps.* 35,13: *'innâ baṣṣôm nafšô* (forse originariamente anche in *Ps.* 69, 11). In *Esdr.* 8,21 anche *hit'annâ* significa *digiunare*, come pure negli scritti rabbinici, ove *ṣûm* e *hit'annâ* sono sinoni-

---

[14] Vedi F. CUMONT-G. GEHRICH, *Die Mysterien des Mithra*³ (1923) 126; ARBESMANN, *o.c.* 87 ss.

[15] Vedi ARBESMANN, *o.c.* 97 ss.; ZIEHEN, *o.c.* 93 s.

[16] Cfr. L. DEUBNER, *De Incubatione* (1900) 14 ss.; W. KROLL, art. 'Incubatio', in PAULY-W. IX 1258 s.

[17] Vedi ARBESMANN, *o.c.* 63 ss.; ZIEHEN, *o.c.* 94.

[18] *Num.* 30,14 usa il termine per la mortificazione in senso generale. Nei LXX la locuzione ebraica è resa regolarmente con ταπεινοῦν τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν (Herm., *mand.* 4,2,2 riprende l'espressione); soltanto in *Num.* 29,7 (e 30,14) leggiamo κακοῦν τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν. Sinonimo è il ταπεινοῦσθαι di Εσδρ. 8,21 (traduce *hit'annâ*, vedi sopra); *Ecclus* 34,26; DITT., *Syll.*³ 1181,11 (→ n. 27). Il sost. ταπείνωσις rende 'digiuno' o 'mortificazione' in 2 Εσδρ. 9,5 (= *ta'ănît*); *1 Clem.* 53,2; 55,6. → ταπεινόω, → ταπείνωσις.

mi. *ta'ănît, mortificazione del proprio corpo*, nel T.M. è sinonimo di *digiuno* soltanto in *Esdr.*9,5, mentre è termine tecnico nell'ebraico rabbinico[19].

Per alcuni aspetti la pratica del digiuno nell'A.T. è analoga a quella che si riscontra nella storia delle religioni. Digiunare in casi di morte (→ V, col. 797) ha anche nell'A.T. le sue lontane radici nella credenza nei dèmoni (→ col. 970); ma in epoca storica non è che un'usanza funebre che vuol esprimere il dolore per la morte del defunto: *1 Sam.*31,13 (*1 Par.*10,12); *2 Sam.* 1,12; 3,35; 12,21. Quando Mosè, prima di ricevere i dieci comandamenti, sta sul Sinai presso Jahvé 40 giorni e 40 notti senza mangiare né bere (*Ex.* 34,28; *Deut.*9,9), o quando Daniele digiuna e si mortifica per un certo tempo prima di avere le sue visioni (*Dan.*9,3; 10,2 s. 12), abbiamo nuovamete il caso del digiuno come preparazione per ricevere delle rivelazioni (→ col. 970): esso rende capaci di incontrare Dio, di udire le sue parole. Il motivo più sviluppato, proprio dell'A.T., è quello del digiuno quale espressione dell'umiliarsi dell'uomo davanti a Dio, come mostra la locuzione *'innâ nefeš*; è un atto di rinuncia e di autotormento a impressionare Dio, a calmarne l'ira, a fargli adempiere i desideri dell'uomo.

Può essere il singolo a digiunare, quando spera che Dio lo liberi da dolori e preoccupazioni (*2 Sam.*12,16 ss.; *1 Reg.*21,27; *Ps.*35,13; 69,11), o anche, in tempo di crisi, tutto il popolo, affinché Dio allontani la calamità[20] (*Iud.*20, 26; *1 Sam.*7,6; *1 Reg.*21,9; *Ier.*36,6.9; *2 Par.*20,3 s.; *Ioel* 1,14; 2,12 ss.; *Ion.*3, 5 ss. [persino gli animali si uniscono qui al digiuno]). Digiuno e preghiera sono strettamente congiunti per ottenere ascolto presso Dio (*Ier.* 14,12; *Neem.* 1, 4; *Esdr.*8,21.23; *Esth.*4,16), specialmente se si tratta di una preghiera penitenziale con confessione dei peccati (*1 Sam.*7,6; *Ioel* 1,14; 2,12 ss.; *Neem.* 9,1 ss.;*Ion.*3,8 [→ III, coll. 1259 s.]); il digiuno è anche unito a voti (*1 Sam.* 14,24; cfr. *Num.*30,14). Colui che digiuna è spesso come uno in lutto (→ V, col. 797), cfr. *1 Reg.*21,27; *Ioel* 2,13 e, inoltre, *Is.*58,5; *Esth.*4,3; *Neem.*9,1; *Ion.*3,5 ss.; *Dan.*9,3. Di regola il digiuno dura un giorno, dalla mattina alla sera (*Iud.*20,26; *1 Sam.*14,24; *2 Sam.*1, 12); abbiamo un unico caso di un digiuno durato tre giorni, incluse le notti (*Esth.*4,16). Il digiuno di sette giorni riferito da *1 Sam.*31,13 non è altro, come in *2 Sam.*3,35, che un digiuno diurno che dura fino al tramonto. Le tre settimane di astinenza di *Dan.*10,2 s. non includono un digiuno totale. In *Ps.*109, 24 si descrive come i molti digiuni riducano il corpo.

---

[19] Per la terminologia rabbinica del digiuno cfr. LEVY, *Wört.* IV 178 s. IV 657; LEVY, *Chald. Wört.*318 s. 228.548; DALMAN, *Wört.*, *s.v. ṣwm*, *'n'* e loro derivati.

[20] Così fa anche la comunità di Assuan: P. Eleph.1,15.

Soltanto il digiuno in occasione della grande festa penitenziale d'Israele, nel giorno dell'espiazione[21], era prescritto dalla legge, e anche qui era strettamente subordinato al culto (*Lev.*16,29 ss.; 23,27 ss.; *Num.*29,7). Il digiuno durava, come anche l'assoluto riposo, tutto il giorno e per i trasgressori era prevista la pena capitale. Dopo la distruzione di Gerusalemme vennero stabiliti, in memoria della sventura nazionale, quattro giorni di digiuno (nel quarto, quinto, settimo e decimo mese)[22], che in seguito furono osservati regolarmente come giorni di penitenza e di preghiera (*Zach.* 7,3.5; 8,19).

Come il sacrificio (→ IV, coll. 634 s), al quale venne affiancato come atto cultuale (*Ier.*14,12), anche il digiuno venne a valere da opera meritoria, di valore rispondente alla durata, di cui ci si poteva vantare. Contro tale atteggiamento si alzò la protesta dei profeti; *Ier.*14, 12[23] annuncia la parola di Jahvé: «Anche se essi digiunassero, io non ascolterei la loro preghiera»; *Is.*58,1 ss. ha parole sferzanti per il modo in cui sono osservati i giorni di digiuno nel paese: l'interesse più gretto, liti, baruffe, violenza regnano nel popolo mentre si rispettano, con falsa pietà, le forme esteriori del culto; come meravigliarsi, allora, se Jahvé non gradisce tali feste? Il vero digiuno che porta a salvezza è la vera *macerazione dell'anima* (v. 5), il volgersi all'atto etico, all'amorevole servizio dei poveri e degli sfortunati. Pensieri simili troviamo in *Zach.* 7,5 ss. (cfr. 8,16 s.); 8,19; *Ioel* 2,13. L'opposizione profetica all'esteriorità religiosa, al vuoto *opus operatum*, è stato praticamente un gridare al vento, e nella religiosità legalistica del giudaismo postesilico il digiuno sarà uno degli atti più importanti della vita religiosa.

La pratica e il prestigio del digiuno[24] crebbero tanto nel giudaismo, che ai tempi del N.T. esso era, per gli estranei, il segno distintivo dei Giudei; cfr. Tac., *hist.* 5,4: *longam olim* (durante la permanenza nel deserto) *famem crebris adhuc ieiuniis fatentur*; Suet., *Aug. Caes.*76,3: *ne Iudaeus quidem tam diligenter sabbatis ieiunium servat quam ego hodie servavi*[25]. Come Daniele, anche gli apocalittici tardivi si preparano a ricevere l'ispirazione estatica digiunando (*4 Esdr.* 5,13.19 s.; 6,31.35 [cfr. 9,23; 12,51]; *Bar.syr.*9,2; 12,5; 20,5; 21,1 ss.; 43,3; 47,2). Il voto è rinforzato col digiuno (*Tob.*7,12; *Act.*23,12.14 [→ II, col. 426]), così anche la preghiera (*1 Mach.*3,47; *2 Mach.*13,12; *Bar.*1,5; *Iudith* 4,9 ss.; *Lc.*2,37; *test.Ios.*4,8; 10,1;

[21] Il digiuno ordinato per la festa dei Purim in *Esth.*9,31 è incomprensibile: v. KAUTZSCH II 445.

[22] Cfr. KAUTZSCH a *Zach.*8,19.

[23] È incerto se bisogna vedere già in *Is.*1,13 (i LXX leggono νηστείαν, il T.M. *'āwen*) una critica dell'uso del digiuno inserita in quella del culto.

[24] Incluso il digiuno del sabato mattina: v. Ios., *vit.*279: ἕκτη ὥρα, καθ'ἣν τοῖς σάββασιν ἀριστοποιεῖσθαι νόμιμόν ἐστιν ἡμῖν; cfr. STRACK-BILLERBECK II 615.

[25] Cfr. O. HOLTZMANN (→ bibl.) 350 a proposito dell'errore in cui i Romani caddero sovente, credendo che i Giudei digiunassero il sabato.

*test.B.*1,4; Flav. Ios., *ant.*19,349; 20,89 [→ col. 968]; *Tob.*12,8: ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας, «è cosa buona la preghiera col digiuno»). Il digiuno esprime contrizione e pentimento (*Ps.Sal.* 3,8; 2Εσδρ. 9,3 ss.; *test.R.*1,10; *Bar.syr.* 5,7; *4 Esdr.*10,4; *ass.Mos.*9,5 ss.; *vit. Ad.*6). Il digiuno è esercizio di virtù, come mostra l'esempio di Giuseppe in Egitto (*test.Ios.*3,4 s.; 4,8; 10,1); Dio ama il digiunatore virtuoso (*test.Ios.*9, 2; cfr. 3,4; οἱ νηστεύοντες διὰ τὸν θεὸν τοῦ προσώπου τὴν χάριν λαμβάνουσιν, «quelli che digiunano per amor di Dio ricevono bellezza d'aspetto»). Il merito che si acquista digiunando viene esaltato, cfr. *Hen. aeth.* 108,7 ss.; Philo, *spec. leg.* 2,197; e il passo sicuramente giudaico di *apoc. Eliae* 22 s.[26], che celebra il digiuno come una creazione di Dio: «Rimette i peccati e guarisce le malattie, scaccia gli spiriti e ha potere fino al trono di Dio». Solo raramente si sente dire che il digiuno di per sé, senza un reale abbandono della vita di peccato, è inutile (*Ecclus* 34,26; *test.A.*2,8; *apoc. Eliae* 23: «Chi digiuna senza esser puro provoca la collera del Signore... Ma io ho creato un digiuno puro, con mani e cuore puri»). Oltre al giorno del digiuno obbligatorio per tutti nella festa del perdono detta νηστεία (→ coll. 969; 977)[27], e ad alcuni altri giorni per cui era prescritto digiunare (cfr. *Bar. syr.* 86,2; Flav. Ios., *ant.*11,134; *vit.*290; *Ap.*2,282), alcuni più zelanti scelsero di digiunare regolarmente due volte la settimana, il secondo e il quinto giorno (*Did.*8,1 → col. 990), e si attennero scrupolosamente a questa loro libera decisione (*Lc.*18,12; *Mc.* 2,18 par).

Spesso il digiuno non dura soltanto un giorno (*1 Mach.* 3,47; *Bar. syr.* 5,7), ma tre (*2 Mach.* 13,12; cfr. anche *Act.* 9,9.19), sette (*4 Esdr.* 5,13.20 e *passim*; *Bar. syr.* 9,2; 12,5 ecc.), in un caso persino 40 giorni (*vit.Ad.*6). Il sabato e il giorno precedente, il novilunio e il giorno prima, i giorni di gioia e durante le feste religiose (*Iudith* 8,6; cfr. *Iub.* 50,10.12) non è ammesso il digiuno. Una caratteristica dei personaggi ideali della pietà giudaica è il digiuno prolungato, se possibile per tutta la vita (*Iudith* 8,6; *Hen.aeth.*108,9 s.; *test.S.*3,4; *test.Iud.*15,4; *test.Ios.*3,4; *Lc.*2,37 [*Ex.* 38,26, LXX?]). Si dà molta importanza a che durante il digiuno si sia vestiti a lutto (→ col. 976; oltre *1 Mach.* 3,47 cfr. Flav. Ios., *ant.*19,349; 20,89 e specialm. *Mt.* 6,16 s.). I Farisei, esponenti della più zelante religiosità giudaica, sono particolarmente scrupolosi nel digiunare[28] (*Ps.Sal.* 3,8), osservano volontariamente giorni di digiuno (*Mc.*2, 18 par.)[29] e pensano che questa pratica dia meriti particolari (*Lc.*18,12)[30]. Se-

[26] TU N.F. 2,3a (1899) 70 ss.

[27] Cfr. ancora Ios., *bell.*5,236: ἐν ᾗ νηστεύειν ἔθος ἡμέρᾳ πάντας τῷ θεῷ; *ant.*3,240: δεκάτῃ δὲ τοῦ αὐτοῦ (cioè il settimo) μηνὸς κατὰ σελήνην διανηστεύοντες ἕως ἑσπέρας. A questo giorno si riferiscono pure le righe 10 ss. della preghiera di vendetta di Reneia (DITT., *Syll.*[3] 1181): ᾧ πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ταπεινοῦται μεθ' ἱκετείας. Si veda, al proposito, DEISSMANN, *L.O.* 357 s. [G. BERTRAM]. L'opinione di Deissmann, che il digiuno come atto di penitenza e la preghiera di vendetta non si escludano affatto, sembra confermata da quanto leggiamo in *Midr.Ps.*41 § 8 (131a). Di conseguenza anche la preghiera pronunciata in abito da digiuno, il sacco, nel *Ps.*35,13, avrebbe potuto essere una preghiera di vendetta: anzi, secondo il Midrash, Dio stesso pensa così; cfr. STRACK-BILLERBECK I 371.

[28] È errato pensare (LOHMEYER, *Mk.*59) che lo fossero anche i sacerdoti (forse a motivo delle regole di purezza che dovevano rispettare).

[29] *Lc.*5,33: νηστεύουσιν πυκνά; cfr. *Mt.*9,14 (variante).

[30] Il digiuno di ogni lunedì e giovedì (*Lc.*18, 12) non va però considerato una regola vin-

condo quanto leggiamo in *Mc.*2,18 par., anche i discepoli di Giovanni[31] osservavano un digiuno volontario, e ciò vuol dire che quanto a pietà non erano affatto inferiori ai giudei più ferventi. La tradizione non c'informa se tale digiuno fosse stato ordinato dal loro maestro, come nel caso della preghiera (*Lc.* 11,1; cfr. 5,33) o se seguissero il suo esempio, poiché Giovanni illustrava con una vita ascetica (*Mc.* 1,6 par.; *Mt.* 11,18 par.) il suo appello al ravvedimento (→ μετάνοια). Un'astensione dal cibo per tre o anche per sei giorni (Philo, *vit.cont.*35) sembra esser stata la massima opera ascetica dei Terapeuti, un gruppo di pii eremiti dediti alla vita contemplativa e allo studio della Scrittura[32]. Non ci è detto se gli Esseni praticassero, tra gli altri esercizi di pietà, anche il digiuno; le fonti non ci fanno neanche sapere con sicurezza se questa setta avesse rinunciato alla carne e al vino per giungere alla ἐγκράτεια (→ III, col. 38)[33]. L'esaltazione della νηστεία che leggiamo in Filone, soprattutto in *spec.leg.*2,193-203[34], non riguarda tanto il digiuno rituale, quanto piuttosto la massima attuazione dell'ideale ascetico della temperanza (→ III, coll. 37 s.) anche nel mangiare e nel bere (v. *spec.leg.*2,197; *migr.Abr.*98: l'offerta votiva più conveniente e completa è τὸ νηστείας καὶ καρτερίας ἀνάθημα, «l'offerta del digiuno e della perseveranza»; cfr. anche 204)[35].

Nel giudaismo rabbinico troviamo tutta una serie di disposizioni[36] sul digiuno (*ṣûm, hit'annâ, jāšab b^eta'ănît*), regolanti tanto il digiuno pubblico della comunità (*ta'ănît ṣibbûr*), obbligatorio per tutti, quanto quello privato e volontario (*ta'ănît jāḥîd*). Il giorno del perdono, il 10 di Tišri, rimane il principale giorno di digiuno (*Jomà* 8,1a); si digiuna severamente anche il 9 di Ab, giorno di lutto nazionale, quando il giudaismo ricorda la prima e la seconda distruzione del tempio (*Taan.*4,6 s.)[37]. Altri digiuni straordinari vengono proclamati dalle autorità in eventi di emergenza (siccità, epidemie, guerre, ecc.)[38]. Giorni preferiti per questi straordinari digiuni comunitari sono il lunedì e il giovedì (*Taan. b.* 10a, cfr. *Taan.* 1,4 s.)[39],

colante tutti i Farisei.

[31] E. LOHMEYER, *Das Urchristentum* 1: *Johannes der Täufer* (1932) 114 ss., li descrive con un'abbondanza di particolari non autorizzata dalle fonti.

[32] Si veda STRATHMANN, *o.c.* 148 ss.; BOUSSET-GRESSM. 465 ss.

[33] Vedi STRATHMANN, *o.c.* 87 ss.; BOUSSET-GRESSM. 465; W. BAUER, art. 'Essener' in PAULY-W., Suppl. IV 424 e *passim*.

[34] Cfr. I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung* (1932) 132 ss.; W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alexandrien*, TU 49,1 (1938) 132 s.

[35] Filone, *ebr.*148, parla di un incessante digiuno e di una fame (νηστείαν συνεχῆ καὶ λιμόν) di φρόνησις; con ciò egli usa il termine in un senso traslato che ritroviamo già in Emped., *fr.*144 (I 277,23, DIELS[5]): νηστεῦσαι κακότητος. L'uso metaforico è attestato più volte e ricorre anche in antichi scrittori cristiani, p. es., in Clem. Al., *strom.*7,75,3; 76,1, o in Chrys., *ad populum Antiochenum hom.*3 (MPG 49,53): νηστευέτω καὶ στόμα ἀπὸ ῥημάτων αἰσχρῶν καὶ λοιδορίας; cfr., inoltre, anche LIDZBARSKI, *Ginza* 18,25 ss.; 39,27 ss. e l'*ágraphon* della → n. 66.

[36] In primo luogo nel 'rotolo del digiuno' (*Megillat Taanit*) del I sec. d.C. Per la forma aramaica primitiva di questo scritto v. G. DALMAN, *Aramäische Dialektproben*[2] (1927) 1 ss. Anche le aggiunte ebraiche più recenti sono contenute nell'edizione curata da A. NEUBAUER in Anecdota Oxoniensia, Semitic Series I 6 (1895) 3 ss.

[37] Vedi STRACK-BILLERBECK IV 77 ss.

[38] Vedi STRACK-BILLERBECK IV 82 ss.

[39] Tali giorni furono scelti per ragioni puramente pratiche: v. STRACK-BILLERBECK IV 89; II 243 n. 2.

mentre non è assolutamente permesso digiunare il sabato e i giorni festivi[40]. Il giudeo si sente spinto sempre più al digiuno privato, a questa pia opera meritoria gradita a Dio, dopo che è cessato il culto sacrificale: il digiuno allora sostituisce il sacrificio (*Ber.b.*17a: sentenza di R. Sheshet)[41]; il digiuno è maggiore dell'elemosina, perché impegna il corpo e non soltanto i soldi (*Ber.b.*32b: detto di R. Eleazar)[42]; esso garantisce che le preghiere vengano accolte: «Chi prega e non trova ascolto deve digiunare» (*Ber.j.*8a); «Chi indossa il sacco e digiuna, non se lo toglie senza che la sua supplica sia stata esaudita» (*Midr. Abba Gorion* 6a, fine [ed. Buber 21a])[43]; il digiuno rende santi (*Taan.b.*11a: detto di R. Eleazar)[44]. Non si digiuna soltanto per espiare una colpa, per evitare una sventura, per ottenere che i propri desideri vengano esauditi: si digiuna per amor del digiuno, con una naturalezza spiegabile soltanto con la profonda convinzione che Dio attribuisce un grande valore all'opera in sé[45]. Certamente è ancora vivo il ricordo di *Is.*58,3 ss.[46], e in una predica tenuta durante un digiuno pubblico (*Taan.b.*16a; cfr. *Taan.*2,1) leggiamo: «Fratelli, non sono il sacco e il digiuno che valgono, ma il pentimento e le buone opere»[47]. Si tratta però di voci rare e fioche, sommerse dal coro di tutte le altre che esaltano il digiuno come fine a se stesso. Con quale rigore il digiuno sia stato talora osservato, può esser dedotto dalle obiezioni avanzate, per ogni sorta di motivi, contro la pratica[48]: si sconsigliano allo scriba i digiuni volontari, perché altrimenti ne soffre il lavoro per il cielo (*Taan.b.* 11b), giacché egli s'indebolisce e non può studiare[49]; R. Sheshet dice: «Se un discepolo indugia nel digiuno, possa un cane mangiargli il pasto» (*Taan.b.*11b). Una forma particolare di digiuno privato, oltre a quelli eccezionali e occasionali, è l'osservanza costante del digiuno in certi giorni della settimana, secondo una libera decisione obbligante per un periodo che andava talora da uno a più anni[50]. I giorni scelti erano quei due nei quali cadevano anche i digiuni ufficiali e generali (v. sopra), il lunedì e il giovedì. Da fonti rabbiniche non si deduce con sicurezza[51] che questa usanza risalga al I sec. d.C.; ma su questo punto abbiamo la testimonianza della Didaché (8,1; → col. 990; cfr. col. 980). Forse è antico anche il significato che si diede più tardi a tale digiuno (cfr. *Git.b.*56a: «R. Sadoq digiunò 40 anni perché Gerusalemme non venisse distrutta»)[52]: il singolo osserva un digiu-

[40] Il 'rotolo del digiuno' (→ n. 36) è il primo a proibire il digiuno non solo nelle feste religiose (come già *Iudith* 8,6 → col. 980), ma anche nei giorni di festa nazionale.

[41] STRACK-BILLERBECK IV 107 nr. 9c.

[42] STRACK-BILLERBECK IV 107 nr. 9d.

[43] STRACK-BILLERBECK IV 103 nr. 8a.

[44] STRACK-BILLERBECK IV 108 nr. 9l.

[45] Cfr. STRACK-BILLERBECK IV 94.105.

[46] Vedi STRACK-BILLERBECK IV 107 nr. 9a.

[47] *Ibid.*

[48] Cfr. STRACK-BILLERBECK II 95.

[49] STRACK-BILLERBECK II 100 nr. 6w.

[50] Cfr. su questo punto STRACK-BILLERBECK II 242 ss.

[51] La *Megillat Taanit* non parla ancora, nella stesura originale, del digiugno facoltativo al secondo e quinto giorno della settimana; soltanto il commento ebraico, molto più recente, lo conosce. Nel commento al cap. 12 e in *Megillat Taanit* 13, un'aggiunta anch'essa tardiva, troviamo la seguente spiegazione: «I nostri maestri hanno anche stabilito che si dovesse digiunare il secondo e il quinto giorno della settimana per tre motivi: per la distruzione del tempio e per la Torà, che è andata bruciata, e per la profanazione del nome divino» (v. STRACK-BILLERBECK II 243).

[52] STRACK-BILLERBECK II 243 s. fa notare anche il digiuno osservato dal lunedì al giovedì

no vicario[53], esercita la pietà individuale pensando alla salvezza della collettività. Si capisce allora quello che vuol veramente dire il fariseo di *Lc.*18,12: «egli sta davanti a Dio consapevole di portare in cuore, digiunando e pregando, le gioie e i dolori di tutto il popolo. Perciò crede di poter comparire al cospetto divino»[54].

4. *Il digiuno nel N.T.*

La posizione di Gesù nei confronti del digiuno è nuova, unica e originale. Già i 40 giorni (e le 40 notti) passati nel deserto digiunando, secondo la descrizione che ne danno Matteo e Luca all'inizio della pericope della tentazione (*Mt.* 4,2; *Lc.*4,2)[55], non rientrano nella pratica solita del digiuno. Il racconto si richiama evidentemente al digiuno di Mosè sul Sinai (*Ex.*34,28; *Deut.*9,9 → col. 975)[56]: il cammino del Messia (*Mt.*3, 17; *Lc.*3,22) è analogo a quello di Mosè. Mentre, però, il mediatore dell'antico patto si prepara digiunando a ricevere la rivelazione divina, Gesù l'ha già ricevuta, e digiunando si prepara alla manifestazione della dignità e della potenza messianiche a lui accordate. Rinunciando completamente al cibo (*Lc.*: οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, «durante quei giorni non mangiò nulla»), Gesù non compie un'opera ascetica[57], ma vive, preso dallo Spirito (*Mt.*4, 1; *Lc.* 4,1), in un mondo le cui condizioni di vita sono diverse da quelle terrene (v. anche *Mt.*4,11[b])[58]. Nelle fonti non troviamo mai detto che Gesù abbia digiunato nel corso del suo ministero pubblico[59], anche se, considerato il suo atteggiamento generale verso il culto ufficiale, non c'è motivo di credere che non abbia osservato i giorni di digiuno solenne[60]. Neanche ai suoi ascoltatori egli propone un rifiuto puro e semplice del digiuno[61]: il detto di *Mt.*6,16 ss.[62]

---

dagli assistenti laici del sacrificio *tamid* nel tempio (*Taan.*4,3); esso era in rapporto con le necessità particolari dei connazionali: cfr., p. es., *Taan.b.* 27b Bar. (STRACK-BILLERBECK II 65 nr. 3h).

53 Vedi MOORE II 261 s.

54 STRACK-BILLERBECK II 244; cfr. SCHLATTER, *Komm. Lk.*, *ad l.*

55 Per la questione v. ZAHN, *Mt.* e *Lk.*, *ad l.*; SCHLATTER, *Komm. Mt.*, *ad l.*; HAUCK, *Lk. ad l.*; S. EITREM, *Die Versuchung Christi* (1924) 19 ss. e 37 (poscritto di A. FRIDRICHSEN); E. LOHMEYER, *Die Versuchung Jesu*: ZSTh 14 (1937) 626 ss.

56 È del tutto arbitraria la contrapposizione vista da Tertulliano (*bapt.*20) tra il periodo di 40 anni trascorso nel deserto da Israele per il suo peccato d'intemperanza e il digiuno di 40 giorni osservato da Gesù.

57 Così HOLTZMANN, *N.T.* a *Mt.*4,2.

58 Cfr. F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im N.T.* (1926) 172.

59 È esagerato dedurre (con il WOHLENBERG, *Mk.*, *ad l.*), dal comportamento dei discepoli in *Mk.*2,18, che il non digiunare fosse un tratto tipico della condotta di Gesù.

60 Evidentemente i suoi avversari non hanno potuto accusarlo di aver violato il digiuno obbligatorio. Il giudizio negativo su Gesù, espresso dai Giudei secondo *Mt.*11,19 par., tocca tanto poco il dispregiatore del digiuno quanto il giudizio sul Battista (11,18) tocca il digiunatore per eccellenza.

61 Contro l'opinione di H. PREISKER, *Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums* (1933) 93.

62 Vedi, al riguardo, ZAHN, *Mt.*; KLOSTERMANN, *Mt.*; SCHLATTER, *Mt.*; J. SCHNIEWIND (N.T. Deutsch 1³ [1937]), *ad l.*

presuppone, infatti, che il digiuno volontario possa essere, anche per loro, una delle forme correnti di pietà. Ma il senso del digiuno, secondo Gesù, è del tutto diverso da quello del giudaismo, vittima, in questo, di una fatale autoillusione. Il digiuno è culto, servizio reso a Dio, segno e simbolo del ravvedimento, del ritorno a lui (→ μετάνοια), che si compie nel segreto, nell'intimità; sfoggiare sfacciatamente il proprio digiuno davanti agli uomini significa mancare il fine vero della pratica. Digiunare agli occhi di Dio, padre di coloro che tornano a lui, questa sì che è gioia: via, allora, ogni apparenza di tristezza e ogni segno di lutto! Ancor oltre va *Mc.*2,18 ss. par.[63]: i discepoli più stretti di Gesù non si associano al digiuno dei gruppi più religiosi del popolo, ai discepoli di Giovanni e ai Farisei; Gesù respinge le rimostranze fattegli per questo motivo e dà ragione ai suoi: sarebbe un controsenso digiunare in presenza dello sposo. Il Messia (→ νυμφίος) è presente, il tempo della salvezza è giunto (→ II, coll. 368 ss.), è il momento di gioire: ma gioia e digiuno, che è segno di tristezza (*Mt.*9,15), si escludono (→ V, coll. 823 ss.). Lutto e digiuno appartengono al tempo dell'attesa della salvezza; e ciò è vero anche per i discepoli quando, a motivo della sua morte, tornano a mettersi in attesa (cfr. *Io.*16, 20)[64]. Quando lo si considera a partire dal messaggio messianico-escatologico di Gesù, il digiuno è qualcosa di superato; ma poiché Gesù è consapevole del lasso di tempo che corre tra l'ora presente e quella finale, tra il primo apparire della salvezza con la propria venuta e il compimento ultimo di quella, egli non abolisce il digiuno 'tra i tempi'[65]. Anche così, però, il digiuno non è per lui un'opera pia, ma segno e simbolo di un atteggiamento interiore che, forse, non ha neanche bisogno né del segno né del simbolo[66]. La posizione di Gesù riguardo al digiuno è simile a quella dei profeti; ma i motivi di base e l'enunciazione di fatto sono determinati, in modo unico, dalla sua coscienza messianica.

[63] Vedi ZAHN, *Mt.* e *Lk.*; SCHLATTER, *Mt.*; KLOSTERMANN, *Mk.*; HAUCK, *Mk.*; J. SCHNIEWIND, *Das Ev. nach Mk.* (N.T. Deutsch I³ [1937]) e *Das Ev. nach Mt.* (N.T. Deutsch I³ [1937]); LOHMEYER, *Mk.*; K. H. RENGSTORF, *Das Ev. nach Lk.* (N.T. Deutsch I³ [1937]), *ad l.*; M. DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (1911) 39 ss.; A. BLAKISTON, *John Baptist and his relation to Jesus* (1912) 32 ss.; JOACH. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, BFTh 33,4 (1930) 21 ss.; EBELING (→ bibl.) 392 ss.

[64] Per la storicità di questa profezia della sua morte vedi SCHLATTER, *Gesch. d. Chr.* 358; HAUCK *Mk.* e *Lk.*; SCHNIEWIND, *Mk.* e *Mt.* (→ n. 63), *ad l.*

[65] ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, che appare solo in *Mc.* 2,20, potrebbe essere un accenno dell'evangelista al digiuno del venerdì (santo): vedi A. LOISY, *L'Évangile selon Marc* (1912); WOHLENBERG, *Mk.*; LOHMEYER, *Mk.*, *ad l.*

[66] Ciò potrebbe risultare da *Mc.*2,21 s., se fosse sicuro che l'immagine si riferisse in origine alla questione se digiunare o non digiunare; pure cfr. → col. 898. Cfr. anche l'*ágraphon* del P. Oxy. 13: ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (per il senso metaforico di νηστεύειν → n. 35).

Il cristianesimo primitivo ha conservato la tradizione evangelica secondo cui nella nuova epoca inaugurata da Gesù non c'è più posto per il digiuno: è questo il significato dell'accostamento della similitudine della toppa nuova sul vestito vecchio e del vino nuovo nei vecchi otri (*Mc*.2,21 par.) al problema del digiuno (2,18 ss.)[67]. Non abbiamo indicazioni che i cristiani del I sec. si siano imposti un digiuno volontario[68]; ma[69] il costume di rinforzare la preghiera digiunando è ripreso nell'uso cristiano (*Act*. 13,3: quando Barnaba e Saulo vengono inviati in missione dalla comunità di Antiochia; 14,23: quando Paolo e Barnaba eleggono degli anziani per le nuove comunità dell'Asia minore meridionale); i profeti e i dottori della comunità antiochena si preparano, digiunando e meditando insieme (→ λειτουργέω), alla rivelazione dello Spirito che deve decidere quali siano i missionari da ordinare (*Act*.13,2)[70]. Nell'ambiente di Paolo si conosceva il giorno del digiuno, ripreso dal calendario delle feste giudaiche (*Act*. 27,9 → coll. 968 s.; 979 s.), ma non si può dedurre da ciò che esso venisse osservato. Dalle lettere del N.T. si ricava l'impressione che, almeno per le comunità ellenistiche, il problema del digiuno non si sia posto[71]. In quegli scritti, infatti, non vi si accenna affatto[72], neanche in *Hebr*. 13,16, ove, tra i sacrifici graditi a Dio (→ IV, coll. 631 s. 641), accanto alla lode e alla beneficenza non appare il digiuno (diversamente da *Mt*.6 e *Did*.8,1 s.; 15,4). Persino in *Rom*.14; *Col*. 2[73] e in altri passi in cui Paolo prende posizione di fronte alle tendenze ascetiche o ritualistiche presenti nelle comunità, l'argomento del digiuno non si tocca mai (→ II, coll. 336 ss. 426 ss.; III, coll. 985 ss.).

5. *Il digiuno nella Chiesa antica*

Dal periodo postapostolico in poi si nota un ritorno al passato: ritorna il digiuno settimanale facoltativo e si contrappongono i giorni del digiuno cristiano (mercoledì e venerdì) a quelli dell'osservanza giudaica: αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν, «non fate coincidere i vostri digiuni con quelli degli ipocriti: essi digiunano, infatti, il lunedì e il giovedì; voi, invece digiunate il mercoledì e il venerdì» (*Did*.8,1)[74]. Il cristiano

[67] → col. 898.

[68] Pure → n. 65 e III, col. 987 n. 29.

[69] Probabilmente il riferimento di Pietro alla terza ora (*Act*.2,15) vuol dire che, fedeli all'usanza giudaica (→ n. 24), i discepoli, la mattina di Pentecoste, si son recati digiuni al tempio.

[70] Cfr. HOLTZMANN, *N.T.*, *ad l.*

[71] → n. 80 a proposito della variante νηστεία/νηστεύω di *Mc*.9,29 (*Mt*.17,21); *Act*.10,30; *1 Cor*.7,5.

[72] Per *2 Cor*.6,5 e 11,27 → col. 968; per *1 Cor*. 7,5 (variante) → n. 80.

[73] È incerto se la → ταπεινοφροσύνη di *Col*. 2,18 includa anche il digiuno: v. DIBELIUS, *Gefbr.* e LOHMEYER, *Kol.*, *ad l.*

[74] Testi più recenti sono indicati in A. HARNACK, *Die Lehre der 12 Apostel* (1884), *ad l.*, e TH. ZAHN, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*³ (1908) 359 n. 27.

che digiuna in questi giorni è all'erta, in attesa della venuta del Signore (v. Herm., *sim.*5,1,1 s.: στατίωνα ἔχω = νηστεύω; Tertull., *de oratione* 19 [CSEL 20,192,11])[75]. Nella Chiesa, fino al III sec., non c'è un precetto riguardante il digiuno settimanale e questo viene osservato *ex arbitrio, non ex imperio novae disciplinae pro temporibus et causis uniuscuiusque* (Tertull., *de ieiunio* 2 [CSEL 20,275,22 s.]). Si sceglie il venerdì perché giorno della crocifissione, il mercoledì (fin dall'inizio?) perché giorno dell'arresto di Gesù (*Didasc.*21 [p. 107,25, ed. J. Flemming])[76]. Nel corso del II sec. diventa obbligo di tutti i cristiani digiunare durante il periodo in cui Gesù restò nella tomba[77] ('digiuno pasquale'; cfr. Ireneo citato in Eus., *hist.eccl.*5,24,12 ss.). La base scritturale per questa usanza è vista in *Mc.*2, 20 par. (Tertull., *de ieiunio* 2,13 [CSEL 20,275,17 ss.; 291,16 s.]; *const. Ap.* 5, 18,2). È proibito digiunare la domenica (Tertull., *de corona* 3; *act.Io.*6: l'apostolo interrompe la domenica il suo digiuno continuo)[78]. Si afferma ben presto l'uso di far digiunare, prima del battesimo, il battezzando (*Did.* 7,4; Iust., *apol.* 61,2; Pseud.-Clem., *recogn.* 6,15; 7,34; Pseud.-Clem., *hom.*13,9; Tertull., *bapt.*20), il battezzatore e altri partecipanti al rito (*Did., l.c.*; Iust., *l.c.*; Pseud.-Clem., *recogn.* 7,37; Pseud.-Clem., *hom.* 13,11; Clem. Al., *exc. Theod.* 8,4; Tertull., *bapt., l.c.*). Talora il digiuno dei neofiti comincia già col catecumenato (Pseud.-Clem., *recogn.* 3,67; Pseud.-Clem., *hom.*11,35). Troviamo attestata già in *act.Pauli* (P. Hamb.) 6,36 s. l'usanza di digiunare prima dell'eucarestia: τοῦ [δὲ Παύ]λου ... τὴν νηστίαν μετ'αὐτῶν ἀποθέ[ντος] προσφορᾶς γενομένης ὑπὸ τοῦ Παύλου ..., «avendo Paolo... terminato il digiuno con loro, ed avendo Paolo fatto un'offerta...» (cfr. Tertull., *de oratione* 19). Il digiuno appare costantemente un atto che accompagna e rafforza la preghiera[79] (v. ancora Polyc.7,2; *act. Thom.* 20.145)[80] o prepara a ricevere la rivelazione divina[81] (v. per questo aspetto Herm., *vis.*2,2,1; 3,1,2; 3,10,6 s.[82]; Frammento Muratoriano, righe 10 ss.: [*Ioannes*] *cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conieiunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus* [KIT 1²,5]; *act. Petri Verc.*17 [p. 63,11 s., ed. R.A. Lipsius]; vedi specialm. le pratiche di digiuno dei Montanisti [Tertull., *de ieiunio* 1.2.10; Hier., *ep.*41,3; Hipp., *philos.*8,19,2])[83].

75 Per l'espressione v. SVENNUNG (→ bibl.), per la sostanza ACHELIS, *Christentum* (→ bibl.) I 149; HOLL (→ bibl.) 213; H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche* II (1936) 129.

76 Vedi HOLL, *o.c.* 210; H. LIETZMANN, *o.c.* I (1932) 61.

77 Cfr. ACHELIS, RE³ 5,773 s.

78 Vedi anche TH. ZAHN (→ n. 74) 360 n.29.

79 Per questa ragione in *Did.*1,3 (senza par. in *Mt.*5,44 e *Lc.*6,27 s.) troviamo, aggiunta a προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, l'esortazione νηστεύετε... ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς. Cfr. KNOPF, *Did., ad l.*

80 La convinzione che preghiera e digiuno sono inseparabili traspare anche dall'aggiunta di νηστείᾳ a προσευχῇ in *Mc.*9,29 (codd. P⁴⁵ A C D, ecc.; cfr. *Mt.*17,21 codd. C D, Orig.) e 1 *Cor.*7,5 (codd. 𝔎) o di νηστεύων a προσευχόμενος in *Act.*10,30 (codd. D 𝔎).

81 Cfr. l'interpretazione che dà più tardi Chrys., *hom. in cap. 1 Gen.*, X 2 (MPG 53,83): ἡ... νηστεία τὸ μὲν σῶμα κατατείνει καὶ χαλινοῖ τὰ ἄτακτα σκιρτήματα, τὴν δὲ ψυχὴν διαυγεστέραν ἐργάζεται καὶ πτεροῖ καὶ μετάρσιον καὶ κούφην ποιεῖ.

82 Vedi anche H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus* (1899) 224 ss.

83 Cfr. F. J. DÖLGER, *Antike und Christentum* I (1929) 113 s. e *passim*.

Ritroviamo il digiuno come espressione di dolore in *act. Pauli* (P. Hamb.) 5,19. Se si digiuna in modo da dare ai poveri il cibo che non si è consumato, allora il digiuno è un'opera buona: cfr. l'*ágraphon* riportato da Orig., *hom. in Lev.* 10,2: *beatus est, qui etiam ieiunat pro eo, ut alat pauperem*; Hem., *sim.* 5,3, 7 s.; Aristide, *apol.*15,9: *si apud eos eget aut pauper est et copia victus eis non est, duo aut tres dies ieiunant, ut egentibus victum necessarium suppeditent;* inoltre Sesto Pitagorico 267 (*Gnomica* I, ed. A. Elter [1892]): ὑπὲρ τοῦ πτωχὸν τραφῆναι καὶ νηστεῦσαι καλόν, «per nutrire il povero è bello anche digiunare». Un tale digiuno è meritorio (Herm., *sim.* 5,3,8; cfr. 2 *Clem.* 16,4: κρείσσων νηστεία προσευχῆς, «il digiuno è meglio della preghiera»). Ancor prima di diventare montanista, Tertulliano considera il digiuno come un'offerta che rende propizio Dio (*de sapientia* 13; *de oratione* 18; *de carnis resurrectione* 8). In tutto l'uso del digiuno che si va diffondendo nella Chiesa a partire dal II sec.[84] va vista una ripresa della pratica di pietà dell'A.T. e del giudaismo.

Notiamo una motivazione chiaramente dualistica soltanto in Marcione (Epiph., *haer.*42,3,3; Fihrist)[85], negli Gnostici (p. es., *act. Phil.* 142; per i Manichei: Fihrist 64 ss.[86]; Aug., *contra epistulam fundamenti* 8 [CSEL 25,202, 7 ss.], ecc.) e nei precursori del monachesimo[87]. Là dove si ode una critica del digiuno[88] ci si riallaccia ai profeti dell'A.T.: così, espressamente, *Barn.*3, 1 ss. (*Is.*58,4 ss.); Iust., *dial.*15,1 ss. (*Is.* 58,1 ss.); Clem.Al., *paed.*3,90,1 s. (*Is.* 58,4 ss.); Tertull., *de ieiunio* 2 (*Is.* 58, 4 s.) ecc.; di fatto anche Herm., *sim.* 5,1; Ptolem., *ep. ad Floram* (Epiph., *haer.* 33,5,13 s.): οὐχὶ τὴν σωματικὴν βούλεται (*scil.* ὁ σωτήρ) νηστείαν ἡμᾶς νηστεύειν, ἀλλὰ τὴν πνευματικήν, ἐν ᾗ ἐστιν ἀποχὴ πάντων τῶν φαύλων. φυλάσσεται μέντοι γε καὶ παρὰ τοῖς ἡμετέροις ἡ κατὰ τὸ φαινόμενον νηστεία, ἐπεὶ καὶ ψυχῇ τι συμβάλλεσθαι δύναται αὕτη μετὰ λόγου γινομένη, ὁπότε μηδὲ διὰ τὴν πρός τινας μίμησιν γίνεται μήτε διὰ τὸ ἔθος μήτε διὰ τὴν ἡμέραν, ὡς ὡρισμένης ⟨εἰς⟩ τοῦτο ἡμέρας. ἅμα δὲ καὶ εἰς ἀνάμνησιν τῆς ἀληθινῆς νηστείας, ἵνα οἱ μηδέπω ἐκείνην δυνάμενοι νηστεύειν ἀπὸ τῆς κατὰ τὸ φαινόμενον νηστείας ἔχωσι τὴν ἀνάμνησιν αὐτῆς, «(il Salvatore) non vuole che osserviamo il digiuno corporale, ma quello pneumatico che è l'astinenza da tutte le cose malvagie. Tra i nostri viene osservato anche il digiuno esteriore, perché può giovare all'anima se esso è fatto ragionevolmente, non per imitare gli altri o per abitudine o perché c'è un giorno speciale riservato a questo scopo. È osservato anche perché coloro che non sono ancora capaci di osservare il vero digiuno possano almeno ricordarsene per mezzo di quello esterno». Si riscontra un rifiuto assoluto (*Barn.* 3; Herm., *sim.*5,1,3 ss.) accanto all'interiorizzazione e alla subordinazione del rito all'ethos; cfr. Herm., *sim.*5,3,5 ss.; Ptolem., *ep. ad Floram* (v. sopra); Clem. Al., *strom.*6,102,3: νηστεῖαι δὲ ἀποχὰς κακῶν μηνύουσιν πάντων ἀπαξαπλῶς,

[84] Incluso anche il digiuno penitenziale: Clem. Al., *quis div. salv.*42,15; Tertull., *de poenitentia* 9.

[85] Cfr. G. Flügel, *Mani* (1862) 160; anche A. v. Harnack, *Marcion*² (1924) 149 s.

[86] Secondo G. Flügel (→ n. 85); cfr. *ibid.* 95 ss.

[87] Cfr. Achelis, *Christentum* (→ bibl.) II 334 n. 2.

[88] *Diogn.*4,1 bolla il digiuno giudaico come εἰρωνεία ('ipocrisia').

τῶν τε κατ' ἐνέργειαν καὶ κατὰ λόγον καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν αὐτήν, «i digiuni indicano astinenze da tutte le malvagità in generale, da quelle del comportamento, della parola e persino del pensiero»; cfr. *ecl.proph.*14,1 (III 140, 23ss., ed. O. Stählin). Nessuno sa più che cosa Gesù abbia pensato del digiuno.

J. BEHM

νήφω, νηφάλιος, ἐκνήφω

† νήφω

Il concetto che è alla base tanto del verbo νήφω, *esser sobrio, non ebbro*, quanto di tutto il gruppo di parole, è, da un punto di vista formale, negativo: indica l'opposto dello stato di ebrezza[1] (→ μεθύω) intesa sia 1. in senso proprio, sia 2. in senso traslato come esaltazione psichica provocata da altri fattori.

1. *La sobrietà in senso proprio*

a) L'uso del termine non conosce, in origine, sfumature: è νήφων[2] chi, nel momento in cui si parla, non è affatto sotto l'influsso del vino: οὔτ' ἔτι γὰρ νήφω οὔτε λίην μεθύω, «non sono infatti sobrio né completamente ubriaco» (Theogn.478); Epict., *diss.*4,2,7: οὐ δύνασαι δ'ἐν ἀμφοτέρῳ τῷ εἴδει διενεγκεῖν ... ἑλοῦ οὖν, πότερον μεθυστὴς εἶναι θέλεις ἢ νήφων, «non si può eccellere in entrambe le cose ... scegli, dunque, se vuoi essere un gran bevitore oppure un uomo sobrio»; cfr. anche il proverbio ricordato da Plutarco, *de garrulitate* 4 (II 503): τὸ γὰρ ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ νήφοντος ἐπὶ τῆς γλώττης ἐστὶ τοῦ μεθύοντος, «ciò che è nel cuore del sobrio è sulla lingua dell'ubriaco».

b) Come molti altri[3], Plutarco distingue, nel medesimo contesto, tra la pura οἴνωσις e la vera (→) μέθη, ed era naturale che una tale distinzione si ripercotesse anche nel concetto di sobrietà, relativizzandolo[4]. Ciò è avvenuto, p. es., in Filone in modo tale che, invece della solita via mediana tra gli opposti irriconciliabili dell'ubriachezza e della sobrietà, si può parlare di una sintesi degli estremi: anche l'uomo moderato (*constans*) può essere ebbro (*quaest. in Gen.* 2,68)[5]; *fug.* 32: σὺ... ἐὰν δέ που βιασθῇς εἰς πλειόνων ἀπόλαυσιν ἐλθεῖν, ...εἰ χρὴ τὸν τρόπον εἰπεῖν τοῦτον, (→) νηφάλια μεθυσθήσῃ, «ma tu... se sarai costretto talora ad indulgere un po' di più... allora, se possiamo dir così,

---

νήφω

DOBSCHÜTZ, *Th.* 209 ss. Per l'etimologia cfr. WALDE-POKORNY II 317.

[1] Philo, *plant.*172: τό γε νήφειν καὶ τὸ μεθύειν ἐναντία.

[2] Prima di Filone e di Nicola di Damasco non troviamo attestato l'uso dell'aor.; in età antica il part. pres. è la forma più usata del verbo.

[3] Per la preistoria di tale distinzione cfr. H. v. ARNIM: Philologische Untersuchungen II (1888) 103.139.

[4] Cfr. Philostr., *vit.Ap.*2,35: πεπωκότα μὲν οἴνου, νήφοντα δὲ...

[5] Cfr. P. WENDLAND, *Neu entdeckte Fragmente Philos* (1891) 63.

ti ubriacherai sobriamente».

L'inciso εἰ χρή... indica certamente che si tratta di una concessione e non della convinzione sincera dell'ascetico Filone; è dunque probabile che i circoli il cui punto di vista Filone accoglie in questo passo abbiano usato anch'essi la parola νήφω in senso meno stretto [6]. Cfr. anche *leg.all.*2,29; *plant.*142 ss. In una similitudine Platone dice che l'acqua è νήφων θεός (*leg.*6 [773 ed]): nel cratere della vita politica l'elemento sobrio (di scarsa proprietà e influenza) esercita la sua azione moderatrice sull'elemento esaltante (μαινόμενος οἶνος), opposto ma ugualmente necessario [7]. In questo caso, però, l'immagine usata nella similitudine descrive semplicemente una miscela utilizzabile e la vera sintesi è riservata al contemperamento degli opposti: si tratta, insomma, di un uso metaforico.

2. *La sobrietà in senso traslato*

a) Generalmente, dove quest'uso appare, soggetto di νήφειν non è un dio o un elemento, ma il singolo uomo o il suo λογισμός (Epic., *ep.*3 [§ 132, p. 64]; Philo, *ebr.*166). Il termine indica in questo caso (e si presume che tutti lo capiscano senza difficoltà) il netto opposto di ogni tipo di annebbiamento mentale: νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν, ἄρθρα ταῦτα τῶν φρενῶν, «sii lucido e ricordati di non credere che questi siano gli organi della saggezza» (Epicharmus Comicus 250 [*C.G.F* 1,1,137]). Νήφων diventa un predicato onorevole, con portata più positiva che negativa, vicino ad altri, p. es. ἀγρυπνῶν e πεφροντικῶς: Plut., *praec.ger.reip.*4,3 (II 800b): Θεμιστοκλῆς ἅπτεσθαι τῆς πολιτείας διανοούμενος, ἀπέστησε τῶν πότων καὶ τῶν κώμων ἑαυτόν, ἀγρυπνῶν δὲ καὶ νήφων καὶ πεφροντικώς, λέγει ..., ὡς οὐκ ἐᾷ καθεύδειν αὐτὸν τὸ Μιλτιάδου τρόπαιον [8], «Temistocle, quando pensò di entrare nella vita pubblica, si astenne dai simposi e dalle feste; stava sveglio, sobrio e pensoso dicendo... che il successo di Milziade non lo lasciava dormire».

Il νήφειν non è necessario soltanto per il valore della singola personalità, ma soprattutto per il servizio della collettività. Platone (*leg.*11 [918d]) [9] mostra efficacemente quanto la comunità politica debba stimare un giudizio sobrio, soprattutto in questioni di denaro e di guadagno: secondo il filosofo ateniese un reale νήφειν che sia in grado, anche davanti a notevoli possibilità di profitto, di preporre il possesso moderato (μέτρου ἐχόμενον) a quello abbondante, si trova soltanto nei casi rarissimi di una favorevole congiuntura di natura ed educazione. In questo passo si vede chiaramente in che senso il mondo greco abbia usato il nostro termine metaforicamente.

b) Ciascuno è chiamato a un servizio che esige da lui il νήφειν; ma, in concreto, bisogna concedere che generalmente questa esigenza supera le forze dell'uomo normale. Ci sarebbe da stupire se, data questa realtà, non si fos-

[6] Cfr. la bibl. in ZNW, Beih.9 (1929) 26 n. 1.

[7] ... πόλιν εἶναι δεῖ δίκην κρατῆρος κεκραμένην, οὗ μαινόμενος μὲν οἶνος ἐγκεχυμένος ζεῖ, κολαζόμενος δὲ ὑπὸ νήφοντος ἑτέρου θεοῦ καλὴν κοινωνίαν λαβὼν ἀγαθὸν πῶμα καὶ μέτριον ἀπεργάζεται.

[8] νήφειν va inteso qui metaforicamente (LIDDELL-SCOTT), ma la frase indica che si poteva tener presente il senso proprio anche quando si usava quello traslato.

[9] Σμικρὸν γένος ἀνθρώπων καὶ φύσει ὀλίγον καὶ ἄκρᾳ τροφῇ τεθραμμένον, ὅταν εἰς χρείας τε καὶ ἐπιθυμίας τινῶν ἐμπίπτῃ, καρτερεῖν πρὸς τὸ μέτριον δυνατόν ἐστιν, καὶ ὅταν ἐξῇ χρήματα λαβεῖν πολλά, νήφει καὶ πρότερον αἱρεῖται τοῦ πολλοῦ τὸ μέτρου ἐχόμενον.

se sentita un'eco proveniente dal mondo del monoteismo veterotestamentario. Nell'A.T. si conosce un Dio vivente ed unico il cui servizio si riduce a una parola: all'obbedienza. Ben si conosce il peso di questa obbedienza, assurdo per i pagani, eppure si era pronti a portarlo con sicura fierezza: non appena si cominciò a pensare in greco si dovette chiamare questa prontezza col nome di νήφειν, sana sobrietà. Il verbo semplice non appare nei LXX (→ ἐκνήφω), ma Filone se ne serve abbondantemente, sia che motivi l'esigenza della sobrietà con la natura di Dio, sia che parta dal concetto di sobrietà e consideri questa come un riconoscimento di lui. Quando i bambini o i subalterni si avvicinano ai genitori o ai padroni, il νήφειν, la volontà di evitare qualsiasi offesa, è naturalmente il primo dovere: quanto più è logico comportarsi così se «si desidera onorare il reggitore e padre dell'universo!»: δεσπόταις μὲν καὶ γονεῦσι καὶ ἄρχουσιν οἰκέται καὶ υἱοὶ καὶ ὑπήκοοι μέλλοντες προσέρχεσθαι πρόνοιαν ἕξουσι τοῦ νήφειν, ὡς μήτε ἐν τοῖς λεγομένοις καὶ πραττομένοις διαμάρτοιεν... τὸν δὲ τοῦ παντὸς ἡγεμόνα καὶ πατέρα τις θεραπεύειν δικαιῶν οὐ καὶ σιτίων καὶ ποτῶν καὶ ὕπνου... περιέσται [10]; (*ebr.*131). Tale esigenza è talmente ovvia, che il νόμιμον αἰώνιον (*Lev.*10,8-10), in cui Filone la vede chiaramente espressa, non va considerato un divieto vero e proprio, ma piuttosto una γνώμη che si limita a constatare un fatto radicato nella natura dell'universo: cfr. *ebr.* 138 ss.: è impossibile (ἀμήχανον) non riconoscere che le cose stanno così. Chi è in rapporto col Dio vivente non può volere altro, per amore di questo Dio, che imbrigliare le proprie forze con la sobrietà; egli si farà guidare dalla παιδεία (*ebr.*153) e seguirà il comandamento di Dio (*decal.*89: esser sobri, in obbedienza al II comandamento). Filone spinge questa sua convinzione fino ad ad affermare che esser sobri significa riconoscere che Dio è Dio: νήφοντος μὲν γὰρ ἔργον λογισμοῦ καὶ ⟨σώφρονος⟩ τὸν θεὸν ὁμολογεῖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ παντός [11], «è opera di una ragione sobria e sana riconoscere Dio quale facitore e padre dell'universo» (*poster. C.*175). Una simile affermazione rivela che anche l'ebbrezza (che di solito viene tacitamente presupposta come chiaro rispondente del nostro concetto formalmente negativo) è oggetto di riflessione teologica: l'oscuramento, l'annebbiamento della mente umana è dovuto, in ultima analisi, al fatto che in qualche modo la creatura, l'io dell'uomo, prende il posto che spetta soltanto a Dio: πίπτοντος δ' ὑπὸ μέθης καὶ παροινίας ἑαυτὸν ἑκάστου τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων εἶναι δημιουργόν, «è proprio di chi è ubriaco ed ebro l'affermare di essere l'autore di tutto quanto riguarda la vita umana» (*poster.C.*175); *som.*2,291: ἡμεῖς οἱ ἡγεμόνες, ἡμεῖς οἱ δυναστεύοντες· ἐφ' ἡμῖν ὁρμεῖ τὰ πάντα, «(coloro che parlano contro il cielo si vantano dicendo:) noi siamo i reggitori, noi abbiamo l'autorità: tutto dipende da noi». Da questa riflessione deriva anche una presa di coscienza della possibilità di trovare una via di uscita dall'ebrezza per giungere alla lucidità, per diventare sobri: colui che è diventato sobrio riconosce ciò che la κακία ha compiuto in lui durante l'ubriacatura: Νήψας οὖν ὁ δίκαιος ... αἰσθάνεται, ὅσα ἡ νεωτεροποιὸς ἐν αὐτῷ κακία πρότερον εἰργάζετο (*sobr.* 30). Diventare sobri significa volgersi alla μετάνοια che è,

[10] Ciò vale per il νήφειν tanto in senso proprio (131) quanto in senso traslato (132-138), → n. 8.

[11] νήφω è qui usato con riferimento a *Gen.*9, 24 (LXX) ed è pertanto sinonimo di → ἐκνήφω.

per chi è tornato alla sobrietà, «l'incorruttibile consigliera che non si lascia conquistare né da blandizie né da adulazioni». A colui che è diventato sobrio in questa maniera può essere indicato il pieno condono finale da parte della misericordiosa potenza di colui che è: ἐὰν μὲν ὥσπερ ἐκ μέθης νήψαντες ἐν ἑαυτοῖς γένωνται... ἀκολακεύτῳ καὶ ἀδεκάστῳ χρησάμενοι συμβούλῳ μετανοίᾳ τὴν ἵλεω τοῦ ὄντος δύναμιν ἐξευμενισάμενοι... ἀμνηστίαν εὑρήσονται παντελῆ, «se però passano da questa ebrezza alla sobrietà e tornano in sé...; se prendono come consigliere il ravvedimento che è un consigliere insensibile all'adulazione e all'adescamento; se si propiziano la misericordiosa potenza di colui che è... otterranno pieno e completo perdono» (*som.*2,292). Con tali affermazioni Filone si dimostra, a modo suo, un fedele interprete del messaggio dell'A.T. Questo merito non gli può esser tolto neanche nell'ipotesi che egli abbia ripreso convenientemente l'equiparazione tra ubriachezza e rifiuto o ignoranza di Dio (→ μεθύω), mutuandola da una precedente tradizione di circoli 'gnostici' in cui la parola νήφω avesse già significato la conversione religiosa [12].

c) Un uso linguistico del tutto diverso abbiamo, invece, in quei passi nei quali Filone considera l'ebrezza, e quindi anche l'ubriachezza, da un punto di vista prevalentemente psicologico-religioso. Esiste veramente un'idea di sobrietà accettata senz'altro da tutti gli uomini? No: gli uomini sono spesso tanto stolti (ἄφρονες), che non hanno il criterio per distinguere chiaramente tra ebrezza e lucidità: πολλοὶ τῶν ἀφρόνων ἀπατηθέντες τοὺς νήφοντας μεθύειν ὑπετόπασαν, «molti tra gli stolti si ingannano e pensano che i sobri siano ubriachi» (*ebr.*147; cfr. 5). Anzi, lui stesso, Filone, non può fare a meno di riconoscere che i due concetti, esaminati in una prospettiva psicologica, si intersecano; che, in un certo senso (τρόπον τινά, *ebr.*148), i sobri sono ubriachi. La sintesi di sobrietà ed ebrezza consiste nella (→ coll. 1007 s.) νηφάλιος μέθη (*op.mund.*71; *leg.all.*3,82; *vit.Mos.*1,187; *omn.prob.lib.*13) o nella νήφουσα μέθη (*fug.*166; *leg.all.*1,83) ovvero καλὴ μέθη (*vit.cont.* 88). Là dove Filone afferma una sintesi dell'ebrezza e della sobrietà in senso proprio (→ 1b), trattandosi pur sempre di una concessione, usa l'ossimoro con una certa esitazione; dove, invece, abbiamo un senso metaforico, il filosofo alessandrino se ne serve con la gioia di chi ha scoperto la soluzione, sia pure paradossale, di un problema altrimenti insolubile. Si esplicano qui capacità di adattamento e conoscenza dell'uomo, e, nell'ossimoro, una certa originalità [13]; non c'è però dubbio che la suesposta efficace unilateralità del concetto viene così indebolita e persino intralciata. La parola nell'uso traslato soggiace a un indebolimento analogo a quello che si ha nell'uso proprio (→ 1 b) e tale processo deve aver avuto inizio già prima di Filone. Già in precedenza, probabilmente, si è dato un giudizio positivo di stati di esaltazione dionisiaca di tipo sia cultuale che non cultuale; è

[12] Testimonianze più tardive di questo fenomeno sarebbero i due noti passi di Corp. Herm. 1,27 e 7,1 s.: Ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ (1,27); ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον [λόγον] ἐκπιόντες... στῆτε νήψαντες, ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας – ὅπου οὐδεὶς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν ἀφορῶντες εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα –.

[13] ZNW Beih.9 (1929) 82.89.

possibile che lì si sia descritti come stati di ebrezza, pur volendo esprimerne la sobrietà; cfr., p. es., nel Περὶ ὕψους 16 (*De sublimitate libellus*, ed. J. Vahlen[3] 41): κἂν βακχεύμασι νήφειν, «esser sobri persino nelle feste bacchiche», o Philostr., *vit.Ap.*2,37: βάκχοι τοῦ νήφειν. Tali passi non dipendono da Filone né rappresentano precedenti del suo ossimoro[14]; inoltre sono anche indipendenti tra di loro. È proprio questa indipendenza che indica un inizio relativamente antico dell'uso linguistico menzionato sopra (→ 2b); il passo di Platone (*leg.*6 [773cd]) citato sopra (→ 1 a) l'aveva già preparato.

Nel N.T. il termine è usato solo in senso metaforico ed è significativa la mancanza totale dell'uso linguistico descritto in 2c. Per quanto ad un estraneo potessero sembrare simili (*Act.*2,12 ss.; cfr. *Eph.*5,18), sarebbe fuor di luogo paragonare i doni dello Spirito con gli stati di esaltazione dionisiaca. Non c'è, così, neanche l'occasione per usare il concetto di sobrietà in senso relativo o paradossale. I cinque passi in cui appare il nostro vocabolo (*1 Thess.*5,6.8; *2 Tim.*4,5; *1 Petr.*1,13; 4,7; 5,8) indicano, in base al contesto, che νήφειν consiste e nel riconoscimento della realtà[15] data con la rivelazione divina e nello svolgimento del servizio[16] che ne risulta, mediante la preghiera[17], la speranza[18], l'amore[19] e la lotta[20]. I precedenti del senso ovvio e univoco del termine nel N.T. vanno visti in un uso linguistico orientato dallo spirito (non dalla lettera) dell'A.T. (→ 2b).

Il concetto di sobrietà del N.T. si riscontra, in seguito, ancora in Polyc., *ep.* 11,4 (amore scorrevole) e in Ign., *Pol.*2,3: νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής[21], «sii sobrio come atleta di Dio».

† νηφάλιος

1. a) *Che non contiene vino*; si distingue dal verbo → νήφω soprattutto perché è detto, in primo luogo, solo di oggetti, e precisamente di quelli usati nel culto: Aesch., *Eum.*107: χοάς τ' ἀοίνους[1], νηφάλια μειλίγματα; Polemo Historicus 42 (*F.H.G.*, ed. C. Müller[3] [1849] 127): νηφάλιοι θυσίαι, «offerte senza vino»; IG III 77,

[14] *Ibid.*62.70.

[15] *1 Thess.* 5,5: υἱοὶ φωτός. *2 Tim.* 4,4: ἀπὸ τῆς ἀληθείας... ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται. σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν. *1 Petr.*1,13 s.: ... ἐπὶ τὴν ... χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ ... μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις. *1 Petr.*4,7 s.: πάντων τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε. *1 Petr.* 5,7 ss.: αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν... ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει.

[16] *2 Tim.*4,5: τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον. *1 Petr.*1,14: ὡς τέκνα ὑπακοῆς. *1 Petr.*4, 10: διακονοῦντες. *1 Thess.* 5,6; *1 Petr.* 5,8: γρηγορεῖν.

[17] *1 Petr.*4,7: νήψατε εἰς προσευχάς.

[18] *1 Thess.*5,6: il contenuto escatologico di tutta la pericope; *1 Petr.*1,13: τελείως ἐλπίσατε.

[19] *2 Tim.*4,2: ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ. *1 Petr.*4, 8: τὴν... ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες.

[20] *1 Thess.*5,8: l'armatura spirituale; *2 Tim.*4, 5: κακοπάθησον. *1 Petr.* 1,13: ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας. *1 Petr.*5,8 s.: ὁ ἀντίδικος... ἀντίστητε.

[21] Per l'uso linguistico trattato sotto 2c in epoca posteriore, cfr. ZNW Beih.9,108 ss.

νηφάλιος

B. WEISS, *Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*[7] (1902) 130 s. 353; DIBELIUS, *Past.* 33.

[1] Spesso sinonimo di νηφάλιος.

15.18: πόπανον νηφάλιον, «focaccia votiva senza vino»; Apoll. Rhod.4,712: ἡ δ' εἴσω πελάνους μείλικτρά τε νηφαλίῃσιν καῖεν ἐπ' εὐχωλῇσι[2] παρέστιος, «oltre alle offerte votive senza vino, bruciava sull'altare, tra le focacce, offerte di miele e acqua». In Plut., *quaest. conv.*4,6 (τίς ὁ παρ' Ἰουδαίοις θεός, «chi sia il Dio dei Giudei» [II 672b]) viene usato, senza ulteriore precisazione, il neutro plurale νηφάλια per indicare le offerte senza vino fatte insieme con i μελίσπονδα (offerte di miele). La medesima cosa riscontriamo nel *de cohibenda ira* 16 (II 464c), ove νηφάλια θύειν, «offrire sacrifici senza vino», simboleggia una vita morigerata (ἄοινος): ἡμέρας... ὀλίγας ἀοργήτους οἷον ἀμεθύστους καὶ ἀοίνους διαγαγεῖν, ὥσπερ νηφάλια καὶ μελίσπονδα θύοντα, «vivere alcuni giorni senza ira, ubriachezza o vino, quasi offrissi sacrifici sobri e libagioni di miele». Questo passaggio dal sacrificio senza vino alla vita temperata dell'offerente dev'essere stato popolare già prima di Plutarco, visto ch'egli conosce la locuzione τῷ Διονύσῳ... νηφάλια θύειν, «offrire a Dioniso sacrifici senza vino», usata come proverbio per indicare un pasto modesto (*de tuenda sanitate praecepta* 19 [II 132e]).

b) Il termine dall'offerta passa a indicare anche gli altari appositi[3] e il combustibile, che, com'è espressamente detto, non dev'essere legno di vite né di fico[4]; l'aggettivo νήφαλιος non è usato soltanto quando ha effettivamente luogo quel particolare sacrificio, ma designa una proprietà del combustibile e degli altari indipendente dall'offerta. Sempre nell'ambito degli oggetti di culto incontriamo l'immagine del κρατὴρ νηφάλιος, senza coppa o brocca del vino, che le Muse porgono ai convitati: ὅταν δὲ τοιοῦτοι συνέλθωσιν ἄνδρες... οὐδὲν ἔργον ἐστὶν οἶμαι κύλικος οὐδ' οἰνοχόης. ἀλλ' αἱ Μοῦσαι καθάπερ κρατῆρα νηφάλιον ἐν μέσῳ προθέμεναι τὸν λόγον, ᾧ πλεῖστον ἡδονῆς... ἔνεστιν, ἐγείρουσι... τὴν φιλοφροσύνην, «quando uomini come voi convengono... non c'è niente da fare per la coppa o la brocca del vino, ma le Muse dispongono nel mezzo la conversazione, quasi fosse un cratere che non inebria, contenente il massimo di piacere, e suscitano un'atmosfera amichevole» (Plut., *sept. sap. conv.*13 [II 156d]).

L'elemento essenziale del λόγος raffigurato dal κρατὴρ νηφάλιος è, però, l'astinenza da uno stato di ebrezza. In un passo che fa riscontro con la lode della conversazione offerta dalle Muse e in cui tesse l'elogio del silenzio, di quello osservato mentre si beve, Plutarco lascia l'ambito degli oggetti, ma non del linguaggio cultuale: οὕτω τι βαθὺ καὶ μυστηριῶδες ἡ σιγὴ καὶ νηφάλιος, ἡ δὲ μέθη λάλον, «così il silenzio è qualcosa di profondo e di sobrio e di arcano, l'ubriachezza invece è chiacchierona» (*de garrulitate* 4 [II 504a]). Il comportamento umano non è soltanto paragonato alla sobrietà, ma è defini-

---

[2] In questo testo significa 'offerta votiva': cfr. PREISIGKE, *Sammelbuch* 1719.2548 s.

[3] IG II 1651 (IV sec. a.C.): [νη]φάλιοι τρεῖς βωμοί, cfr. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Isyll von Epidaurus* (Philologische Untersuchungen 9 [1886]) 100. K. ELLIGER richiama alla mia attenzione un altare con una scritta aramaica, eretto nel 132 d.C. a Palmira, che potrebbe ugualmente essere un νηφάλιος βωμός (*l' št' ḥmr*): Corpus Inscriptionum Semiticarum 2,3,1 nr. 3973 (righe 4 s.), con bibliografia.

[4] Cfr. lo scholion a Soph., *Oed.Col.*100: οὐ μόνον θυσίας νηφαλίους, ἀλλὰ καὶ ξύλα τινὰ ἐφ' ὧν ἔκαιον..., Filocco 31 (*F.H.G.*, ed. C. MÜLLER I [1841] 389).

to direttamente νηφάλιος, quasi a dire che richiama atti sacri compiuti senza vino; νηφάλιος si avvicina allora al participio di νήφω (→ νήφω n. 2).

2. a) Più volte in Filone il neutro singolare ha praticamente lo stesso significato del participio di νήφω: *l'esser sobrio, la sobrietà*; ὅσων δημιουργὸς κακῶν ἡ μέθη, τοσούτων ἔμπαλιν ἀγαθῶν τὸ νηφάλιον, «a tutti i mali che sono causati dall'ubriachezza corrispondono i beni prodotti dalla sobrietà» (*sobr.*2). La differenza tra questo testo e quello di Plutarco (II 504a) citato prima consiste nella completa assenza di qualsiasi riferimento cultuale; la medesima cosa notiamo in *ebr.*123; *sobr.*4; *Abr.*260. In *vit.cont.*14 νηφάλιον è sinonimo di μετὰ φρονήσεως ἠκριβωμένον περιττῆς, «rispondente a notevole prudenza». Da questi passi non si può dedurre, certo, che in quell'epoca si fosse già affermata in vasti circoli l'assuefazione all'uso profano di νήφω; è molto più probabile che nel monoteista Filone si sia fatta inconsciamente sentire la distanza dalle usanze sacrificali politeistiche e che egli abbia così precorso l'evoluzione successiva.

b) È evidente nel complesso degli scritti filoniani che tale distanza non si è potuta affermare coerentemente ovunque. Abbiamo una doppia incoerenza: α) chi predica l'estasi deve valutare positivamente gli stati di esaltazione religiosa; per descriverla Filone si è infatti servito dell'ossimoro νηφάλιος μέθη, «sobria ebrezza», da lui creata (*op. mund.* 71; *leg.all.* 3,82; *vit.Mos.* 1,187; *omn.prob.lib.*13; cfr. *leg.all.*3,210; *fug.* 32)[5]. Quando serve a descrivere tale 'ebrezza', alla quale è tuttavia propria la offerta di atti cultuali senza vino, il vocabolo νηφάλιος è dunque usato, in una certa misura, nel senso cultuale pagano. β) Di contro Filone usa l'espressione νηφάλια θύειν (→νηφάλιος 1a) anche in riferimento ad atti cultuali dell'A.T. (*Lev.*10,8-10): la vita morigerata cui è tenuto, durante il periodo in cui officia, il sacerdote (e il terapeuta) è richiesta dall'ὀρθὸς λόγος (*vit.cont.*74; cfr. *ebr.*138 → νήφω 2a), lo distingue dagli altri uomini (*ebr.*126) e gli assicura l'immortalità (*ebr.*140)[6].

Il dovere imposto in *Lev.* 10,8-10 è reso ben due volte (*spec.leg.*1,100; 4, 191) con προστέτακται ... νηφαλίους θύειν, «è comandato che chi officia si astenga dal vino»; per quanto sappiamo, è questa la prima volta che una persona vien detta νηφάλιος. In armonia coll'ideale ascetico di Filone, il termine è usato nel senso di νήφω 1a; ma non si è neppur lontani dal significato di νήφω 1b, come si vede dal contesto di *spec.leg.*4,191: il sacerdote dev'essere νηφάλιος quando officia perché, se si dà il caso, spetta a lui mettere in atto le regole e gli accorgimenti previsti in *spec.leg.*4,183 ss. per chi si trova in una posizione di autorità e responsabilità: se il 'giudice' competente è incerto nel giudizio, allora il sacerdote dev'essere in grado di decidere come ultima istanza terrena. Anche in Flav. Ios., *ant.*3, 12,2 i sacerdoti dell'A.T. son detti νηφάλιοι: ἄμωμοί τέ εἰσιν καὶ περὶ πάντα καθαροὶ καὶ νηφάλιοι, πίνειν οἶνον ἕως τὴν στολὴν ἔχουσι κεκωλυμένοι, «sono immacolati e puri in ogni cosa e sobri, astenendosi dal bere vino finché officiano». L'origine dell'uso personale di νηφάλιος non va perciò vista nell'uso profano ma in quello sacrale,

---

[5] Per questi passi cfr. ZNW Beih.9 (1929) 3 ss. → νήφω 2b.

[6] λέγει δέ, ὡς οὐκ ἀποθανεῖται ὁ νηφάλια θύων: è un fraintendimento (voluto?) di *Lev.* 10,9; cfr. *Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung*, ed. COHN-HEINEMANN 5 (1929) 53 n. 4.

che è l'uso primario e proprio del termine. Più tardi questa origine diventa irriconoscibile (Max. Tyr.3,3 B)[7].

Nel N.T. il nostro vocabolo appare unicamente nelle lettere Pastorali, negli elenchi delle qualità richieste ai vescovi (*1 Tim.*3,2), alle donne (*1 Tim.*3, 11), agli anziani (*Tit.*2,2): tutti costoro devono essere νηφάλιοι, *sobri*. Tali elenchi non sono composti in modo sistematico, e pertanto non ci dobbiamo chiedere come mai νηφάλιος manchi in altri passi simili, p. es. in *1 Tim.*3,8 o *Tit.*2,3. D'altra parte è da vedere se l'enumerazione sia così casuale da far pensare a una pratica sinonimia di vari elementi della stessa serie: in questo caso si potrebbe spiegare νηφάλιος (che è il terzo elemento nella serie di *1 Tim.* 3,2 s.) con l'ottavo termine del medesimo elenco (μὴ πάροινον, «non dedito al vino») e anche con la richiesta equivalente μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας, «non inclini al troppo vino» (*1 Tim.*3, 8; δεδουλωμένας, «dedite» al troppo vino, *Tit.*2,3): il vocabolo verrebbe così a significare «moderato nell'uso del vino». Si tratterebbe, quindi, di un'applicazione personale del termine (non attestato prima delle Pastorali) secondo l'uso linguistico profano esaminato sopra (→ 2a). Pure, è estremamente verosimile che in questi passi vada visto l'uso linguistico esposto in 2 b β: νηφάλιος è uno dei molti termini cultuali la cui presenza distingue le Pastorali dalle altre lettere paoline; esso esprime la lucidità e la padronanza di sé necessarie per il servizio sacro da rendere all'opera di Dio. L'impiego del termine si distingue da quello di Filone e di Giuseppe perché è metaforico; i lettori però potevano ancora sentirvi un'eco del senso proprio (→ νήφω nn. 8.10).

† ἐκνήφω

Diventar lucido, dopo l'ebrezza (Athen.4,130) o l'esaltazione dovuta a una vittoria (Plut., *Demosthenes* 20 [I 855]). Nei LXX si riferisce ugualmente all'ubriachezza: *Gen.*9,24 (*jqṣ*); 1 Βασ. 25,37 (*bjjn jṣ' mn*); *Ioel* 1,5 (*qjṣ*). Ha anche il significato di *svegliarsi* dal sonno quando rende *jqṣ* (*Abac.*2,7) e *qjṣ* in forma hif'il (*Abac.*2,19). Ha il medesimo significato, ma transitivo (*svegliare*), in *Ecclus* 34,2 (se originario; ebraico: *pr'*, *far venir meno, far svanire*). In *Gen.*45, 26 (Aquila) rende la radice *pwg* nel senso di *smettere*.

*1 Cor.*15,34: ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, «tornate in voi, come è bene, e non peccate: alcuni infatti non conoscono affatto Dio», vuol dire: *diventate lucidi, sobri*, com'è bene, e rifiutate l'inebriamento dei vostri pensieri sulla vita e la morte; sono pensieri vostri, non di Dio, e significano in ultima analisi ἀγνωσία θεοῦ, «ignoranza di Dio», → νήφω 2a, specialmente nn. 11. 12).

O. BAUERNFEIND

[7] Qui è usata la tarda forma secondaria νηφαλέος, cfr. PREUSCHEN-BAUER[5].

† νικάω, † νίκη, † νῖκος, † ὑπερνικάω

A. L'USO LINGUISTICO FUORI DEL N.T.

1. Il gruppo di parole indica la *vittoria*, la *superiorità*, in senso sia fisico e forense sia metaforico, vuoi in una lotta mortale vuoi in una gara pacifica. Il verbo νικάω, *vincere*, ha valore sia transitivo che intransitivo; in quest'ultimo caso è anche impersonale. Il sostantivo τὸ νῖκος (scritto anche νεῖκος per itacismo) è una forma collaterale di νίκη attestata fin dal II sec. a.C. Data la notevole diffusione delle parole, accade che anche il significato conosca una certa variazione; proprio nell'uso impersonale si trova un νικᾶν sbiadito (Plat., *polit.*1,303b: ἐν δημοκρατίᾳ νικᾷ ζῆν, «*è preferibile* vivere in una democrazia»). Si tratta in genere, però, soltanto di una differenza di grado, mentre rimane sostanzialmente intatto il significato fondamentale della netta superiorità, del successo pieno. Generalmente si presuppone che un νικᾶν o una νίκη siano dimostrati con una prestazione, con l'abbattimento di una forza contraria e che il successo sia chiaramente e tangibilmente visibile a tutti [1]. Tuttavia, contro questo presupposto, che è pure fondamentalmente necessario per la natura stessa della 'vittoria', vengono avanzate, in vista delle realtà della vita, alcune obiezioni che si notano poi nell'uso linguistico: a) l'occhio umano riesce veramente a distinguere la vittoria vera da quella apparente? b) i mortali possono veramente ottenere una vittoria?

a) Si parla di νικᾶν anche là dove la cosa non è affatto evidente e bisogna, invece, far appello unicamente al giudizio di chi sa scrutare più profondamente. La diffusa asserzione pessimistica che sarebbe meglio non esser nati (Stob., *ecl.*5,1080) appare così formulata in Soph., *Oed.Col.*1324: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον: non esser nato *supera* qualunque immaginazione, sarebbe cioè un bene incalcolabile. Questo νικᾶν lo riconoscerà però solo colui per il quale la naturale gioia di vivere è diventata problematica; dunque non tutti lo vedranno. Epitteto (*diss.* 1,18,22) chiama ἀνίκητος, 'invincibile', quel lottatore che non viene distolto dal retto cammino né da δοξάριον, né da λοιδορία, né da ἔπαινος, né da θάνατος: δύναται ταῦτα πάντα νικῆσαι, «può vincere tutto ciò». Il fatto che è vittorioso non dipende assolutamente da un successo evidente; può vincere anche se, da un punto di vista esterno, passa di sconfitta in sconfitta. Proprio la vera vittoria può essere occulta.

b) Troviamo spesso affermato che la vittoria non è dovuta, in ultima analisi, all'azione di esseri mortali, ma piuttosto alla potenza divina: è un dio che 'vince', che è 'invitto', 'invincibile'. In prima linea è stata l'arte greca che, con le sue molte rappresentazioni della dea Νίκη [2], ha proclamato l'origine divina

---

νικάω κτλ.

E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ = FRL N.F. 24 (1926) 152 ss.; 314; O. WEINREICH, *Neue Urkunden zur Serapisreligion* (1919) specialm. 20 ss.; PAULY-W. 17,285-307.

[1] Ciò è vero anche per il tedesco *Sieg*, 'vittoria', affine per significato, se non etimologicamente (cfr. WALDE-POK. II 335.481). L'etimologia del gruppo terminologico νικάω è incerta. Per l'uso di νίκη v. BL.-DEBR.[6] § 51,1. Nei LXX νίκη ricorre quasi unicamente nei libri dei Maccabei; νῖκος è dunque una forma più popolare [DEBRUNNER].

[2] In Omero Nike non appare ancora; la sua prima menzione è in Hes., *theog.*383 ss.

della vittoria. Anche su pietre tombali è rappresentata Nike che corona il vincitore. Tuttavia anche ai problemi che sorgono a questo punto è stato risposto più dall'arte che dalla religione [3] e, in fondo, la dea Nike è «un'astrazione del concetto di vittoria operata da un popolo culturalmente evoluto» [4]. Di tutt'altra natura è la fiducia nelle divinità vittoriose delle religioni misteriche. A un fedele di Serapide che si trova in situazione difficile a motivo della costruzione di un serapeo, il dio dona una parola di conforto: νικήσομεν (IG XI 4,1299 [II sec. a.C.]); tale parola può andar oltre l'accezione forense, che è la prima che s'addice al contesto. Anche se qui siamo in presenza di un sentimento profondo e di un grande fervore, c'è però da chiedersi se, nel complesso, le due summenzionate limitazioni dell'idea semplice e irriflessa di 'vittoria' siano in un qualche rapporto tra di loro e se sia possibile vedere, dietro di esse, una sintesi. La vittoria nascosta, che deve esser conquistata dal lottatore di Epitteto con intima fermezza, è forse affare di un dio vittorioso che l'uomo può pregare, rivolgendogli la parola come a seconda persona? Per conseguire la Νίκη «qualcuno ha, sì, pregato: Euripide e Menandro alla fine dei loro drammi; nessuno però ha mai rivolto seriamente a lei le proprie preghiere» [5].

2. La traduzione greca della Bibbia è quanto mai sobria nell'uso del nostro gruppo di parole per indicare il successo palese: nei LXX νικάω κτλ. non rende *gbr* 'vincere' e *ṣlḥ*, 'aver successo', ma *zkh*, 'esser puro' (quando sono in giudizio gli innocenti, ψ 50,6) [6], *ḥmd*, 'aspirare' (*Prov.*6,25) e, soprattutto, *nṣḥ*, 'risplendere' [7]. Non di rado risultano, pertanto, notevoli deviazioni dal senso originario del testo ebraico. Le questioni particolari, anche lo scambio di νίκη e ν(ε)ῖκος, qui possono esser lasciate da parte. *Is.* 25,8 (Teod.) è noto da *1 Cor.* 15,55: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος, «la morte fu assorbita nella vittoria» (rende *lāmneṣaḥ*). Tipica è la chiusa di Abacuc (3,19) nei LXX: ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ ἐπιβιβᾷ με τοῦ νικῆσαι ἐν τῇ ᾠδῇ αὐτοῦ (rende *lamnaṣṣeăḥ*) ed anche la traduzione della parola *lamnaṣṣeăḥ* nel titolo di 55 salmi, con εἰς τὸ νῖκος (Teodoz. e con τῷ νικοποιῷ Aquila). Il titolo *lamnaṣṣeăḥ* non ha certo, di per sé, alcun rapporto col contenuto 'vittorioso' dei salmi in questione e in-

[3] Aesch., *Ag.*163 ss.: la vittoria di Zeus, nuovo signore del mondo, è la prova della sua divinità; per la problematica di tale prova cfr. → μάταιος, VI, col. 1408. Per il significato della vittoria negli inni e nelle preghiere cfr. K. KEYSSNER, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus* (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, ed. da K. HOSIUS, nr. 2 [1932]).

[4] → PAULY-W. 17,285.

[5] U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen* II (1932) 180.

[6] Anche nella letteratura mandaica *zk'* è diventato termine tecnico; il sostantivo, oltre che purezza dell'anima, significa anche condizione vittoriosa. Importanza fondamentale ha per i Mandei professare che «la vita è vittoriosa su tutte le opere», e l'idea di vittoria è da essi usata frequentemente: cfr. R. BULTMANN, *Die neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen*: ZNW 24 (1925) 128 ss.; T. ARVEDSON, *Das Mysterium Christi* (1937) 39 s. [BERTRAM].

[7] In *Abac.*3,19 il verbo *nāṣaḥ* è reso con νικάω; il sost. *neṣaḥ* è tradotto 8 volte con νίκη (νῖκος), ma più spesso con τέλος.

dica probabilmente il maestro del coro o il capo dei musici. Tuttavia per i traduttori, per quanto grande possa essere il loro errore filologico, 'vittoria' è il termine che meglio esprime la potenza del salmo, della preghiera cantata[8]. Certamente si dà il caso che si chiami vittoria il successo nella lotta armata (*2 Sam.*2,26; *1 Esdr.*4,5; *Sap.*16, 10) o nella disputa (*2 Mach.*3,5); solo, frasi come ὅτι οὐκ ἐν πλήθει δυνάμεως νίκη πολέμου ἐστίν, «la vittoria in guerra non viene dal numero dei soldati» (*1 Macb.*3,19) sono tipiche non soltanto dei libri dei Maccabei, ma di tutto l'A.T. greco[9]. La vittoria d'Israele (*2 Mach.* 10,38) o del profeta (*Ez.* 3,8), è tale perché è vittoria di Dio: la parola d'ordine è «vittoria di Dio» (θεοῦ νίκην, *2 Mach.*13,15; cfr. *1 Par.*29, 11). La vittoria di Dio è anche l'unica risposta che si può dare al problema del senso del male (ψ 50,6: ὅπως νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, «così che tu vinca quando ti si giudichi»; cfr *Rom.*3,4).

Il quarto Libro dei Maccabei è tutta una testimonianza della vittoria dell'uomo pio contro le proprie passioni (πάθη, 13,7) e gli attacchi degli altri (6,10; 7,4 ecc.; cfr. Hatch-Redp.). Deve aver fatto un certo piacere ad un greco leggere (6,33) che il λογισμός vince i πάθη e che (17,12) ἠθλοτέτει... τότε ἀρετὴ δι' ὑπομονῆς δοκιμάζουσα, τὸ νῖκος ἀφθαρσία ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ, «la virtù aveva fissato quel giorno la ricompensa, provandoli mediante la perseveranza; la vittoria era l'incorruttibilità in una vita eterna». Non bisogna però dimenticare che il λογισμός vittorioso, l'intero comportamento vittorioso qui descritto, è quello del martire che è già giunto al porto (λιμήν) della ἀθάνατος νίκη (7, 3); della sua vittoria si può dire lo stesso che della sua → ἀρετή: è insieme dono di Dio e sforzo morale.

B. L'USO LINGUISTICO NEL N.T.

νικάω. L'unico detto sinottico di Gesù in cui ricorra uno dei termini del nostro gruppo semantico è la similitudine dell'uomo forte che vien fatto prigioniero, ma solo nella formulazione di *Lc.*11, 22: ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν, «se però sopravviene uno più forte di lui e lo vince». Come mostrano *Mt.*12,29 e *Mc.*3,27, νικάω è qui sinonimo di δέω, *legare*. L'immagine presenta dunque una superiorità fisica, evidente a tutti; la vittoria veramente decisiva che la similitudine dovrebbe illustrare non dipende, tuttavia, dalla capacità umana, ma dall'opera di Cristo. La realtà di questa vittoria

[8] Cfr., per es., il barone K. v. PFEIL (1712-1784): «O ignota potenza della santa preghiera... Passo passo essa concorre sia alla vittoria degli amici sia alla fine dei nemici».

[9] Cfr. *2 Mach.*15,8.21; *1 Sam.*17,45 e, in Ios., *bell.*5,390, il discorso di Giuseppe ai difensori di Gerusalemme: μένοντες μέν γε κατὰ χώραν ἐνίκων ὡς ἐδόκει τῷ κριτῇ, μαχόμενοι δὲ ἔπταισαν ἀεί.

dovrebbe esser riconosciuta da tutti, ma non lo è; gli avversari di Gesù sono inclini piuttosto a ricorrere alla più pericolosa illusione, all'ipotesi di una divisione nel regno del male (*Lc.*11,17 s.), che a riconoscere la vittoria di Gesù. La medesima vittoria di Cristo (ugualmente decisiva e disconosciuta) è indicata dall'unico testo giovanneo in cui Gesù usi una parola del nostro gruppo: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον, «io ho vinto il mondo» (*Io.*16,33).

Il fatto che nella nostra vita esistono una sopraffazione e una sottomissione temporali non è affatto minimizzato nel N.T., e il successo nella competizione sportiva è spesso usato come immagine parabolica; ma tali successi non rappresentano l'unica vittoria definitiva e costituiscono, pertanto, una superiorità soltanto provvisoria. Il tono di forza, di violenza, presente nel nostro gruppo di vocaboli è usato per indicare tale superiorità terrena e provvisoria soltanto nell'Apocalisse (oltre che nella similitudine suesposta), ed anche qui solo in quei casi in cui la vittoria è conseguita sui cristiani nel mondo: la bestia vince (νικήσει, *Apoc.*11,7) i due testimoni che Dio invia nel momento di maggior sofferenza; il primo cavaliere apocalittico esce (*Apoc.*6,2) «come vincitore e per vincere» (νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ). Guerra e terrore (*Apoc.*6,3-8) attendono i tormentati figli degli uomini e costoro devono aspettarsi che l'entusiasmante fascino del successo, di un successo continuo, naturale, ottenuto senza incontrar resistenza, si associ a queste potenze incalzanti, anzi le preceda fin dall'inizio. I cristiani hanno contro di sé «la celeste musica della parola»[10] 'vittoria'. Anche per la vittoria del cavaliere bianco vale certamente ciò che si dice della fortunata guerra dell'anticristo contro i santi (*Apoc.*13,7): la vittoria gli è «data» (ἐδόθη); colui che la concede ne stabilisce il limite. Il lettore dell'Apocalisse non deve affatto illudersi circa l'orrore e la realtà di queste vittorie provvisorie, ma prima ch'esse gli vengano rivelate, prima che venga aperto il libro dai sette sigilli, egli conosce già l'annuncio dell'anziano (*Apoc.*5,5): ἐνίκησεν ὁ λέων ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, «ha vinto il leone della tribù di Giuda»: questo non è un vincere provvisorio, bensì definitivo e totale; è il trionfo che poteva conseguire soltanto l'agnello (ἀρνίον), il κύριος κυρίων καὶ βασιλεὺς βασιλέων, il «signore dei signori e re dei re» (*Apoc.*17,14).

Insieme con il Signore e grazie a lui divengono vincitori (in senso ultimo e non solo provvisorio) anche coloro ch'egli invia in battaglia a combattere per lui. La bestia vince i santi (*Apoc.*13,7), eppure in piedi sul mare di vetro scorgiamo i νικῶντες ἐκ τοῦ θηρίου, «i vincitori della bestia» (*Apoc.*15,2). Ancora

[10] SCHILLER, *Die Jungfrau von Orleans* 1,8.

prima che il νικῶν col cavallo bianco inizi la corsa, il credente sa già di esser chiamato ad esser lui, e non il cavaliere, il vero νικῶν, nonostante le manchevolezze che egli può avere agli occhi di Dio e degli uomini. Per quanto gravi possano infatti esser le colpe di una parte delle sette chiese, nessuna di esse, nessuna chiesa e nessun credente rimane senza la promessa della vittoria: «A chi *vince*...» (*Apoc.*2,7.11.17.26; 3, 5.12.21).

Questo νικῶν sarà manifestato apertamente come tale e riceverà la propria eredità; la «musica celeste della parola» 'vittoria' farà sentire le sue vere note quando ci saranno il nuovo cielo e la nuova terra (*Apoc.*21,7: ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, «il vincitore avrà in eredità queste cose»). Nel N.T. la parola νικάω ha il carattere di promessa, è un termine escatologico. In sostanza, infatti, il νικᾶν promesso non è altro che il νικᾶν di Cristo (*Apoc.*3,21: ὡς κἀγὼ ἐνίκησα, come anch'io vinsi»), perché ottenuto mediante il suo sangue (*Apoc.*12,11), perché poggia sul fatto che Dio rende suoi figli (→ γεννάω) i credenti e gli uomini diventano vincitori proprio credendo alla promessa di Dio (→ πίστις). Per questo la vittoria promessa è già una realtà presente (*1 Io.*5,4 s.: πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον... τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; «tutto quello che è nato da Dio vince il mondo... chi è il vincitore del mondo se non colui che crede che Gesù è il figlio di Dio?»); anzi, è una realtà passata (*1 Io.* 5,4: αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν, «questa è la vittoria che ha piegato il mondo, la nostra fede»). Già nello ieri e nell'oggi, quando la vittoria tangibile e provvisoria spetta ancora al cavaliere apocalittico, il trionfo definitivo del credente si esplica non soltanto nella speranza, ma anche nella fede e nell'amore in modo non meno reale della vittoria del cavaliere. Ciò accade quando forze fresche di giovani vengono lanciate con successo nella lotta contro il capo dei nemici (*1 Io.*2,13 s.), soprattutto quando si vince il male con il bene (*Rom.*12,21), quando colui che è stato spinto nel dubbio e nella tentazione dal fatto concreto dell'ἀπιστία umana trova consolazione (*Rom.*3,4) nella promessa biblica della vittoria di Dio (ψ 50,6; → νικάω 2), quando viene respinto anche l'attacco più violento, la falsificazione dell'evangelo (*1 Io.* 4,4).

νίκη, νῖκος. L'uso del sostantivo è del tutto analogo a quello di νικάω. Rifacendosi a *Is.*42,1-4 [11], *Mt.*12,20 parla della vittoria del Servo di Dio, di Cristo, sull'ingiustizia: ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν, «finché non abbia portato la giustizia alla vittoria». In *1*

[11] Peraltro qui l'ebraico *l'mt* non è reso in alcuna traduzione con εἰς νῖκος.

*Cor.*15,54 ss. Paolo segue la summenzionata versione di Teodozione in *Is.*25, 8: la vittoria che ci è data è trionfo sulla morte; in termini apocalittici si direbbe che è la vittoria sul quarto cavaliere (*Apoc.*6,8). Benché, per quanto si può vedere, duri ancora il tempo della morte e delle altre potenze fisiche avverse, colui che è stato chiamato all'incorruttibilità (ἀφθαρσία) senza alcuna arroganza pone la domanda biblica[12]: ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; «o morte, dov'è la tua vittoria?». Infine, la fede è chiamata νίκη (→ col. 1020) in *1 Io.* 5,4.

ὑπερνικάω. Questo termine raro[13] appare in *Rom.*8,37, in un discorso che richiama le già citate parole di Epitteto (*diss.*1,18,22): νικάω, si direbbe, è troppo sbiadito per il lottatore che non è fuorviato né dalle sofferenze né dalle sconfitte terrene. A Paolo non basta dire δύναται ταῦτα πάντα νικῆσαι, «può vincere tutte queste cose»; egli può affermare: ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, «stravinciamo mediante colui che ci ha amati».

O. BAUERNFEIND

νίπτω, ἄνιπτος

† νίπτω[1] → βαπτίζω, λούω, καθαρός

Lavare, in primo luogo in senso comune, profano; poi anche in senso cultuale: lavare per stabilire o ristabilire la purezza cultuale. Si preferisce, all'uopo, acqua corrente, soprattutto quella di sorgenti reputate particolarmente efficaci, o anche l'acqua salata di mare[2]. I Greci distinguono tra πλύνειν = *lavare oggetti inanimati*[3], νίπτειν = *lavare parzialmente persone viventi*[4] e

[12] *Os.*13,14 (LXX): ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; È probabilmente la citazione precedente di Isaia che offre l'occasione per sostituire δίκη con νῖκος.

[13] Cfr. PREUSCHEN-BAUER[3].

νίπτω

STRACK-BILLERBECK I 695 ss.; IV 620 ss.; trattati *Hullin* e *Jadajim*; W. BRANDT, *Die jüdischen Baptismen* (1910) ZAW Beih. 18; RE[3] XVI, 564 ss., *s.v.* 'Reinigungen'; S. KRAUSS, *Talm. Archäologie* I (1910) 209 ss.; TH. WÄCHTER, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*: RVV 9,1 (1910); RGG[2] V 1768 s., *s.v.* 'Waschungen'; TRENCH 93 ss.; → IV, coll. 1255 s., bibl. di καθαρός.

[1] Forma attica del presente: νίζειν, BL.-DEBR. § 73; Indogerm. Forsch. 21 (1907) 211 s.

[2] STENGEL, *Griech. Kultusaltertümer* 162.

[3] Hom., *Il.*22,155 (εἵματα); cfr. anche i LXX, per es. *Lev.*13,6; anche il N.T.: *Lc.*5,2; *Apoc.* 7,14; 22,14.

[4] Plut., *Thes.*10 (I 4 e); Hom., *Od.*6,224; *ep. Ar.* 305 (χεῖρας, prima della preghiera); Ios., *ant.*8,87 (χεῖρας καὶ πόδας, il sacerdote prima di officiare).

λούειν o λούεσθαι = *lavare completamente, fare il bagno*[5]. L'esigenza di lavacri rituali è connessa all'antica idea religiosa che l'impurità rituale (→ μιαίνω, μολύνω) aderisce concretamente al corpo e quindi può e deve essere eliminata per mezzo di lavaggi[6]. Non appena si giunge a concepire la stessa divinità come una realtà sacra, diventa assiomatico che è permesso avvicinarsi ad essa soltanto se si è puri: ne consegue la norma che si può pregarla od offrirle sacrifici solo dopo aver fatto il bagno od essersi almeno lavate le mani[7]. Solo più tardi si afferma l'idea dell'importanza decisiva della purezza etica nei rapporti con la divinità[8].

Anche nell'A.T. le abluzioni hanno una notevole importanza, soprattutto per stabilire la purezza cultuale. I LXX seguono coerentemente l'uso greco di νίπτειν per indicare *l'abluzione parziale di persone* (*Gen.*18,4; 19,2 [*rḥṣ*]), in particolare *le abluzioni cultuali* (*Ex.*30,18 s.; *Deut.* 21,6; ψ 25,6[9]; 2 *Par.* 4,6 ecc.)[10].

Il tardo giudaismo, in armonia col suo stretto ritualismo, allarga la precettistica dell'A.T[11]. Secondo la tradizione (*Shabb.j.*3d), l'usanza di lavarsi le mani prima dei pasti (→ IV, coll. 1276 s.) risale a disposizioni prese da Hillel e Shammai, perché la pratica comune al momento del pasto fosse simile a quella sacerdotale (*Hag.* 2,5; *Hul. b.* 106a; Strack-Billerbeck I 696d). Le mani venivano sciacquate prima e dopo aver mangiato, e seguendo una casistica ricca di prescrizioni; era facoltativo lavarsi ulteriormente le mani durante il pasto, quando veniva servita una nuova portata (*Hul.b.*105a; Strack-Billerbeck I 697). Per Filone, in armonia con tutto il suo pensiero, le abluzioni sacerdotali sono simbolo di una vita di completa purezza morale[12].

Nel N.T. si riscontra ancora il senso greco di νίπτειν (*abluzione parziale*), ma questo verbo ha nel N.T. un'importanza limitata, dato che qui è superato lo stadio cultico-rituale della religione. Il vocabolo significa sia il semplice lavare (*Io.*9,7.11.15) sia l'abluzione rituale in senso giudaico (*Mt.*15,2; *Mc.* 7,3: χεῖρας, → ἄνιπτος). Si ricorda come Gesù abbia preso apertamente le difese dei suoi discepoli, accusati di non essersi lavati ritualmente le mani e di

[5] Hdt. 1,126; Plat., *Phaed.* 115a P. Oxy. III 528,10. Per alcune eccezioni a quest'uso che costituisce effettivamente la regola cfr. TRENCH 94: in *Lev.*15,11 è unito l'uso linguistico corretto dei tre termini.

[6] Cfr. ROHDE, *Psyche* II 74 s.

[7] Hom., *Il.*6,266 s.; 16,228 ss.; Hes., *op.*724 s.; Poll., *onom.*1,25: νεοπλυνεῖ ἐσθῆτι, quando si visita un tempio; cfr. TH. WÄCHTER, *Reinheitsvorschriften*.

[8] Anth. Pal. XIV n. 74: οὔποτε γὰρ σὴν ψυχὴν ἐκνίψει σῶμα διαινόμενον; in ambiente giudaico cfr. Philo, *cher.*95 (τὰ τῆς ψυχῆς πάθη); *spec.leg.*1,188.259; *Deus imm.*7.

[9] Cfr. R. KITTEL, *Die Psalmen*[5] 102 (1929).

[10] L'unica eccezione è *Lev.*15,12 (σκεῦος); i LXX usano πλύνειν per rendere *kibbes* in *Lev.* 6,20; 11,25.28.40 ecc.; λούειν spec. per *rḥṣ*, forma attiva in *Lev.* 8,6; *Ez.* 16,9; medio *bagnare, bagnarsi* in *Ex.*2,5; 2 Βασ. 11,2; 4 Βασ. 5,10; spec. anche per indicare il bagno cultuale: *Lev.* 15,5 ss.; 16,4; *Deut.* 23,12; βάπτειν (*ṭbl*) per significare *immergere*: *Ex.*12,22; *Lev.*4,6.17; 9,9.

[11] *Test. L.* 9,11: πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν σε εἰς τὰ ἅγια λούου καὶ ἐν τῷ θύειν σε νίπτου καὶ ἀπαρτίζων πάλιν τὴν θυσίαν νίπτου. SCHÜRER II 478.567.

[12] *vit. Mos.* 2,138: οἱ μέλλοντες εἰς τὸν νεὼν εἰσιέναι ἱερεῖς... πόδας μάλιστα καὶ χεῖρας ἀπονιπτόμενοι, σύμβολον ἀνυπαιτίου ζωῆς καὶ βίου καθαρεύοντος ἐν πράξεσιν ἐπαινεταῖς.

aver così commesso una colpa religiosa. D'altra parte Gesù si oppone all'ipocrisia dei Farisei, che quando digiunano non si lavano perché vogliono farsi notare (*Mt.*6,17).

Nell'episodio della lavanda dei piedi (*Io.*13) νίπτεσθαι simboleggia idee etico-religiose. Anche in questo passo è mantenuta la distinzione solita tra νίπτεσθαι come abluzione parziale (τοὺς πόδας: 5 s. 8.10.12; al v. 8 anche νίψω σε) e λούεσθαι come bagno completo. Il significato dell'azione simbolica è polivalente, come accade più volte in Giovanni (cfr. 10,7-10.11-15). Al livello etico abbiamo il senso certamente più antico (13,12 ss.): la lavanda dei piedi eseguita da Gesù è simbolo della sua disponibilità al servizio più umile, disponibilità che anche i discepoli dovrebbero avere, seguendo il maestro. La lavanda dei piedi è un atto di umiltà (così nella comunità: *1 Tim.*5,10)[13]. Il significato forse più recente s'incontra al livello religioso: il Cristo che sta per affrontare la morte purifica i suoi d'ogni peccato. Mediante il lavacro completo del battesimo (ὁ λελουμένος, v. 10) il credente riceve questa perfetta purificazione (καθαρὸς ὅλος, v. 10) a cui non occorre aggiungere nessun'altra abluzione parziale (νίψασθαι)[14]. In questo modo il battesimo cristiano è di molto superiore al giudaismo, che deve ripetere molte volte le sue abluzioni[15].

[13] Cfr. R. KNOPF, *Das nachapostolische Zeitalter* (1905) 442.

[14] Cfr. HEITMÜLLER, *Schriften N.T.*³, *ad l.*

[15] Seguendo la lezione dei codd. S, c, Orig., Tertull., Vulg.codd. Se invece si legge – con i codd. (𝔎) H e lat. – l'aggiunta ει μη τους ποδας, il senso viene completamente capovolto: il bagno completo del battesimo ha ancora bisogno delle abluzioni parziali supplementari. In questo caso il riferimento è alla purificazione dei peccati quotidiani; così ZAHN, *Ioh.* 538 s.; BAUER, *Ioh.* 164. WELLHAUSEN, *Ioh.*60, considera l'aggiunta come spuria; così anche MERX, *Die vier kanonischen Evangelien* II 2 b (1911) 349 ss., che però ipotizza una corruzione del testo ancor maggiore e insanabile.

† ἄνιπτος

Significa *non lavato*, particolarmente in senso cultuale. L'idea religiosa della purezza e santità di Dio portò alla conclusione che l'uomo potesse incontrarsi con la divinità soltanto se fosse puro, pulito (→ καθαρός, νίπτειν). Sono da purificare particolarmente le mani quando si prega o si fa un'offerta o un sacrificio, poiché è con esse che si compie l'atto sacro ed è per questo che l'espressione «con mani non lavate» (ἀνίπτοις χερσίν) è un importante concetto cultuale[1].

L'idea è ben nota all'A.T. (*Lev.*15,11; *Ex.*30,19-21 ecc.) anche se la parola ἄνιπτος non appare nei LXX per motivi linguistici, non avendo l'ebraico un termine di analoga formazione.

Nel tardo giudaismo vennero trasferite al popolo, nella vita quotidiana,

ἄνιπτος

→ νίπτω. *J. Hamburger Realencycl.* (1883) 332 ss.; *s.v.* 'Händewaschen'; A. WÜNSCHE, *Neue Beiträge z. Erläuterung der Evangelien* (1878) 180 s.; SCHÜRER II 481 ss.; STRACK-BILLERBECK I 695 ss.

[1] Hom., *Il.*6,266 s.: χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Διὶ λείβειν αἴθοπα οἶνον. Hes., *op.* 725.

una serie di prescrizioni che in origine valevano soltanto per i sacerdoti (fariseismo) e così anche il lavarsi la mani prima dei pasti divenne un precetto religioso comune (→ νίπτω). Ai tempi di Gesù non sembra che quest'usanza fosse universalmente accettata[2]; eppure i discepoli si distinguono e vengono notati perché si mettono a mangiare senza essersi lavate le mani (*Mc.*7,2; *Mt.* 15,20). Partendo da principi religiosi etico-spirituali, Gesù considera la prescrizione priva d'importanza religiosa.

F. HAUCK

νοέω, νοῦς, νόημα, ἀνόητος, ἄνοια, δυσνόητος, διάνοια, διανόημα, ἔννοια, εὐνοέω, εὔνοια, κατανοέω, μετανοέω, μετάνοια, ἀμετανόητος, προνοέω, πρόνοια, ὑπονοέω, ὑπόνοια, νουθετέω, νουθεσία

† νοέω

1. *Considerazioni linguistiche*

Il verbo νοέω, che vuol dire propriamente *rivolgere la mente a un oggetto*, ha avuto nella più antica lingua greca un significato molto più ampio del sostantivo νοῦς, e precisamente il senso generale di *percepire*, *notare*, *accorgersi*, cioè ricevere impressioni sia sensibili che mentali: cfr., da una parte, Hom., *Il.*15,422: ἐνόησεν ἀνεψιὸν ὀφθαλμοῖσιν, «(Ettore) come vide con gli occhi il cugino (cadere nella polvere)»[1]; Hes., *theog.* 838: εἰ μὴ... ὀξὺ νόησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, «se il

---

[2] *Shabb.j.* 1,3d (40): Hillel (c. 20 a.C.) e Shammai (c. 30 a.C.) fissano norme sulla purezza delle mani, cfr. STRACK-BILLERBECK I 696; cfr. JOACH. JEREMIAS: ZNW 30 (1931) 294.

νοέω
Per 1:
PASSOW, LIDDELL-SCOTT, PREISIGKE, *Wört*, MOULT.-MILL., PREUSCHEN-BAUER[3], *s.v.*; J. H. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache* III (1879) 634 ss.; ID.; *Handbuch der lateinischen und griechischen Synonymik* (1889) 639; R. SCHOTTLAENDER, *Nus als Terminus*: Hermes 64 (1929) 239 ss.

Per 2:
WETTSTEIN a *Rom.*1,20; CREMER-KÖGEL, *s.v.*; E. WEBER, *Die Beziehungen von Röm. 1-3 zur Missionspraxis des Paulus*, BFTh 9,4 (1905) 86 ss.; H. DAXER, *Röm. 1,18-2,10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung* (Dissert., Rostock 1914) 8-17, 37 ss.; A. FRIDRICHSEN, *Zur Auslegung von Röm. 1,19 s.*: ZNW 17 (1916) 159 ss.; G. BORNKAMM, *Die Offenbarung des Zornes Gottes (Röm. 1-3)*: ZNW 34 (1935) 234 ss.; P. ALTHAUS, *Paulus und Luther über den Menschen* (1938) 35 s.; i commentari ai passi del N.T. esaminati nel testo.

[1] Vedi SCHOTTLAENDER (→ bibl.) 240.

padre degli uomini e degli dèi con la sua vista acuta non se ne fosse accorto»; Aristot., *an.* 3,3 (p. 427 a, 26 s.): τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν, «(gli antichi) pensano che l'intendere sia una funzione corporea come il percepire», e, dall'altra, Hom., *Il.* 11,599: τὸν δὲ ἰδὼν ἐνόησε, «(Achille) lo scorse e lo riconobbe»; *Od.* 13,318: οὐ σέ... ἴδον... οὐδ' ἐνόησα, «non ti vidi né di te m'accorsi». In questi passi ἰδεῖν indica la percezione dei sensi e νοεῖν la conseguente percezione mentale; Xenoph., *fr.* 24 (Diels[5] I 135): οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει, («Dio) tutto intiero vede, tutto intiero percepisce, tutto intiero ode». Con la riflessione filosofica il verbo acquista ben presto il significato di *riconoscere, afferrare, pensare*: Parmen., *fr.* 3 (Diels[5] I 231): τὸ γὰρ τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, «la stessa cosa è pensare ed essere»; *fr.* 8,34 ss. (Diels[5] I 238): ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα. || οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν, || εὑρήσεις τὸ νοεῖν..., «identico, poi, è l'intuire e ciò in causa del quale è il pensiero singolo, giacché senza l'essere, nel quale si esprime logicamente, non troverai l'intuire...» (trad. Untersteiner; cfr. *ibid.* 7 s.). In seguito il verbo conosce solo l'accezione mentale[2], sia in senso strettamente teoretico, come in Plat. *resp.* 6, 507b: καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ, «e diciamo che quelle cose possono esser viste e non pensate, mentre d'altra parte ammettiamo che le idee possono esser soltanto pensate, ma non viste»; cfr. *ibid.* 508 d; Aristot., *an.* 1,1 (p. 403a, 7 s.): μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον (*scil.* ψυχῆς, ἄνευ σώματος) το νοεῖν, «massimamente il pensiero sembra proprio (dell'anima, e non dipendente dal corpo)»; cfr. 3,4 (p. 429 a, 13-430 a, 9); *eth. Nic.* 9 (p. 1166 a, 22 s.; p. 1170 a, 18 s.); Diog. L. 7,52 (II 29,9 ss., v. Arnim) ecc., sia in senso più lato, analogo alla mobilità semantica del sostantivo νοῦς (→ coll. 1039 ss.); così viene a significare *pensare, comprendere* (cfr. la formula τάδε διέθετο νοῶν καὶ φρονῶν..., «così ha disposto nel pieno possesso delle sue facoltà mentali»: P. Petr. I 16(1),12 così spesso nei testamenti), *supporre, considerare, immaginarsi, avere in mente, avere l'intenzione*; riferito a vocaboli vuol dire *avere un preciso significato, significare*[3]. νοεῖν nel senso di *conoscere, riconoscere* si distingue dai sinonimi γι[γ]νώσκειν (→ II, coll. 461 ss.), αἰσθάνεσθαι (→ I, coll. 501 ss), → συνιέναι e → φρονεῖν, perché è considerato, a preferenza degli altri, come funzione del νοῦς (p. es., Aristot., *an.* 1,1 [p. 402b, 12]: τὰ μόρια... ἢ τὰ ἔργα αὐτῶν, οἷον τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν, «[dobbiamo esaminare prima] le parti... o le loro funzioni, come il pensiero o la mente»; Philo, *cher.* 73: il νοεῖν è figlio del

---

[2] È imprudente, mancandone le prove, dedurre dall'uso di → κατανοέω che anche νοέω abbia conservato fino in epoca ellenistica (come vorrebbe ZAHN, *Röm.* a 1,20) il significato 'percepire coi sensi'. Il testo di Polibio (1,49, 8) citato da FRIDRICHSEN (→ bibl.) 164 parla di una conoscenza strategica: Ἀτάρβας... νοήσας τὸν ἐπίπλουν τῶν ὑπεναντίον. È stato sostenuto che la 'percezione mentale', indicata da νοέω, va intesa come «percezione di un oggetto che ci è stato avvicinato dall'impressione sensibile» (J. CHR. K. v. HOFMANN, *Die heilige Schrift des N.T.* 3 [1838] 31; cfr. CREMER-KÖGEL 766; ZAHN, *Röm.* a 1,20; FRIDRICHSEN, *op. cit.* 164: νοεῖν = «farsi un'idea di qualcosa per averla vista»); una tale limitazione del concetto non si dimostra necessaria neanche sulla scorta di passi come Epict., *diss.*, *fr.* 7,5 e M. Ant. 4,10,2 (citati da FRIDRICHSEN, *op. cit.* 164 s.).

[3] Vedi i lessici, *s.v.*

νοῦς), laddove γινώσκειν indica soprattutto la comprensione critica di un oggetto o di una situazione; αἰσθάνεσθαι significa genericamente *sentire, rilevare*, sia sensibilmente che mentalmente (→ anche II, col. 463); συνιέναι connota l'attività puramente mentale dell'argomentare e concludere; φρονεῖν, infine, si riferisce a tutto l'essere spirituale dell'uomo, in particolare ai sentimenti e ai principi etici. Tale distinzione non è però sempre osservata nell'uso dei verbi; cfr., p. es., Hippocr., *de arte* 2 (*C.M.G.* I 1,10); Hippocr., *morb. sacr.* 14; Clem. Al., *strom.*4,130,4.

Nei LXX νοέω rende generalmente *bîn* nelle forme qal, hif'il, hitpa'el (alternandosi con συνίημι e γινώσκω), p. es.: 2 Βασ. 12,19; *Prov.* 20,24; 1,2.6; *Ier.*2,10; 23,20; oppure anche *śākal*, forma hif'il (anche alternato con συνίημι): *Prov.*1,3; *Ier.*10,21; 20,11 ecc[4]. Che νοέω e συνίημι siano stati considerati sinonimi, si vede dal fatto che sono usati in parallelismo in *Prov.*28,5 (ma non in 2 Βασ. 12,19) e dalle varianti a *Iob* 15,9 e *Prov.*28,5; 29,7 (anche a *Dan.* 12,10 [Teodozione]; ψ 49,22 [ἄλλ.]). In armonia con la mentalità dell'A.T. (→ v, col. 205), nei LXX καρδία è molto spesso indicato come l'organo del νοεῖν (cfr. 1 Βασ. 4,20; *Iob* 33, 23; *Prov.*16,23; *Is.*32,6; 44,18; 47,7)[5]. Ciò spiega anche come in *Is.*47,7 *lō'-śamt 'ēlleh 'al-libbēk* (lett.: «non hai posto tali cose sul tuo cuore», cioè: non le hai prese a cuore) sia tradotto οὐκ ἐνόησας ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ σου, «non pensasti a queste cose nel tuo cuore», e in *1 Sam.* 4,20 *w^elō'-šātâ libbāh*, «ma il suo cuore non diede ascolto» venga reso con καὶ οὐκ ἐνόησεν ἡ καρδία αὐτῆς, «e il suo cuore non rifletté». Tutti i significati del verbo nei LXX rientrano nell'ambito dell'attività mentale: *notare, riconoscere* (2 Βασ. 12,19; *Sap.*13,4), *capire* (*Prov.*1,2.6), *fare attenzione* (*Prov.*23,1), *giudicare* (*Ecclus* 31,15), *riflettere* (*Is.*44,18; cfr. νοήμων, *giudizioso*, *Prov.*10,5.19 e *passim*), ecc. Non c'è alcun passo in cui appaia che νοέω ha potuto una volta indicare la percezione sensibile. Riceviamo la medesima impressione dagli scritti del tardo giudaismo ellenistico; v. per es., *ep. Ar.* 224: πρῶτον εἰ νοήσαι, ὅτι ὁ θεὸς πᾶσι μερίζει δόξαν τε καὶ πλούτου μέγεθος τοῖς βασιλεῦσι, «se prima di tutto avrai considerato che è Dio che concede a tutti i re gloria e grandi ricchezze»; 123: *cogliere, riconoscere*; 153: τοῖς νοοῦσιν, «agli avveduti»; *test.Ios.*3,9; 7,4: *notare; test.D.*4,4: *badare*; *test.Iss.*3,5 (variante): *ponderare*: Ios., *vit.*298; *ant.* 13,97; *bell.*5,257: *giudicare*; *ant.*16,81;

[4] Sembra che νοέω abbia reso *ḥāšab*: in 2 Βασ. 20,15 probabilmente ἐνοῦσαν rende *m^ehašš^ebim* (v. Bibl. Hebr., KITT., *ad l.*) e in *Is.* 32,6 καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ μάταια νοήσει presuppone l'ebraico *w^elibbô jaḥăšob- 'āwen* (v. Bibl. Hebr., KITT.); in *Prov.* 30,18 ἀδύνατά μοι νοῆσαι è una perifrasi per *nifl^e'û mimmennî*.

[5] Così anche *Prov.*8,5 (Simm.): νοήσατε τῇ καρδίᾳ; *Eccl.*2,3 (Aq., Simm.): καὶ ἐνοήθην ἐν τῇ καρδίᾳ μου. Altrove nei traduttori dell'Esapla, particolarmente in Simmaco, è molto più usato ἐννοεῖν. In *Ecclus* 11,7 νοεῖν rende *bqr*, 'esaminare attentamente', 'scrutare' (generalmente reso con ἐκζητεῖν o ἐπισκέπτειν). In *Ecclus* 34(31),15 abbiamo il parallelo della regola aurea: *r^e'â rē'ākā k^enafšekā*, «abbi cura del tuo prossimo come di te stesso»; la lezione marginale *r'h* è probabilmente originaria, ma nel testo abbiamo *d'h* (da *jd'*) e i LXX leggono: νόει τὰ τοῦ πλησίον ἐκ σεαυτοῦ, «giudica gli interessi del prossimo da te stesso»: νόει non presuppone necessariamente *d'h*, ma rende, in modo libero e appropriato, *r'h* che è stato interpretato nel senso di 'curare', 'pascere'; i LXX rendono poi (38, 1) la medesima forma con τίμα. SMEND, *ad l.* ha nel primo caso «onora», e nel secondo «sii amico» [G. BERTRAM].

1,167; Philo, *leg.all.*2,70: νοεῖν, *pensare*, in contrasto con αἰσθάνεσθαι, *percepire coi sensi* (cfr. 3,198); *Abr.*44: ὃ μήτε εἰπεῖν μήτε νοῆσαι θέμις, «ciò che non è concesso né dire né pensare».

Analogamente all'uso linguistico della *koiné*, nel N.T. νοέω significa *percepire, accorgersi, osservare, capire, conoscere, comprendere*, *Mc.*7,18 par.; 8, 17: οὔπω νοεῖτε οὐδὲ → συνίετε; «ancora non capite né intendete?» (cfr. *Mt.* 16,9); *Mt.* 16,11: πῶς οὐ νοεῖτε..., «come mai non capite...» (cfr. *Mc.* 8,21: οὔπω → συνίετε; 6,52); *Act.*16, 10 (cod. D.); *Eph.*3,4; *1 Tim.*1,7 e *passim*; *considerare, prestare attenzione, far attenzione*: *Mc.* 13,14 par.; *2 Tim.* 2,7; *giungere col pensiero, immaginarsi*: *Eph.* 3,20[6].

Abbiamo la medesima situazione nei padri apostolici, negli apologeti e nei padri greci; di un certo interesse teologico è *Diogn.*11,2: ὁ λόγος... ὑπὸ ἀπίστων μὴ νοούμενος, «il Logos... incompreso dagli increduli»; Iust., *dial.* 4,3: a differenza degli animali, l'uomo ha qualcosa «con cui percepisce Dio» (ᾧ νοεῖ τὸν θεόν; cfr. 7).

2. *L'aspetto biblico-teologico*

In *Io.*12,40: ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ (= *Is.*6,10)[7], «affinché non vedano con gli occhi e non capiscano col cuore», vediamo ripresa l'idea veterotestamentaria che pone l'attività del νοεῖν nel cuore (→ coll. 1031 s.), in piena conformità con il concetto di καρδία nel N.T. (→ v, coll. 210 ss.). In quanto funzione dell'organo centrale della vita spirituale dell'uomo, il conoscere ha una forte tinta etico-religiosa[8].

In *Rom.*1,20 Paolo afferma l'esistenza di una rivelazione divina accessibile a tutti gli uomini, per mezzo della quale «ciò che può esser conosciuto di Dio è manifesto tra di essi» (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, v. 19ª). Egli asserisce che «la sua natura invisibile, la sua eterna potenza e divinità si vede chiaramente fin dalla creazione del mondo, potendo *esser colta dal pensiero* nelle sue opere» (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης)[9]. L'opera del Dio creatore nella natura e nella storia riflette la sua eterna natura, la sua onnipotenza e trascendenza; l'invisibile viene visto (*finitum capax infiniti!*) in quanto la contemplazione delle opere fa volgere il pensiero a colui che le ha compiute. Da ciò che vede, l'uomo può e deve dedurre il senso e l'ordine del-

[6] J. CHR. K. v. HOFMANN, *Die heilige Schrift des N.T.* 4,1 (1870) 140 s. e HAUPT, *ad l.*

[7] Sono soltanto scambiati i sinonimi συνιέναι e νοεῖν: quest'ultimo verbo si ritrova in un contesto simile in *Is.*44,18: ἀπημαυρώθησαν τοῦ βλέπειν τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτῶν καὶ τοῦ νοῆσαι τῇ καρδίᾳ αὐτῶν.

[8] A ragione SCHLATTER, *Komm.Joh.*, *ad l.*, deduce dal nesso tra νοεῖν e καρδία l'impossibilità di un'influenza greca nella scelta del verbo.

[9] → II, coll. 542.1528 s.; → ἀόρατος, → καθοράω, → ποίημα; v. anche i commentari a *Rom.*1,20, soprattutto lo SCHLATTER.

l'universo e della storia e risalire così all'origine nascosta di questo senso, riconoscendo non soltanto che Dio è, ma anche come è[10]. Il paradosso τὰ ἀόρατα... καθοράται è risolto da νοούμενα: anche per questa ragione νοεῖν non può indicare un processo puramente mentale[11], «il pensiero che sta attento ed esamina ciò che ha visto, così da portare l'osservatore ad esser cosciente di quanto gli sta davanti agli occhi»[12]. Lungi dall'implicare che l'attività del νοῦς non sia che la funzione dell'organo naturale di cui l'uomo è dotato per conoscere Dio (per Paolo, → col. 1056, il νοῦς non è certo tale organo), l'Apostolo ci fa capire col v. 20 (εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, «così che non hanno scuse») che, in conclusione, l'uomo stesso è responsabile di essersi servito o meno del proprio νοεῖν per conoscere Dio secondo la possibilità offertagli (v. 19ª).

Nei paralleli stoici a *Rom.* 1,20[13] manca un'espressione corrispondente a quella tipicamente paolina τὰ ἀόρατα... νοούμενα καθορᾶται; per locuzioni affini nel giudaismo ellenistico → II, col. 1529: il passo più vicino a Paolo (e a lui noto?) è *Sap.* 13,4 (→ II, col. 1505). Atenagora, *suppl.* 5,2 riveste Paolo con tratti platonici quando spiega il *fr.* 941 di Euripide così: «Egli vide Dio dalle opere (ἀπὸ τῶν ἔργων; nella proposizione successiva abbiamo τὰ ποιήματα) in quanto s'immaginò i fenomeni visibili (dell'etere, della terra) come rappresentazione di ciò che è invisibile (ὄψιν τῶν ἀδήλων νοῶν τὰ φαινόμενα)». In modo particolare e quanto mai lontano dalla concezione paolina, la mistica intende il νοῆσαι τὸν θεόν come percezione interna immediata, quasi un'intuizione pneumatica che porta ad una comprensione estatica della divinità[14]. Leggiamo, p. es. nel Corpus Hermeticum XI(2)20ᵇ: ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον τῶ[ν] ὁμοίω[ν] νοητόν. «παντός σώματος ἐκπηδήσας» συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει... καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας αἰών⟨ιος⟩ γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν ecc.[15], «ora, a meno che non ti faccia uguale a Dio, non potrai immaginarlo: il simile è infatti pensabile soltanto dai simili. Sfuggendo a tutto ciò che è corporale, fai crescere te stesso sino a una grandezza smisurata... e, superata ogni temporalità, diventa eterno e comprenderai Dio...» (cfr. X 5 s.); Philo, *leg. all.* 3,100 ss.: la risposta mistica alla domanda «come abbiamo avuto nozione del divino?» (πῶς ἐνοήσαμεν τὸ θεῖον, *ibid.* 97) è superiore a quella razionale (degli Stoici); Plot., *enn.* 3,9,1.3 e *passim*: il νοεῖν del νούς è una visione spirituale; cfr. anche la preghiera magica nel papiro Mimaut (Preisedanz, *Zaub.* III) 595 s.: χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν· νοῦν μέ[ν], ἵνα σε

[10] Cfr. FRIDRICHSEN (→ bibl.) 159.

[11] Contro il parere dei commentatori ricordati alla → n. 2; è invece nel giusto E. WEBER (→ bibl.) 86.

[12] SCHLATTER, *Röm., ad l.*

[13] Elencati da LIETZMANN, *Röm., ad l.*

[14] Sinonimo di γινώσκειν (→ II, coll. 468 ss.), ma anche dei verbi di visione (→ ὁρᾶν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν), di tatto, di contatto ecc., usati in senso mistico.

[15] V. anche *Hermetica*, ed. W. SCOTT, II (1925) 328 ss. In altre parti degli scritti ermetici νοῆσαι τὸν θεόν ha un senso più filosofico che mistico: p. es. VI 5; XII (2), 20ᵇ; V 2.

νοήσωμεν..., «concedendoci mente, parola, conoscenza: mente perché possiamo conoscerti...»; cfr. anche l'inno di Gesù in *act. Io.* 95: νοηθῆναι θέλω νοῦς ὢν ὅλος..., ἔσοπτρον εἰμί σοι τῷ νοοῦντι με, «voglio esser pensato, poiché sono tutto pensiero... Sono uno specchio per te che m'intendi» (p. 198, 1 s. 12, ed. Bonnet).

Hebr. 11,3 va ancora oltre *Rom.* 1,20: → πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι (→ I, coll. 1266 s.) τοὺς αἰῶνας (→ I, col. 550) ῥήματι θεοῦ, «per fede riconosciamo che l'universo è ordinato dalla parola di Dio». La realtà di ciò che è invisibile (v. 1[b]), di cui la verità dell'origine del mondo dalla parola di Dio è qui un esempio, non è accessibile né ai sensi né al raziocinio dell'uomo, bensì soltanto alle capacità conoscitive della fede. Capire, sapere con certezza e riconoscere che la volontà creatrice di Dio è il fondamento di tutte le cose non è altro che pensare partendo dalla fede, e presuppone il significato di πίστις del v. 1[b]: la fede è quell'intima convinzione che la realtà invisibile è l'unica vera e desiderabile. Per l'autore della Lettera tale realtà è salvifica e la conoscenza del Dio creatore si basa, dunque, sulla fede nel Dio che si rivela nella storia della salvezza.

† νοῦς

Sommario:

Questo articolo tratta soltanto i presupposti linguistici e semantici di νοῦς necessari ad una piena comprensione del termine.

La portata teologica del concetto di

νοῦς

Per A:

PAPE, LIDDELL-SCOTT, MOULT.-MILL., PREUSCHEN-BAUER[3], *s.v.*; J.H.H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache* III (1879) 621 ss.; ID., *Handbuch der lateinischen und griechischen Synonymik* (1889) 637 s.

Per B:

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, indice (1882), *s.v.* 'Nus'; G. TEICHMÜLLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe* (1874), indice *s.v.* νοῦς; ID., *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe* I (1876) 190 ss. e *passim;* II (1878) 31 s. e *passim*; III (1879), indice *s.v.* νοῦς; H. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie* I 2 (1884) 51 ss. 331 ss. e *passim*; ID., *Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geist-Begriffes*: Archiv für Geschichte der Philosophie 27 (1914) 1 ss.; J.B. LIGHTFOOT, *Notes on Epistles of St. Paul*[2] (1904) 88 s.; J. STENZEL, *Zur Entwicklung des Geist-Begriffes in der griechischen Philosophie*: Antike 1 (1925) 244 ss.; R. EISLER, *Wörterbuch der philos. Begriffe* (1927 ss.), *s.v.* 'Geist', 'Intellekt', 'Vernunft'; R. SCHOTTLÄNDER, *Nus als Terminus*: Hermes 64 (1929) 228 ss.; A. BAEUMLER-M. SCHRÖTER, *Handbuch der Philosophie* I (1934) e III (1931), indice *s.v.* νοῦς; REITZENSTEIN, *Hell. Myst.* 50. 328.408; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*[2] (1921), indice *s.v.* 'Nus'; H. HANSE, *«Gott haben» in der Antike und im frühen Christentum*, RVV 27 (1939) 45 ss. e *passim.*

Per C:

J.T. BECK, *Umriss der biblischen Seelenlehre*[3] (1871) 54 ss.; F. DELITZSCH, *Biblische Psychologie*[2] (1861) 178 ss.; C. HOLSTEN, *Zum Ev. des Paulus und des Petrus* (1868) 382 s. e *passim*; H. LÜDEMANN, *Die Anthropologie des Paulus* (1872) 12 ss.; H.H. WENDT, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprach-*

νοῦς nel N.T. verrà esaminata nell'articolo ψυχή, insieme con gli altri termini principali dell'antropologia del N.T.: καρδία, ψυχή, πνεῦμα, ecc.

A. SIGNIFICATO DEL TERMINE

1. νοῦς, forma contratta di νόος [1], appartiene etimologicamente, con tutta probabilità [2], ad una radice *snu* o *snū*, che appare anche nelle parole tedesche *schnau-fen, schnu-ppern*, ecc.; cfr. inoltre il gotico *snutrs* ('avente buon fiuto'), *saggio, prudente* e l'evoluzione semantica di θυμός (→ IV, col. 590 n. 1), → πνεῦμα, → ψυχή, anche il latino *animus* = ἄνεμος. Il significato originario di νοῦς, *senso (interno) diretto ad un soggetto*, abbraccia tanto la *sensibilità, la facoltà percettiva, la capacità di comprendere* (Hom., *Od.* 8,78: χαῖρε νόῳ, «godeva nell'animo»; *Il.* 1,363: κεῦθε νόῳ, «conservalo in cuore»; Hdt. 8,97: ὡς ἐκ παντὸς νόου παρεσκευάσται μένων πολεμήσειν, «che di tutto cuore si preparasse a restar lì per combattere»; Epicharm., *fr.*12 [I 200, 16, Diels[5]]: νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει· τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά, «il cuore vede e il cuore sente: tutte le altre cose sono sorde e cieche»), quanto *la mentalità, il carattere etico* (Hom., *Od.*1,3: πολλῶν δ'ἀνθρώπων... νόον ἔγνω, «di molti uomini.. conobbe la mente»; *Il.* 3,63: ἐνὶ στήθεσσιν ἀτάρβητος νόος ἐστί, «nel petto hai un animo imperturbabile»; *Od.* 6,121: καί σφιν νόος ἐστὶ θεουδής; «e hanno una mente pia verso i numi?»). Nel termine si trova così un'enorme ricchezza di possibilità semantiche, di cui nell'uso linguistico generale si son venute affermando soprattutto le seguenti:

a) *sentimento, intenzione*, nel senso di espressione dell'atteggiamento interno globale, precisamente di quello etico: p. es., Epicharm., *fr.*26 (I 202,15, Diels[5]): καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχῃς, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ, «se hai un intento puro, sei puro in tutto il corpo»; Hdt. 7,150: ἢν γάρ ἐμοὶ γένηται κατὰ νόον, «se le cose andranno secondo le mie intenzioni»; Soph., *Oed.Tyr.* 600: οὐκ ἂν γένοιτο νοῦς κακὸς καλῶς φρονῶν, «(un uomo) una mente bene intenzionata non potrebbe diventare malvagia»; Antiphon, *fr.*58 (II 363, 16 s., Diels[5]): πολλάκις ὁ διὰ μέσου χρόνος ἀπέστρεψε τὸν νοῦν τῶν θελημάτων, «spesso il tempo interposto ha mutato l'intenzione delle volontà»; Philo, *congr.*118: τὸν ἀντίθεον... νοῦν, «i sentimenti contrari a Dio»; Plut., *de vitioso pudore* 2 (II 529d): ὡς φιλάνθρωπον καὶ πολιτικὸν καὶ κοινὸν ἔχοντα νοῦν, «(lo lodano) come amichevole, compito e premuroso verso gli altri»; Porphyr., *abst.*2,61: θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής, «ottime primizie per gli dèi sono i sentimenti puri e l'animo libero da passioni»; P. Tebt. 334,9: μὴ

---

gebrauch (1878) 134 ss.; T. SIMON, *Die Psychologie des Apostels Paulus* (1897) 38 ss.; E. WEBER, *Die Beziehungen von Röm. 1-3 zur Missionspraxis des Paulus*, BFTh 9,4 (1905) 86 ss. 98 ss.; CREMER-KÖGEL, *s.v.*; W.G. KÜMMEL, *Röm. 7 und die Bekehrung des Paulus*, UNT 17 (1929) 27 ss.62.134 ss.; W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie* (1934) 351 ss.; O. MOE, *Vernunft und Geist im N.T.*: ZsystTh 11 (1934) 351 ss.; H. HANSE (→ sopra, B) 61 ss.

[1] Per la storia della forma della parola e della declinazione v. LIDDELL-SCOTT, MOULT.-MILL. e PREUSCHEN-BAUER[4], *s.v.*

[2] Come mi ha comunicato A. DEBRUNNER con rimando a E. SCHWYZER, *Beiträge zur griechischen Wortforschung*, in: Festschrift für P. Kretschmer (1926) 247 ss. PRELLWITZ, *Etym. Wört.* 315; BOISACQ 672; WALDE-POK. II 324 rinunciano a indicare la derivazione etimologica.

ἔχουσα κατὰ νοῦν ἄλλον, «non avendo un altro in cuore».

b) *Perspicacia, inventiva*, p. es. Eufrone in Athen. 1, 13, p. 16: οὐδὲν ὁ μάγειρος τοῦ ποιητοῦ διαφέρει· ὁ νοῦς γάρ ἐστιν ἑκατέρῳ τούτων τέχνη, «il cuoco non differisce per nulla dal poeta: l'arte loro, infatti, è l'inventiva». Particolarmente *spirito, ragione, mente, coscienza*, cioè l'aspetto spirituale dell'uomo, per il quale egli si manifesta come essere dotato di sentimento, volontà e pensiero; Parmen., *fr.*16,2 (I 244,9, Diels[5]): νόος ἀνθρώποισι παρίσταται, «mentalità che si riscontra negli uomini»; Plut., *lib. educ.* 8 (II 5e): δύο τὰ πάντων ἐστὶ κυριώτατα ἐν ἀνθρωπίνῃ φύσει, νοῦς καὶ λόγος. καὶ ὁ μὲν νοῦς ἀρχικός ἐστι τοῦ λόγου, ὁ δὲ λόγος ὑπηρετικὸς τοῦ νοῦ... μόνος γὰρ ὁ νοῦς παλαιούμενος ἀνηβᾷ, «di tutte le caratteristiche della natura umana due sono le dominanti: la mente e la ragione. La mente controlla la ragione e questa è sottoposta a quella... Soltanto la mente, infatti, si ringiovanisce col passare degli anni». Anche *spirito divino*; Senofane, *fr.* 25 (I 135,9, Diels[5]): ἀλλ'ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει, «ma senza sforzo scuote tutte le cose col pensiero della sua mente»; Democrito, *fr.*112 (II 164, 13, Diels[5]): «È proprio dello spirito divino (θείου νοῦ) escogitare sempre qualcosa di bello».

c) *Intelletto, pensiero, capacità di conoscere per mezzo del pensiero*: Democrito, *fr.*105 (II 163,11 s., Diels[5]): σώματος κάλλος ζῳῶδες, ἢν μὴ νοῦς ὑπῇ, «la bellezza del corpo sarebbe qualcosa di animalesco se non vi si celasse l'intelletto»; Menandro (in Stob., *florilegium* 37,8): μέγιστον ἀγαθόν ἐστι μετὰ νοῦ χρηστότης, «bene sommo è la bontà accompagnata dall'intelligenza»; Plat., *Gorg.*500c: σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, «un uomo poco intelligente»; Plut., *stoic.resp.*20 (II 1043 s.); Philo, *vit.Mos.*1,141 e *passim*: οἱ νοῦν ἔχοντες, *gli intelligenti, i saggi*; il contrario: οἱ νοῦν μὴ ἔχοντες, *gli stolti* (per es., Iust., *dial.* 30,1).

d) *Pensiero, opinione, giudizio, decisione, intenzione*, cioè il risultato dell'attività dell'intelletto, non senza, talvolta, la partecipazione della volontà; Hom., *Il.*9,104 s.: οὐ γάρ τις νόον ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει, οἷον ἐγὼ νοέω, «non si potrà pensare altro pensiero migliore di questo che io penso»; Hdt. 1,27: ἐπὶ σὲ ἐν νόῳ ἔχοντες στρατεύεσθαι, «hanno intenzione di muovere contro di te», ecc.; simile è anche Plat., *resp.*6,490a, ecc.

e) Con riferimento a parole, proposizioni, ecc., significa *senso, significato*, p. es. Hdt. 7,162: οὗτος δὲ ὁ νόος τοῦ ῥήματος, «questo è il senso della parola»; Polyb.5,83,4; Philo, *sacr.A.C.*114, ecc.: τοιοῦτον ὑποβάλλει νοῦν, «suggerisce il significato seguente»; Iust., *dial.* 29,2: ἀναγινώσκοντες οὐ νοεῖτε τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν, «pur leggendoli (*scil.* i libri dell'A.T.) non capite il loro significato»; Clem. Al., *quis div. salv.* 5,2: τὸν ἐν αὐτοῖς κεκρυμμένον νοῦν... ἐρευνᾶν καὶ καταμανθάνειν, «(dobbiamo) ricercare e comprendere il senso nascosto in esse (*scil.* nelle parole di Cristo)».

2. Nei LXX νοῦς è sorprendentemente raro e privo di un significato parti-

[3] Cfr. CREMER-KÖGEL 763 s. Nell'Ecclesiastico e nei traduttori dell'Esapla νοῦς non appare se non in *Sus.*9 (Theod.). Il termine greco non ha, in realtà, un preciso corrispondente ebraico. Per quanto possa variare di significato, νοῦς ha, complessivamente, un carattere troppo intellettualistico per poter essere facilmente ripreso dai traduttori dell'A.T. L'ebraico non ha la possibilità di esprimere l'intelletto, la ragione, la razionalità, e questo aspetto del contenuto concettuale di νοῦς è stato, evidentemente, considerato determinante e prepon-

colare e definito[3]. Rende 6 volte *lēb* o *lēbāb*, senza che si veda una ragione per il mancato uso di καρδία che è il corrispondente normale di *lēb* (→ v, col. 205): *Ex*.7,23; *Ios*.14,7 (κατὰ τὸν νοῦν αὐτοῦ, «secondo il suo cuore», traduce male *ka'ăšer 'im-lᵉbābî*, «come era nel mio cuore»; *Iob* 7,17; *Is*. 10,7ᵇ (in 7ª *lēbāb* è reso con ψυχή); 10,12; 41,22. Una volta νοῦς rende *rûăḥ*: *mî-tikkēn 'et-rûăḥ jhwh* = τίς ἔγνω νοῦν κυρίου; «chi conobbe l'intenzione del Signore?» (*Is*.40,13); anche qui non si vede perché non sia stato usato, come al solito, πνεῦμα per *rûăḥ* (→ πνεῦμα). In *Iob* 12,1 (var.); 33,16; 34,3 (var.) νοῦς rende *'ōzen*: se non si tratta veramente di un *lapsus calami* (νους invece di ους), abbiamo una libera interpretazione, per cui l'organo della percezione mentale sottentra a quello della percezione sensoriale. Là dove il testo ebraico è oscuro o manca, ritroviamo l'uso linguistico comune di νοῦς; *Iob* 7,20: ὁ ἐπιστάμενος τὸν νοῦν ἀνθρώπων, «colui che conosce la mente degli uomini»; 36, 19: μή σε ἐκκλινάτω ἑκὼν ὁ νοῦς δεήσεως ἐν ἀνάγκῃ ὄντων ἀδυνάτων, «la tua mente»; 29,7: πτωχῷ οὐχ ὑπάρχει te dalla preghiera di coloro che sono infelici»; *Prov*. 31,3: μὴ δῷς γυναιξὶ... τὸν σὸν νοῦν, «non dare alle donne... la tua mente»; 29,7: πτωχῷ οὐχ ὑπάρχει νοῦς ἐπιγνώμων, «il cuore dei giudici non è dalla parte del povero». Troviamo la medesima situazione negli apocrifi[4], dove νοῦς significa generalmente *mente, animo, opinione*: 1 Εσδρ. 2,6 (come πνεῦμα al. v. 5); *Sus*.9; *Sap*.4, 12: νοῦν ἄκακον, «un animo innocente»; *3 Mach*. 1,25: τὸν ἀγέρωχον αὐτοῦ νοῦν, «il suo animo arrogante»; *Iudith* 8,14: νοῦς di Dio (come in *Is*. 40,13). Le locuzioni seguenti corrispondono al linguaggio corrente, *2 Mach*.15, 8: ἔχειν κατὰ νοῦν, *aver in mente* = *ricordare*; 1 Εσδρ. 9,41 ἐπιδιδόναι τὸν νοῦν εἰς, *far attenzione a qualcosa*. Perfino nel IV dei Maccabei che ha un tono filosofico e distingue nettamente tra *intelletto* (νοῦς) e *ragione* (λογισμός) (1, 15; 2,22; 5,11; ὁ σώφρων νοῦς: 1,35; 2,16.18; 3,17), νοῦς può designare il *carattere*: ἀδαμάντινον ἔχουσα τὸν νοῦν, «con una volontà d'acciaio» (16, 13; cfr. 14,11).

3. Anche negli scritti giudaici postbiblici, Filone a parte[5], il termine νοῦς non ha alcuna caratteristica concettuale precisa e significa, in senso generale, *mente, natura morale*, (p. es. *test.B*.8,3: ὁ καθαρὸς νοῦς, «la mente pura»; *test. Iud*.14,2 s.) o *mentalità, intelletto* (*ep. Ar*.276: τὸ δὲ νοῦν ἔχειν οξὺν... θεοῦ δώρημα καλόν ἐστιν, «è un bel dono di Dio... avere un intelletto acuto»; (*test.R*.3,8; *test.S*.2,8 ecc.). Negli scritti di Giuseppe Flavio[6] il significato fondamentale della parola è *mente, facoltà percettiva dell'animo, abito mentale* (cfr., ad es., *ant*.8,23: δός μοι... νοῦν ὑγιῆ, «dammi... una mente sana»; *Ap*. 2,142: τυφλὸς ἦν τὸν νοῦν 'Απίων, «Apione era cieco di mente»); talora è in risalto l'aspetto intellettivo (*ant*.19, 321: ἐν νῷ λαμβάνων ὅσους... πόνους ἐκεῖνος ἀνέτλη, «avendo in mente quante fatiche colui aveva sopportate»; 6, 287: ἃ... εἰς νοῦν ἐβαλόμην, «ciò che ho concepito», ecc.), talaltra più quello del sentimento (*ant*.16,124: πρὸς δὲ τῇ δούλῃ τὸν νοῦν εἶχεν, «inoltre aveva la mente rivolta alla schiava»; 12,55: τὸ πλῆθος εὐχὰς ἐποιήσατο γενέσθαι σοι τὰ κατὰ νοῦν, «il popolo ha fatto voti che si avveri quanto desideri»).

---

derante, con la conseguente rinuncia all'uso del vocabolo [G. BERTRAM].

[4] Eccetto *Sap*.9,15 → n. 18.

[5] → coll. 1049 ss.; e anche *Sib*. 3,771 → n. 21.

[6] Vedi SCHLATTER, *Komm. Lk*. 462; SCHLATTER, *Theol. d. Judt*. 27.

B. νοῦς NELLA FILOSOFIA E NELLA RELIGIONE DEI GRECI

Il passaggio della parola νοῦς dal linguaggio comune a quello filosofico comporta un senso più pregnante del termine ed una limitazione del significato (organo della conoscenza), anzi una vera e propria trasformazione del significato intrinseco di *mente* in quello di *ragione* o *spirito* (→ πνεῦμα); passa così in secondo piano il rapporto pratico (del sentimento, della volontà, dell'azione) con l'oggetto, mentre diventa dominante quello teoretico (del pensiero e della conoscenza).

In Anassagora[7], per il quale il νοῦς (ragione universale) è il principio ordinatore del cosmo, convivono ancora i due aspetti della conoscenza e dell'attività creatrice: *fr.* 12 (II 38,9 ss., Diels[5]): πάντα ἔγνω νοῦς... πάντα διεκόσμησε νοῦς, «tutte le cose ha conosciuto l'intelletto, tutte ha ordinato»; la conoscenza e il potere sulle cose (*ibid.*, r. 5: πάντων νοῦς κρατεῖ, «l'intelletto domina tutte le cose») sono tra gli attributi che distinguono il νοῦς, «la più fine e più pura di tutte le cose», da ciò che è corporeo (*ibid.* p. 37,17 ss.). Forse già Archelao, discepolo di Anassagora, ha limitato l'ambito del νοῦς, che governa il mondo, alla conoscenza[8], insegnando che ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν, «il dio è aria e intelletto, ma non l'intelletto è facitore del mondo» (Aetius, *placita* 1,7,15 [II 47, 17 s., Diels[5]]).

Nella sua tripartizione Platone assegna alla ragione (νοῦς = τὸ λογιστικόν), che è la parte principale, un proprio ambito autonomo, il puro pensiero che ha come oggetto l'idea[9] (*Phaedr.* 247c; *resp.* 6,508d; cfr. *Phaed.* 93b e *passim*). Con la similitudine del timoniere (*Phaedr.* 247 c. d; *leg.* 12,961 e) Platone chiarisce come la ragione determini anche l'azione etica grazie alla conoscenza della virtù. Come in quel microcosmo che è l'uomo, così anche nell'universo domina, re del cielo e della terra (*Phileb.* 28c), l'intelletto verace e divino (ἀληθινὸς καὶ θεῖος νοῦς, *Phileb.* 22c; *Tim.* 30a.b; 46c ss.). Nei rapporti e nel matrimonio con l'essere puro (τῷ ὄντι ὄντως) l'uomo genera νοῦς e ἀλήθεια (*resp.* 6,490b). Con la sua intuizione che la coscienza del divino riposa nella ragione[10], la più alta funzione della vita spirituale dell'uomo, Platone ha dato all'antica filosofia della religione una delle sue idee più feconde.

Aristotele[11] supera la dottrina platonica delle parti dell'anima ponendo, so-

---

[7] Per Eraclito H. KLEINKNECHT mi fa notare il bisticcio etimologico-teologico del *fr.* 114 (I 176,5 s., DIELS[5]): bisogna afferrare con il νοῦς (ξὺν νῷ) lo ξυνόν (la legge universale). Il gioco di parole si è prolungato fin nella Stoa: cfr. Cleante, *Inno a Zeus, fr.* 537 (I 122,21, V. ARNIM): ᾧ (*scil.* θεοῦ κοινὸς νόμος) κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν: lo ξυνόν è appunto il νοῦς. Per le importanti relazioni tra νοῦς, νόμος e θεός → l'art. νόμος: nel pensiero greco [KLEINKNECHT]. Per il concetto di νοῦς degli Eleati, che qui dobbiamo necessariamente tralasciare, v. STENZEL (→ bibl.) 248 ss. Per νοῦς in rapporto a Dio e al cosmo, cfr. l'utile raccolta di passi nell'indice di DIELS[5] III 296 s., *s.v.* νοῦς.

[8] Su questo punto v. SCHOTTLÄNDER (→ bibl.) 235.

[9] Per νοῦς ed estasi in Platone → III, coll. 332 s.; anche la conoscenza entusiastica avviene per mezzo del νοῦς: *Tim.* 90 a-c.

[10] Già Euripide aveva stabilito l'uguaglianza νοῦς/θεός: ὁ νοῦς γάρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός (*T.G.F.*, *fr.* 1018; v. anche il materiale comparativo ivi raccolto, *ad l.*, p. 685); cfr. Eur., *Tro.* 886: Ζεύς = νοῦς βροτῶν.

[11] Cfr. G. TEICHMÜLLER, *Neue Studien* (→ bibl.) III, spec. 110 ss.; F. SEIFERT, *Psychologie*, in: BAEUMLER-SCHRÖTER (→ bibl.) III,8 ss.

pra le δυνάμεις di questa, il νοῦς quale ἐνέργεια caratteristica dell'uomo (*an.*2, 3 [p. 414a,29-414b,19]; 3,3 [p. 429a, 6 ss.]) e definendolo con maggior precisione. Egli distingue l'intelletto teoretico, la forza del pensiero logico (νοῦς θεωρητικός), dall'intelletto pratico (νοῦς πρακτικός) che stabilisce i fini della volontà (*an.*3,9 [p. 432b,27 ss.]; 3,10 [p. 433a,14 ss.]; *eth.Nic.*6,2 [p. 1139a,17 ss.]). Il campo del νοῦς è limitato alla conoscenza; la traduzione della conoscenza nell'azione pratica non avviene direttamente per mezzo del νοῦς (*an.*3,10 [p. 433a]); per natura il νοῦς non è mescolato col corpo (*an.*3,4 [p. 429a,24 s.]), è immortale, divino; entra nel corpo umano dall'esterno (*gen. an.*2,3 [p. 736b], 27 s.): λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, «rimane che soltanto l'intelletto entra dall'esterno e che esso solo è divino»; cfr. *ibid.*6 [p. 744b, 21 s.]; *eth.Eud.*4,14 [p. 1248a,24 ss.]). Pure Aristotele limita ancora tali affermazioni e le rende più oscure operando una distinzione tra intelletto passivo e attivo (νοῦς παθητικός e νοῦς ποιητικός, *an.*3,5 [p. 430a,10 ss.])[12], tra l'intelletto potenziale, che riceve la forma, e l'intelletto attuale, che dà la forma: soltanto questo intelletto attuale e attivo (ποιοῦν τοῦ πάσχοντος) è immortale ed eterno (*ibid.*, r. 19.23). La portata del termine νοῦς per la teologia aristoteliana è chiarita dai seguenti passi, scelti fra molti: *fr.*49 (p. 55,19 s., ed. Rose): ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ[13], «Dio è intelletto o qualcosa che sta oltre l'intelletto»; *an.*1,4 (p. 408 b,29 s.): ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν, «probabilmente l'intelletto è qualcosa di più divino (*scil.* della memoria e dell'amore) e non è soggetto ad alcunché»; *eth. Nic.* 10,7 (p. 1177 a, 15 s.): εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ [*scil.* νοῦς] εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, «o essendo l'intelletto stesso divino o essendo la nostra parte più divina»; *ibid.*9 (p. 1179a,26): il νοῦς è la parte dell'uomo più affine agli dèi. νοῦς come elemento logico, la parte preminente della vita spirituale dell'uomo, e νοῦς come essenza del divino, sono i due punti fermi della filosofia greca classica che rappresentano, nonostante alcune sfumature, il patrimonio comune del pensiero antico, di là dalle opposizioni e discussioni tra le varie scuole[14].

In tutte le varie fasi della Stoa[15], antropologia e teologia sono permeate dalla suesposta doppia visione del νοῦς. In Zenone e nei suoi discepoli la ragione è il primo dei κριτήρια (Diog. L. 7,54

[12] Il termine νοῦς ποιητικός si riscontra per la prima volta in Alex. Aphr., *an.* (p. 88,24, BRUNS, e *passim*; cfr. SIEBECK, *Gesch. der Psychologie* [→ bibl.] 1 2, 202 ss.), ma può essere logicamente dedotto dalle succitate espressioni di Aristotele. Per il problema dell'intelletto passivo e attivo in Aristotele cfr. ancora G. TEICHMÜLLER, *Studien* (→ bibl.) 344 ss. 378 ss. 428 ss.

[13] Questa frase si trovava, significativamente, nello scritto περὶ εὐχῆς.

[14] Plutarco è chiaramente influenzato da Aristotele nella sua valutazione del νοῦς, stimato più che la ψυχή: cfr. *de procreatione animae* 27 (II 1026 e): τὸ γὰρ παθητικὸν ἀναδίδωσιν ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχή, τοῦ δὲ νοῦ μετέσχεν ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς ἐγγενομένου, e anche *fac. lun.*28 (II 943 a), *gen. Socr.*22 (II 591 b); *lib. educ.* 8 (II 5 e) → col. 1041. Discussa è la provenienza delle affermazioni riportate in Phot., *bibl. cod.* 249: O. IMMISCH, *Agatharchidea*: SAH 1919,7 le vorrebbe attribuire al peripatetico ellenista Agatarchide; per νοῦς v. *ibid.*98.101.

[15] Vedi v. ARNIM, indice *s.v.*; inoltre L. STEIN, *Die Psychologie der Stoa* 1 (Berliner Studien für kl. Philologie ecc. 3,1 [1886]) 125 ss.; 2 (*ibid.*7,1 [1888]) 212 ss. e *passim*; A. BONHÖFFER, *Epictet und die Stoa* (1898) 120 s.; P. BARTH, *Die Stoa*[3-4] (1922) 59 ss.

[II 33,3 ss., v. Arnim]), Dio è la ragione cosmica (Aetius, *placita* 1,7,23 [I 42, 7 s., v. Arnim] ecc.); cfr. Posidonio (vedi, per es., Diog. L. 7,138 [I 192,1 ss., v. Arnim]); leggiamo in Epitteto che il νοῦς è l'οὐσία di Dio (*diss.* 2, 8,1 s.) e in Marco Aurelio che il νοῦς dell'uomo è il δαίμων in lui, un ἀπόσπασμα della divinità (M. Ant. 5,27; cfr. Sen., *ep.*4,2 (31), 11; Epict., *diss.* 2,8,11; 1,14,6).

L'eredità della psicologia e cosmologia greca è facilmente visibile anche nella mescolanza mistico-speculativa di filosofia greca e di religione giudaica operata da Filone[16], proprio nell'uso del termine νοῦς = *ragione*, *spirito* (→ πνεῦμα); la chiarezza del concetto si perde però spesso nelle nebbie della mistica. La ragione è la parte migliore dell'uomo (*mut.nom.*246), l'egemonico dell'anima (ψυχῆς ἡγεμονικόν, *leg. all.* 1, 39; cfr. *agric.*66 e *passim*), il dominatore dell'anima e del corpo (*leg. all.* 3,80)[17]. Essendo per natura terreno e caduco (*leg.all.*1,90; 3,29; cfr. 1,49), rinchiuso negli stretti limiti del cervello o del cuore (*det.post.ins.*90), il νοῦς non coglierebbe il vero se un soffio divino (θεῖον πνεῦμα) non gli indicasse la via per giungere alla verità (*vit.Mos.*2,265). La οὐσία della ragione non è legata a niente di creato[18], ma è espirata da Dio (ὑπὸ θεοῦ καταπνευσθεῖσα, *rer. div. her.* 56). Per questo motivo la ragione può innalzare l'uomo al cielo (*det. pot. ins.* 85), fargli conoscere Dio (*leg. all.* 1,33 ss.; *det.pot.ins.*89; *praem.poen.*122) e educarlo alla virtù (*leg.all.*1,47). Il νοῦς è l'elemento celeste in noi (τὸ οὐράνιον τῶν ἐν ἡμῖν, *gig.*60) e pertanto immortale (*sacr. A. C.* 8); θεοειδὴς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν, τὸν ἀνωτάτω λόγον, τυπωθείς, «è la mente dell'uomo che ha forma divina, poiché è fatta secondo l'idea archetipa, il logos che è sopra tutto» (*spec.leg.*3,207; cfr. *decal.*134; *exsecr.*163, ecc.). Ciò è vero soprattutto per il primo uomo, il cui νοῦς, modellato direttamente sul λόγος, era di molto superiore al νοῦς dei suoi discendenti (cfr. *op.mund.*140). La ragione si trova nell'anima umana e nell'universo (*Abr.* 272; *migr. Abr.* 186; *fug.* 46; *rer. div. her.* 236). Ciò che il grande reggitore è nel cosmo, lo è il νοῦς umano nell'uomo (*op.mund.*69)[19]. Dio ha fatto scendere la pura ragione nell'anima quale sua parte non commista né confusa (*rer.div.her.*184.274). È un dono di Dio che il νοῦς possa comprendere il νοητὸς κόσμος (*rer.div.her.* 111), innalzarsi dalla terra ai luoghi altissimi (*sobr.*64) e pervenire fino alla

[16] Vedi LEISEGANG II 557-564; C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des A.T.* (1875) 240 ss.; E. HATCH, *Essays in Biblical Greek* (1889) 125 s.; H. LEISEGANG, *Der heilige Geist* I 1 (1919) 77 ss. e *passim*; J.S. BOUGHTON, *The Idea of Progress in Philo Iudaeus* (Diss., New York, Columbia University 1932) 249 ss.; W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria*, TU 49,1 (1938) 159 ss.212 s.303 s. e *passim*; J. PASCHER, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia*, Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums 17,3/4 (1931) 21 s.61.83.127. 163; H. SCHMIDT, *Die Anthropologie Philons von Alexandreia* (Diss., Leipzig 1933) 3 ss. 49 ss.59 ss.70 ss. e *passim*; → III, col. 176.

[17] Talvolta, però, νοῦς e ψυχή vengono anche equiparati, p.es. in *gig.*15: τὸ κράτιστον ἐν ἡμῖν, ψυχὴν ἢ νοῦν; *rer. div. her.* 108; cfr. SCHMIDT (→ n. 16) 49. Riscontriamo la medesima cosa già in alcuni passi dei presocratici (cfr. Diog. L. 9,22; Aetius, *placita* 4,5,12 = *Doxographi Graeci*, H. DIELS² [1929] 392 b 4 ss.) o nella Stoa (v. Gal., *histor. philos.* 24 = *Doxographi...*² 615,5 s., ecc.).

[18] Cfr. *Sap.*9,15: φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα; cfr. CREMER-KÖGEL 764.

[19] Cfr. anche Sen., *ep.*7,3(65),24: *quem in hoc mundo locum deus obtinet, in homine animus.*

γνῶσις καὶ ἐπιστήμη θεοῦ (*Deus imm.* 143). Se la ragione serve Dio puramente, allora non è umana, ma divina (*rer. div.her.*84; cfr. *ebr.*144); allora esce da se stessa (ἐκβῇ ἑαυτοῦ), viene iniziata ai misteri di Dio e compie la sua professione a colui che veramente è (*leg. all.*1,82; cfr. 3,71.100). È nello stato estatico, ad es. del profeta, che il νοῦς umano si allontana al giungere del πνεῦμα divino e ritorna quando questo se n'è andato (*rer.div.her.*265, cfr. 257; *leg.all.*2,31), o in quello del salmista ispirato che, «con la mente interamente rapita dallo stimolo del possesso divino» (ὅλον τὸν νοῦν ὑπὸ θείας κατοχῆς συναρπασθεὶς οἴστρῳ), trova la sua gioia soltanto in Dio (*plant.* 39), oppure, ancora, in quello di chi riceve una rivelazione in sogno: ἐν ᾧ ὁ ἡμέτερος νοῦς τῷ των ὅλων συγκινούμενος ἐξ ἑαυτοῦ κατέχεσθαί τε καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ, ὡς ἱκανὸς εἶναι προλαμβάνειν καὶ προγινώσκειν τι τῶν μελλόντων, «nel quale il nostro spirito, il cui movimento coincide con quello dello spirito universale, sembra posseduto e ispirato da Dio e così in grado di prevenire e prevedere qualcuna delle cose future» (*som.* 1,2); ἐξ ἔρωτος θείου κατασχεθεὶς ὁ νοῦς, «lo spirito afferrato dall'amore divino» (*som.* 2,232)[20]. Il νοῦς umano, in confronto a quello divino, è limitato: può sì capire le cose, ma non certo se stesso, per non parlare poi della natura di Dio (*leg.all.* 1,91). Poiché la ragione universale, ὁ καλὸς καὶ περιπόθητος καὶ μακάριος ὄντως νοῦς (*spec.leg.*3,1), ha creato il cosmo, la ragione umana vive nella promessa di giungere finalmente al padre della pietà e di conoscere pienamente il proprio io (*migr.Abr.*193 ss.)[21]. Ciascuna delle cose celesti è νοῦς (*gig.* 60), ciascuna stella è puro νοῦς (*som.*1,135; *gig.* 8; *op.mund.*73, ecc.). In senso ultimo e più profondo, Dio stesso è νοῦς, il νοῦς dell'universo (ὁ τῶν ὅλων νοῦς, *migr. Abr.*192; *leg.all.*3,29, ecc.), la grande e perfetta ragione cosmica (*spec.leg.*1,18), colui che opera e agisce nell'universo (*op.mund.*8; *migr.Abr.*193), il bene dell'anima e del cosmo (*gig.*40).

Nel neoplatonismo di Plotino, l'ultima grande creazione della filosofia ellenistica, la dottrina del νοῦς è uno dei pilastri del sistema, che viene sviluppato con la massima conseguenza logica[22]. Nel mondo trascendente il νοῦς, «la sostanza pensante», è, dopo l'ἕν, la più alta essenza; procede dall'ἕν; è la più alta ipostasi nel regno dell'intelligibile (Plot., *enn.* 5,6,1 ss.; 5,1,4.7; 5,9,5). Nel νοῦς l'unità dell'essere primario si decompone nella duplicità, nell'opposizione di pensiero pensante e pensato (3, 8,9; 5,1,4). Il νοῦς, che è insieme δημιουργός (5,1,8 e *passim*) e κόσμιος νοητός (5,9,9), pensa l'ente ed anche lo è (5,5,1 ss.), cfr. specialmente 5,4,2: ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητόν, ἀλλά καὶ νοῶν... νοῦς δὴ καὶ ὄν ταὐτόν, οὐ γὰρ τῶν πραγμάτων ὁ νοῦς, ὥσπερ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν προόντων, ἀλλ'αὐτὸς [ὁ] νοῦς τὰ πράγματα, «il νοῦς è dunque esso stesso intelligibile, ma anche intelligente ... L'intelletto è ente e identità; l'intelletto rispetto agli oggetti non è come la sensazione rispetto alle cose sensibili che preesistono ad essa; l'intelletto è esso stesso oggetto» [segnalazione di H.Kleinknecht]. Il νοῦς opera anche, immediatamente o

[20] L'idea che nell'estasi il νοῦς sia disimpegnato segna la differenza tra Filone e Platone, per il quale la ragione continua a pensare normalmente anche nell'entusiasmo (→ n. 9); cfr. BOUSSET-GRESSM. 449.

[21] *Sib.*3,771: tra i doni promessi per l'epoca messianica troviamo νοῦν ἀθάνατον αἰώνιον εὐφροσύνην τε.

[22] Vedi SEIFERT (→ n. 11) 14 ss.

mediatamente, nei gradi inferiori del mondo soprasensibile e sensibile, giù giù fino all'anima individuale, che ha nella partecipazione al νοῦς la sua forza più alta, estranea al mondo dei sensi[23]: πολὺς οὖν οὗτος ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ ψυχῇ τῇδε ὑπάρχει, «questo dio (*scil.* il νοῦς) molteplice esiste in quest'anima» (5,1,5).

Nel Corpus Hermeticum il concetto filosofico di νοῦς è messo in stretta relazione con idee mistico-religiose, col risultato di una sua complessa polivalenza significativa[24]. La divinità è νοῦς: il dio Tat, ad es., viene lodato così: σὺ ὁ νοῦς (13,21). νοῦς, *ragione*, concepito con la massima astrazione, è il principio divino originario (1,6; 5,11). ὁ πάντων πατήρ (1,12), ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, σοφώτατος νοῦς καὶ ἀίδιος (Stob., *ecl.* 1,34,5 s.). Leggiamo però anche: ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ (νοῦν) εἶναι, «ora Dio non è intelletto, ma causa dell'esistenza dell'intelletto» (2,14). Dal πρῶτος νοῦς, che è maschio e femmina, viene generato un altro intelletto, il δημιουργὸς νοῦς che crea dal fuoco e dall'aria i sette dominatori dell'universo, i pianeti (1,9 ss.); tale demiurgo è distinto dal πρῶτος νοῦς (10, 18), viene chiamato anche ἐνέργεια o ψυχὴ τοῦ θεοῦ (11,2; 12,8) e immaginato come fuoco (10,18). Questo secondo νοῦς, originato dall'οὐσία di Dio, se pure si può parlare di una tale οὐσία (12, 1), ha la sua immagine nel λόγος (12, 14ᵃ), ma talora sembra identico con questo (2,12). Anche l'uomo (1,17; 12, 1; cfr. 12,19), per volontà del padre, ha, unico tra gli esseri viventi sulla terra (8,5), il νοῦς divino, ma non certo nella sua forma ignea (10,18). È soltanto per questo νοῦς che l'uomo può pensare Dio (5,10ᵃ; cfr. 10,4ᵇ e *passim*: *l'occhio dell'intelletto*). Il νοῦς è un benefattore dell'anima; in quanto ἀγαθὸς δαίμων (10,23) opera per il suo bene (12,2; 1,22), media il sapere e la conoscenza (10,10ᵃ). I testi si contraddicono, però, quando si tratta di chiarire se il νοῦς è dato a tutti gli uomini (12,9) o soltanto ai pii (4,3 ss.; 12,3 s.; 10,19. 23 s.). In quest'ultimo caso la παλιγγενεσία avviene per mezzo del νοῦς (13, 3 ss.): Dio manda un cratere pieno di νοῦς nel quale l'anima s'immerge (βαπτίζει ἑαυτόν), venendo così a partecipare dell'elemento divino. Gli uomini che sono stati dotati in questo modo sono τέλειοι, ἀθάνατοι, ricevono «col loro intelletto» (τῷ ἑαυτῶν νοΐ) tutto ciò che c'è sulla terra, in cielo e ovunque (4,4 s.), «entrano in Dio» (ἐν θεῷ γίνονται: 1,26ᵃ). In altre parole, il νοῦς entra nell'anima pia e la conduce alla luce della γνῶσις (10,21); l'anima pia «diventa tutta quanta intelletto» (10,19: ὅλη νοῦς γίνεται), viene divinizzata (10,6: ἀποθεωθῆναι)[25]. Il νοῦς può però avere, per l'anima, anche la

[23] V. anche Porphyr., *abst.* 1,29: αὐτὸς δὲ ὄντως ὁ νοῦς, ὥστε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νοῦν; *ad Marc.* 19: σοὶ δέ, ὥσπερ εἴρηται, νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς. Theodoret., *Graecorum affectionum curatio* 85 (p. 59,5 ss., ed. J. RAEDER [1904]) traccia un parallelo fra la trinità cristiana e una neoplatonica: Τἀγαθόν, Νοῦς, Ψυχή.

[24] Per i testi v. l'indice del Corpus Hermeticum, *s.v.*; per la questione v., oltre il Corpus Hermeticum, J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (1914), indice, *s.v.* 'Nus'; W. KROLL in PAULY-W. VIII (1913) 805 ss. art. 'Hermes Trismegistos'; F. BRÄUNINGER, *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos* (Diss., Berlin 1926); F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im N.T.* (1926) 114 s. REITZENSTEIN, *Hell. Myst.* 408 ss. e *passim*, ha ipotizzato influenze iraniche nella comprensione del concetto.

[25] Cfr. anche il parallelo alla preghiera finale del Poimandres (Corp. Herm. 1,31) nel pap. berlinese 9794 col. 2 righe 43 ss. (Berliner Klassikertexte 6 [1910] 112): ἅγιος [ὁ θεὸς ὁ ὑποδ]είξας μοι ἀπὸ τοῦ νιος ζωὴν καὶ φ[ῶς], ove con BOUSSET (→ bibl.) 175 n. 1

funzione di δαίμων castigatore (1,23; 10,16). Senza alcun tentativo di armonizzazione, accanto a quest'idea del νοῦς divino che prende possesso dell'uomo troviamo l'opinione che la ragione umana genera pensieri buoni o cattivi, a seconda che sia fecondata da Dio o da uno dei demoni (9,3). In quanto viene detto sul νοῦς (e spesso non si tratta che di compilazione) abbiamo chiaramente una mescolanza confusa e incontrollata di elementi filosofici tradizionali e di dottrine sincretistiche soteriologiche.

Come nella mistica ermetica, così anche nella gnosi e nella magia il concetto di νοῦς si trasforma talora in un'ipostasi divina, nel dio Νοῦς. Nella cosmogonia del papiro di Leiden J 395[26], quando il dio creatore ride per la terza volta, appare Νοῦς [ἢ Φρένες] κατέχων καρδίαν· ἐκλήθη δὲ Ἑρμῆς[27]. In un altro passo[28] troviamo, dopo il nome del dio invocato, ὁ μέγας Νοῦς. Nel sistema gnostico delle emanazioni il Νοῦς si trova tra gli eoni maschili nella speculazione di Valentino (Iren.1,1,1; 2,1 s., ecc.), dei Barbelognostici (Iren. 1,29)[29], dei Sethiani (v. Hipp., *ref.*5, 19,14 s. = GCS 26,119,1 ss.), ecc. Nell'inno dei Naasseni il νοῦς è il principio originario: νόμος ἦν γενικὸς τοῦ παντὸς ὁ πρωτότοκος νόος, «legge generatrice dell'universo fu l'intelletto primogenito» (Hipp., *ref.*5,10,2 = GCS 26,102,23). L'eone Nus ha ancora una parte importante nel mito manicheo[30]. Benché sia stata certamente spesso dimenticata, pure l'origine di questo sincretistico nome di Dio risale all'antico termine filosofico.

C. νοῦς NEL N.T.

All'infuori di *Lc.*24,45; *Apoc.*13,18; 17,9, il termine ricorre soltanto in Paolo (21 volte), ma senza alcun rapporto col termine filosofico o mistico-religioso; il νοῦς non è considerato l'elemento divino o affine al divino nell'uomo[31], né viene in alcun modo equiparato al → πνεῦμα o alla → ψυχή. Il vocabolo viene impiegato, come nel greco popolare, senza precise caratteristiche concettuali e con la varietà semantica esposta sopra (→ coll. 1039 ss. A)[32].

a) *Sentimento, senso, intenzione*, quale espressione dell'atteggiamento interno della persona o dei principi etici, sia

bisogna leggere νόός al posto dell'incomprensibile νιος.

[26] PREISENDANZ, *Zaub.* XIII 173 s.

[27] Cfr. *ibid.* 487 s.

[28] PREISENDANZ, *Zaub.* V (London) 465.

[29] Cfr C. SCHMIDT, *Irenäus und seine Quelle in adv. haer.* 1,29, in: Philotesia, P. Kleinert... dargebracht (1907) 324 s.

[30] Vedi H. J. POLOTSKY in PAULY-W., suppl. VI (1935) 256 ss., art. 'Manichäismus'.

[31] SIMON (→ bibl.) 44 compie un'inversione tipica: «Il νοῦς è proprio la funzione della somiglianza divina nell'uomo».

[32] Alcuni sostengono che in Paolo νοῦς significhi fondamentalmente 'pensiero': così, ad es., R. BULTMANN, RGG² IV 1033 s., art. 'Paulus'; vedi, sull'argomento, F. CHR. BAUR, *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie* (1864) 145: «Il νοῦς è... una facoltà puramente teoretica...», «il νοῦς è il principio del pensare e del sapere, del pensiero chiaro e intelligente». Questa posizione comporta però una semplificazione dei complessi dati semasiologici. Persino l'abile esplicitazione del contenuto concettuale di νοῦς operata da GUTBROD (→bibl.) 49 ss., sulla scia di Schlatter (v. anche F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im N.T.* [1926] 415), partendo dal significato di 'pensiero', non rende del tutto conto dei fatti.

dell'uomo naturale sia del cristiano: il termine è dunque inteso in senso puramente formale. I pagani sottoposti al giudizio di Dio hanno un ἀδόκιμος νοῦς, «una mente depravata» (*Rom.* 1,28), camminano «nella vanità della loro mente» (ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, *Eph.*4,17). Chi si compiace delle dottrine eretiche e le segue è «vanamente gonfio dei suoi intendimenti carnali» (ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς → σαρκὸς αὐτοῦ, *Col.* 2, 18), ha la mente corrotta (διεφθαρμένος τὸν νοῦν, *1 Tim.*6,5; cfr. *2 Tim.*3,8), è contaminato nel νοῦς e nella → συνείδησις (*Tit.*1,15). Il cristiano dev'essere continuamente rinnovato nel νοῦς, cioè nella tendenza e direzione intima del pensiero e della volontà, nella chiarezza e risolutezza della coscienza etica: μεταμορφοῦσθε (→ col. 527) τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, «trasformatevi mediante il rinnovamento della vostra mente» (*Rom.*12,2); *Eph.*4,23: ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ → πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν, «d'altra parte rinnovatevi nello spirito della vostra mente» (→ IV, col. 1360). L'unità di una comunità cristiana consiste nella solidarietà e unicità d'intento di tutti i membri (*1 Cor.*1,10: νοῦς e γνώμη sono sinonimi, → II, col. 537).

b) *Ragione pratica*, coscienza etica determinante, in concreto, il volere e l'agire, «una funzione puramente umana» la cui esistenza, però, «significa la responsabilità dell'uomo davanti a Dio»[33]. L''io' di *Rom.*7 sa di esser legato al νόμος di Dio secondo l'uomo interiore (ἔσω ἄνθρωπος, v. 22); il νοῦς lo riconosce come suo νόμος (v. 23) e l''io', seguendo la propria coscienza etica, agisce secondo la norma del νόμος di Dio: ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, «dunque son proprio io che con la mente servo la legge di Dio» (v. 25)[34]; → ἐγώ (III, coll. 82 ss.), → νόμος, → ψυχή.

c) *Intelletto*, l'organo intellettuale, la facoltà cui compete la conoscenza o che la esercita[35]. È l'intelligenza che capisce l'A.T. (*Lc.*24,45), che penetra i misteri apocalittici (*Apoc.*13,18; 17,9: ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων → σοφίαν, cioè l'intelletto illuminato dalla sapienza divina). *Phil.*4, 7: ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, «la pace di Dio che sorpassa ogni intelligenza»: la pace che Dio dona a chi gli si rivolge in preghiera supera infinitamente, per potenza liberatrice, il pensiero umano agitato dalle preoccupazioni[36]. Particolarmente in contrasto col → πνεῦμα, che spinge il glos-

[33] GUTBROD (→ bibl.) 54; cfr. P. ALTHAUS, *Paulus und Luther über den Menschen* (1938) 35 ss.

[34] Vedi invece *Rom.* 1,9: ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ → πνεύματί μου, oppure *2 Tim.* 1,3: τῷ θεῷ, ᾧ λατρεύω... ἐν καθαρᾷ → συνειδήσει.

[35] Così anche *Mc.*12,34: νουνεχῶς ἀπεκρίθη.

[36] Persino se s'interpreta che la εἰρήνη «supera ogni comprensione», che essa è più grande di quanto gli uomini possano immaginare, il νοῦς viene riferito al pensiero; l'interpretazione proposta sopra è però richiesta necessariamente dal contesto: v., tra gli altri, HAUPT,

solalo a parlare nell'estasi in modo incomprensibile, il νοῦς è l'intelletto, una funzione dell'uomo padrone di sé; è la mente che esprime i pensieri in forma chiara ed intelligibile, ma la cui attività è paralizzata finché dura il trasporto estatico operato dallo spirito (*1 Cor.*14,14 s. 19)[37]. *2 Thess.*2,2: εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι, «perché non vi lasciate così facilmente turbare la mente né allarmare»: qui νοῦς indica certamente la capacità di giudizio che sta in continuità agli ordini dell'intelletto lucido ed attento; è la *posatezza*, la *ragionevolezza* di fronte ad esaltate concezioni della parusia[38].

d) *Pensiero*, *giudizio*, *decisione*, *volontà*. A proposito della disputa tra 'deboli' e 'forti' sul modo di vivere cristianamente, Paolo enuncia la regola di *Rom.*14,5: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω, «ciascuno sia convinto nel proprio giudizio» (cfr. *Ecclus* 5,10). Nella citazione di Isaia (→ col. 1043) in *Rom.*11,34 (τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; «chi ha conosciuto il pensiero del Signore?») νοῦς significa, senza dubbio, la volontà salvifica di Dio, nella quale Paolo ha trovato la soluzione del problema esaminato in *Rom.*9-11. La medesima citazione d'*Is.*40,13 ritorna anche in *1 Cor.*2,16ª: il contesto (vv. 7 ss.) ci fa capire chiaramente che νοῦς è il disegno salvifico di Dio nascosto, ma ora rivelato. Al v. 16ᵇ abbiamo però un brusco cambiamento del significato di νοῦς: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ (= τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, vv. 11.14) ἔχομεν, «noi però abbiamo la mente di Cristo». Tale cambiamento è dovuto a un gioco che coinvolge il termine citato da Isaia: νοῦς viene preso nell'accezione a): *mente, intenzione*; non è però affatto legittimo dedurne che Paolo stesso, seguendo l'uso della mistica ellenistica, abbia considerato νοῦς e πνεῦμα come termini equivalenti[39].

D. νοῦς NELLA PIÙ ANTICA LETTERATURA CRISTIANA FUORI DEL N.T.

Il termine appare raramente nei Padri apostolici dove è usato con la medesima semplicità e irrivalenza concettuale del N.T. *Barn.*6,10: εὐλογητὸς ὁ κύριος ἡμῶν..., ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέ-

---

Gefbr.; EWALD, *Phil., ad l.*; PREUSCHEN-BAUER ³901.

[37] Anche quando si notano i tratti affini con la descrizione filoniana dell'estasi (→ col. 1051), in questo passo non va dimenticato che il glossolalo conserva, secondo Paolo, il suo νοῦς anche quando è afferrato dal πνεῦμα: il νοῦς non è operante, ma non è certo assente. Vedi JOH. WEISS, *1 Kor.* 328 s.; E. SOMMERLATH, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*² (1927) 47; la questione è trattata in un contesto biblico-teologico più ampio da G. SCHRENK, *Geist und Enthusiasmus*, in: Wort und Geist, Festgabe für K. Heim (1934) 75 ss.

[38] Vedi DOBSCHÜTZ, *Thess., ad l.*

[39] Contro la posizione di REITZENSTEIN, *Hell. Myst.* 337 ss. cfr. K. DEISSNER, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*² (1921) 24 s.; CREMER-KÖGEL 765; SOMMERLATH (→ n. 37) 46 n. 2; KÜMMEL (→ bibl.) 28; MOE (→ bibl.) 359; HANSE (→ bibl.) 61 s.

μενος ἐν ἡμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ, «benedetto il Signore nostro... che ha posto in noi la sapienza e l'intelligenza dei suoi misteri». Come già in *Lc.*24,45 (→ col. 1058), si tratta anche qui della *capacità d'interpretare* le parole dell'A.T. In Ign., *Mg.*7,1 e Herm., *sim.*9, 17,4; 9,18,4 εἷς νοῦς è il *sentimento* unico della comunità cristiana o dei cristiani battezzati, che prima erano tra loro diversi per pensieri e sentimenti (Herm., *sim.*9,17,2).

Ma non appena il cristianesimo viene a trovarsi in contatto più stretto con l'ambiente ed entra con esso in discussione, il concetto ellenistico di νοῦς, tanto quello filosofico quanto quello sincretistico, affiora anche negli scritti cristiani, penetra nell'àmbito del pensiero cristiano ed esercita la sua influenza sulla nascente teologia ecclesiastica[40]. La gnosi cristiana, unendo antiche speculazioni (→ coll. 1055 s.) con la nuova fede, scorge in Cristo il *Nus primogenito* che procede dal padre primordiale non generato e non nominato (Basilide, secondo Iren.1,24,4). Molte espressioni dell'innologia liturgica sembrano echi di culti misterici: νοηθῆναι θέλω νοῦς ὢν ὅλος, «voglio esser pensato, io (*scil.* Cristo) che son tutto pensiero» (*act.Io.*95)[41]; ἐλθὲ ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν· νοός, ἐννοίας, φρονήσεως, ἐνθυμήσεως, λογισμοῦ, «vieni, anziano delle cinque membra: dell'intelletto, del pensiero, del discernimento, della riflessione, del giudizio» (*act.Thom.*27)[42]; ὁ νοῦς ὁ ὑπερύψωτος ἐν τῇ αὐτοῦ δόξῃ, «la mente esaltata nella gloria di lui (*scil.* di Cristo)» (*act. Phil.*132, [p. 63,17, ed. M. Bonnet]). Gli apologeti riprendono le affermazioni filosofiche sull'assoluta trascendenza di Dio a cui l'uomo accede soltanto per mezzo del νοῦς (Iust., *dial.*3,7-4,5; Athenag., *suppl.*4,1; 10,1; 23,4) e pensano che Dio stesso e Cristo siano, nella loro natura, νοῦς (Athenag., *suppl.*10,2: ὁ θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, «Dio, che è intelletto eterno»; *ibid.*: νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, «il Figlio di Dio, intelletto e logos del Padre»; 24,1: νοῦς, λόγος, σοφία ὁ υἱὸς τοῦ πατρός, «il Figlio è intelletto, logos, sapienza del Padre»; *Diogn.* 9, 6: Cristo è νοῦς, φῶς... ζωή)[43]. Clemente Alessandrino[44], perfettamente padrone della speculazione filosofica sul νοῦς da Anassagora a Filone, si serve delle idee essenziali di questa per le proprie asserzioni teologiche: Dio padre è νοῦς; il Logos è il figlio del νοῦς (*strom.* 4,162,5), «immagine di Dio», mentre «l'intelletto umano è immagine dell'immagine» (εἰκὼν... θεοῦ..., εἰκὼν δ'εἰκόνος ἀνθρώπινος νοῦς, *strom.*5,94, 5; *prot.*10,98,3). Il Logos è sole dell'anima; l'occhio dell'anima è illuminato da questo sole soltanto se esso penetra fin nell'intimo, fin nella profondità della mente (*prot.*6,68,4). Il νοῦς umano, se è puro e libero da ogni malvagità, è in una certa misura ricettivo della forza di Dio, poiché in esso risiede l'immagine divina (*strom.*3,42,6). Chi riesce a pe-

---

[40] Anche il significato popolare del termine continua a sussistere: Iust., *apol.*60,11; *dial.*2, 1; 68,1: γνῶναι νοῦν καὶ θέλημα τοῦ θεοῦ. Iust., *apol.*15,16 riporta *Mt.*6,21 par. (→ V, col. 211, cfr. coll. 200 ss.) in una forma più ellenistica: ὅπου γὰρ ὁ θησαυρός ἐστιν, ἐκεῖ καὶ ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου.

[41] *Ibid.* 98: Giovanni mira come un miste la croce luminosa che si chiama ora logos, ora νοῦς, ora Gesù, ora Cristo, ecc. Per un'interpretazione di questo testo degli *acta Ioannis* cfr. HENNECKE 172 s.

[42] Per una comprensione dell'oscuro testo cultuale, di cui questa invocazione è parte, v. le opere indicate in HENNECKE 256 s.

[43] Va ricordato qui anche *Sib.* 8,284 s., dove Cristo è detto πάντων ἀκοὴ καὶ νοῦς καὶ ὅρασις καὶ λόγος.

[44] Vedi l'indice in O. STÄHLIN, *s.v.*

netrare le cose con la mente pura (αὐτῷ καθαρῷ τῷ νῷ) è il vero filosofo (*strom.*5,67,2) ed è anche veramente pio; tanto colui che spera quanto colui che crede «vede con l'intelletto la realtà intelligibile e le cose a venire» (τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα, *strom.*5,16,1). Cfr. ancora Hipp., *homilia contra Noëtianos* (p.49,9 ss., ed. P. de Lagarde [1858]): εἷς... νοῦς πατρός, ὁ παῖς. οἱ νοῦν πατρὸς ἔχοντες τούτῳ πιστεύομεν, οἱ δὲ τὸν νοῦν μὴ ἔχοντες τὸν υἱὸν ἤρνηνται, «uno... è l'intelletto del Padre, il Figlio. Noi che abbiamo l'intelletto del Padre crediamo al Figlio; ma coloro che non hanno quell'intelletto, hanno negato il Figlio».

La comprensione semplice e naturale di νοῦς propria del N.T. può essere colta e valutata soltanto quando si nota la grande distanza che intercorre tra il primo cristianesimo e tutta la riflessione filosofica e la mistica religiosa del mondo contemporaneo.

† νόημα

νόημα, termine molto comune nel greco sia classico sia ellenistico, indica il risultato del νοεῖν, l'attività del νοῦς (cfr. Corp. Herm. IX 3: ὁ γὰρ νοῦς κύει πάντα τὰ νοήματα, «la mente porta in sé tutti i pensieri») e può quindi significare, vista la mobilità del senso di νοῦς, *pensamento*, *pensiero* (nei poeti, nel linguaggio corrente e in quello filosofico), ad es. Hom., *Od.*7,36: νέες ὠκεῖαι ὡς εἰ πτερὸν ἠὲ νόημα, «le navi rapide come l'ala o il pensiero»; Parm., *fr.* 8,34 (I 238,3, Diels[5]) (→ col. 1029); Aristot., *fr.*87 (89,9 s., V. Rose): φύσει γὰρ εὐθὺς διῄρηται τά τε νοήματα καὶ τὰ αἰσθήματα, «per natura si distinguono subito i pensieri e le percezioni»; Philo, *spec.leg.*4,108: ἡ τῶν νοημάτων βεβαία κατάληψις (cfr. *det. pot.ins.*131), o anche *concetto* (Aristot., *an.*3,6 (p. 430a 27 s.): σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων, «una certa immediata sintesi di intelligibili»; Clem. Al., *strom.*8, 23,1 ss.), *il senso* di una cosa (ad es., *Epigr. Graec.* 632: Τραιανοῦ τάφος οὗτος, ὃς εὐσεβὲς εἶχε νόημα; *volontà, decisione, piano* (così Plat., *polit.* 260d: οὐκοῦν καὶ τὸ κηρυκικὸν φῦλον ἐπιταχθέντ'ἀλλότρια νοήματα παραδεχόμενον αὐτὸ δεύτερον ἐπιτάττει πάλιν ἑτέροις, «certamente anche il corpo degli araldi ricevendo le decisioni prese da altri, passa a sua volta gli ordini ad altri»), ecc. I LXX usano νόημα soltanto nel significato specifico di *piano malvagio*, *macchinazione*, *complotto*; *Bar.* 2,8: ἀποστρέψαι ἕκαστον ἀπὸ τῶν νοημάτων τῆς καρδίας αὐτῶν τῆς πονηρᾶς, «che distogliesse ciascuno dai pensieri del proprio cuore malvagio»[1]; *3 Mach.* 5,30.

Nel N.T. il termine appare soltanto negli scritti paolini (5 volte in *2 Cor.*, 1 volta in *Phil.*), al plurale o con significato plurale, sempre (meno *Phil.*4,7) nel senso peggiorativo di *pensieri* umani distorti. *2 Cor.* 3,14: ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν, «i loro pensieri furono induriti»; 4,4: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων, «il dio di questo secolo accecò i pensieri degli increduli»[2]; 11,3.

νόημα

PASSOW, LIDDELL-SCOTT, CREMER-KÖGEL, MOULT.-MILL., PREUSCHEN-BAUER[5], *s.v.*

[1] Per καρδία come sede dei νοήματα → coll. 1031 s.

[2] In entrambi i passi ha luogo uno spostamento concettuale, in quanto ciò che andrebbe ve-

Senza valutazione negativa, indica i *pensieri* che nascono dal cuore dei cristiani; *Phil.*4,7: ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ... φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα[3] ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (→ n. 1), «la pace di Dio... custodirà i vostri cuori e i vostri pensieri in Cristo Gesù». *Macchinazioni* di Satana in *2 Cor.*2, 11 (cfr. *Eph.*6,11; *1 Petr.*5,8; *test.D.*6, 3; *Barn.*2,10); complotti umani contro la conoscenza cristiana di Dio, che Paolo, lottando, fa prigionieri come si cattura la guarnigione di una fortezza espugnata, e costringe a sottomettersi ubbidienti a Cristo (*2 Cor.* 10,5): αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν Χριστοῦ, «facciamo prigioniero ogni pensiero nemico piegandolo all'ubbidienza dovuta a Cristo»[4].

Anche nella letteratura cristiana del II sec. νόημα è raro e indica generalmente un pensiero riprovevole: cfr. Iust., *dial.*23,1; Athenag., *suppl.*27,2; Clem. Al., *ecl.proph.*30,1; *strom.*3,94, 3; 7,76,4. Un senso diverso ha in Iust., *dial.*62,1; Clem. Al., *strom.*5,65,2; 7, 37,3.

† ἀνόητος

Raro è il senso passivo di *impensato*, *inimmaginato* (Hom., *hymn. Merc.* 80), *incomprensibile*, *inimmaginabile* (Plat., *Parm.*132c: νοήματα... ἀνόητα), mentre preponderante è quello attivo di *dissennato*, *irragionevole*, *stolto* (Esichio: μωρός, ἠλίθιος, ἀσύνετος, ἄφρων), in senso sia intellettuale sia etico. È detto di persone che mancano di νοῦς, di intelletto e di giudizio (→ coll. 1041 s.; Soph., *Ai.*162 s.: οὐ δυνατὸν τοὺς ἀνοήτους τούτων γνώμας προδιδάσκειν, «è impossibile insegnare preventivamente agli stolti queste verità»; Plat., *Gorg.* 464d: ἐν ἀνδράσιν οὕτως ἀνοήτοις ὥσπερ οἱ παῖδες, «tra uomini dissennati come fanciulli»), la cui insensatezza si manifesta nei loro atti: Anaxipp., *fr.*4 (*C.A.F.* III 299): οἴμοι, φιλοσοφεῖς. ἀλλὰ τούς γε φιλοσόφους / ἐν τοῖς λόγοις φρονοῦντας εὑρίσκω μόνον, / ἐν τοῖσι δ'ἔργοις ὄντας ἀνοήτους ὁρῶ, «ahimè, filosofeggi! Ma riscontro che i filosofi sono saggi soltanto quando si tratta di parlare, mentre al momento di agire vedo che sono stolti»; Plut., *quomodo adulescens poetas audire debeat* 5 (II 22b.c): τοῖς ἄφροσι καὶ ἀνοήτοις, οὓς δειλαίους καὶ οἰκτροὺς διὰ μοχθηρίαν ὄντας εἴωθε «δειλοὺς» καὶ «ὀιζυροὺς» προσαγορεύειν, «(una vita dura è stata assegnata) ai folli e agli stolti, ai quali, rovinati e miseri come sono per la loro malvagità, (il poeta) è solito dare il nome di 'infelici' e 'miserabili'»; Corp. Herm.1,23: τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς... πόρρωθέν εἰμι, «mi tengo lontano dagli stolti, dai catti-

ramente detto dell'organo νοῦς viene traslato al prodotto dell'attività dell'organo; anche in questo caso, però, νόημα non cessa di significare 'pensiero' (contro il parere di WINDISCH, *2 Kor.*, LIETZMANN, *Kor.*, e altri, *ad l.*).

[3] νοήματα, codd. P[46] SABD, in quanto *lectio difficilior* va preferita certamente a σώματα, codd. FG it (P. OXY. VII 1009 *verso*, 36 s.: καὶ τὰ νοήματα καὶ τὰ σώματα). Dal coordinamento di νοήματα a καρδία quale loro 'laboratorio' (cfr. *Bar.* 2,8) e dall'uso diverso del termine in *2 Cor.* non risulta alcuna obiezione contro l'uso, in Paolo, di νόημα nel senso, corrente nella *koinè*, di 'pensiero' (contro LOHMEYER, *Phil.*, *ad l.*).

[4] Un'interpretazione puramente intellettualistica di νόημα in *2 Cor.*2,11; 10,5 non fa giustizia al contesto, che indica un'attività volitiva (contro BACHMANN, *Kommentar*, e SCHLATTER, *Kor.*, *ad l.*).

vi e dai perversi». La parola può esser però anche riferita ad oggetti, a pensieri umani, a cose che si dicono, ecc.; Aristoph., *nub*.417: οἴνου τ'ἀπέχει καὶ γυμνασίων καὶ τῶν ἄλλων ἀνοήτων, «rifiuta il vino, la ginnastica e tutte le altre sciocchezze (= i divertimenti)»; Plat., *Phileb*.12d: τὸν... ἀνοήτων δοξῶν καὶ ἐλπίδων μεστόν, «chi è pieno di stolte opinioni e di folli speranze»; Xenoph., *oec*.11,3: τὸ πάντων δὴ ἀνοητότατον δοκοῦν εἶναι ἔγκλημα, «quella che sembra essere l'accusa più insensata».

Anche nei LXX è usato per le persone (rende *'ĕwîl* in *Prov*. 17,28 o è perifrasi di *'iwwelet* [→ col. 1070] in *Prov*. 15,21; *Deut*. 32,31[1]; inoltre *Ecclus* 21,19; 42,8: ἀνοήτου καὶ μωροῦ [ebr. *pōteh*]; *4 Mach*.8,17), per gli animali (ψ 48,13.21, senza il corrispondente ebraico), o in senso neutro (*4 Mach*. 5,9: καὶ γὰρ ἀνόητος τοῦτο, τὸ μὴ ἀπολαύειν τῶν χωρὶς ὀνείδους ἡδέων, «è veramente stupido non godere di queste gioie quanto mai innocenti»). Aquila, Simmaco in modo particolare, un po' meno Teodozione, non di rado si servono di ἀνόητος più dei LXX, soprattutto per rendere *kᵉsîl*, ad es. in *Prov*.10,23 (Aq.); 13,19; 17,16 (Aq., Sym.); 19.29 (Theod.). Per l'ulteriore uso linguistico ellenistico-giudaico cfr., ad es., *ep.Ar*.136; Philo, *fug*.14: βλαβεραὶ... αἱ μετὰ ἀνοήτων συνουσίαι, «la compagnia degli stolti è dannosa»; Ios., *ant*.8,264.243 e, forse, anche il detto apocrifo in *1 Clem*.23,4 = *2 Clem*.11,3.

In *Rom*. 1,14 gli ἀνόητοι sono, in contrasto coi σοφοί, gl'*incolti*, gl'*ignoranti*, i *semplici* dalla mente non sviluppata[2]. A parte questo passo, ἀνόητος nel N.T. esprime sempre un giudizio etico-religioso sfavorevole; *Lc*.24,25: ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ, «o stolti e lenti di cuore»; *Gal*. 3,1: ὦ ἀνόητοι Γαλάται, «o Galati insensati»; 3,3: οὕτως ἀνόητοί ἐστε, «avete così poca conoscenza (della salvezza)?»; *Tit*. 3,3: ἦμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς ἀνόητοι, ἀπειθεῖς, πλανώμενοι, δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις..., «una volta eravamo, infatti, anche noi insensati, ribelli, erranti, schiavi di passioni e piaceri di ogni genere...»: l'insensatezza è il segno caratteristico del comportamento etico-religioso dei cristiani prima della conversione (cfr. *Eph*.

ἀνόητος

I lessici, *s.v.*; J.H.H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache* 3 (1879) 652; C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935) 174; Nägeli 77.85.

[1] Anche qui i LXX presuppongono la lettura *'ĕwîl* (cfr. Bibl. Hebr., Kittel³, *ad l.*). Si tratta comunque di una congettura dei LXX, poiché il termine *pālîl* (di significato incerto, cfr. Gesenius-Buhl) è loro sconosciuto; oltre che nel nostro passo, esso ricorre soltanto altre due volte nell'A.T.: *Iob* 31,11, ove i LXX traducono molto liberamente, e *Ex*.21,22, dove la traduzione ἀξίωμα forse solo per caso si avvicina al probabile significato corretto. I traduttori dei LXX non sembrano conoscere neanche il verbo *pll* I: in *Gen*.48,11 ed *Ez*.16,52 tirano chiaramente a indovinare e alterano, forse consapevolmente, il senso dei passi; in 1 Βασ.2,25 e ψ 105,30 è certamente presupposto *pll* II, 'pregare', 'intercedere'. Simmaco, secondo la tradizione sirianica esaplare, aveva βίαιοι in *Deut*.32,31, traducendo cioè a naso; con simile arbitrio egli ha reso il *pll* di *Ez*.16,52 con ὑπερέβαλεν [G. Bertram].

[2] Schlatter, *Röm.*, *ad l.* intende ἀνόητος nel senso di «incapace e non disposto a capire ciò che gli si dice»; ma non ci sembra che tale interpretazione si adatti al contesto.

4,17 s.; *Rom.* 1,21 ss.). Similmente in *1 Tim.* 6,9 le molte ἐπιθυμίαι, in cui cadono coloro che rincorrono la ricchezza, sono dette ἀνόητοι[3], e l'attributo non implica soltanto che sono fantasticherie[4], ma che sono realmente pericolose da un punto di vista etico.

Soprattutto in Giustino ἀνόητος indica qualcosa che, in base ai principi cristiani, va giudicato stolto ed è pertanto da evitare: cfr. *apol.* 12,6; 63,10; *dial.* 39,5; 134,1; 68,8; vedi anche Clem. Al., *paed.* 2,103,4; *strom.* 4,168,2 s.

† ἄνοια

Insensatezza, irragionevolezza, stupidità, sia nel senso del latino *insipientia* (cfr. la Vulgata) che di *dementia*; v. Plat., *Tim.* 86b: δύο δ'ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν, «due sono i tipi di insensatezza: uno è la follia, l'altro l'ignoranza» (Clem. Al., *prot.* 10, 96,4 accosta ἄνοια e παράνοια). Cfr., da una parte, Thuc. 3,48,2: μετ' ἔργων ἰσχύος ἀνοίᾳ ἐπιών, «chi assalta con la stoltezza unita alla forza dei fatti»; Hdt. 6,69; dall'altra, Plat., *leg.* 4, 716a: νεότητι καὶ ἀνοίᾳ. Nell'uomo maturo una tale ἄνοια è un difetto etico: Pseud.-Heracl., *ep.* 2 (p. 8,21 s., ed. J. Bernays): ἀπληστίη δὲ καὶ δόξῃ κενῇ προσέχουσι κακῆς εἵνεκεν ἀνοίης, «a motivo di una rovinosa stoltezza rincorrono l'insaziabilità e la vanagloria»; Philo, *leg. all.* 3,164: δυσελπιστίαν καὶ ἀπιστίαν μετὰ πολλῆς ἀνοίας, «sconforto e disperazione con molta insensatezza»; *ibid.* 211 e *passim*; Flav. Ios., *vit.* 323; *ant.* 8,318: ἀνοίᾳ καὶ πονηρίᾳ πάντας ὑπερβεβληκὼς τοὺς πρὸ αὐτοῦ, «avendo superato per follia e malvagità tutti quelli prima di lui»; Corp. Herm. 14,8: ὢ τῆς πολλῆς ἀνοίας καὶ ἀγνωσίας τῆς περὶ τὸν θεόν, «o quale grande follia e ignoranza delle cose che riguardano Dio!». I LXX si servono di ἄνοια, *stoltezza, follia*, per rendere *'iwwelet* in *Prov.* 14,8; 22,15; il termine appare in questo senso anche in *Eccl.* 11,10; *Iob* 33,23 ψ 21,3 (?) senza corrispondente nel T.M. Si riscontra anche negli apocrifi: *Sap.* 19,3; 15,18 (riferito ad animali); *2 Mach.* 4,6.40; 14,5; 15, 33 (in questi 4 casi = *scelleratezza*); *3 Mach.* 3,16.20. Simmaco rende *kēsel* con ἄνοια in ψ 48,14. In Flav. Ios., *Ap.* 1,210 Agatarchide giudica ἄνοια il fatto che i Giudei osservino il riposo sabbatico anche in guerra.

Lc. 6,11: ἐπλήσθησαν ἀνοίας è detto in senso patologico: *impazzirono, diedero in escandescenze, divennero folli* d'ira contro Gesù. In *2 Tim.* 3,9 indica la riprovevole *stoltezza* sia dei nuovi sia degli antichi maestri d'errore: ἡ γὰρ ἄνοια[1] αὐτῶν ἔκδηλος ἔσται πᾶσιν, ὡς καὶ ἡ ἐκείνων ἐγένετο, «la loro stoltezza sarà palese a tutti, come la stoltezza di quelli (*scil.* di Iannes e Iambres, v. 8)».

ἄνοια con senso di peccato[2] (accanto

---

[3] La variante ἀνονήτους ('inutili'; cfr. il gioco di parole in Clem. Al., *prot.* 10,92,4: ἀνονήτους καὶ ἀνοήτους ἐκβόσκονται τρυφάς) è poco attestata ed è una chiara corruzione dell'originario ἀνοήτους.

[4] Così SCHLATTER, *Past.*, *ad l.*

ἄνοια

LIDDELL-SCOTT, CREMER-KÖGEL, PREUSCHEN-BAUER[3] (1879) 651 s.

[1] La variante διάνοια del cod. A è un *lapsus calami*.

[2] Così già i LXX in *Iob* 33,23; cfr. in proposito Bibl. Hebr., KITTEL[3], che per τὴν δὲ ἄνοι-

a πονηρία) si legge in *2 Clem.* 13,1; vedi anche Clem.Al., *prot.* 1,4,2: τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἀνοίᾳ κατατετριμμένους. In *apol.* 9,5 Aristide indica con ἄνοια l'*assurdità* della leggenda greca di Cronos.

† δυσνόητος

Difficile a capirsi, per esempio Aristot., *de plantis* 1,1 (p. 816a 3); Luc., *Alex.* 54: χρησμοὺς..., ἀνοήτους δὲ καὶ δυσνοήτους ἅπαντας, «tutti vaticini incomprensibili o difficili a capirsi»; Diog. L. 9,13: λόγον... δυσνόητόν τε καὶ δυσεξήγητον, «discorso difficile a capirsi e a spiegarsi».

2 Petr. 3,16 afferma che nelle lettere di Paolo ci sono talune cose *difficili a capirsi* (δυσνόητά τινα)[1], che vengono distorte da certi gnostici. Non è possibile decidere se qui si alluda alle sentenze paoline sulla libertà cristiana, sul πνευματικὸς ἄνθρωπος, sulla carne e lo spirito in generale, oppure se si tratti di enunciazioni escatologiche, come quelle di *1 Cor.* 15,50.53 ss.; *2 Thess.* 2,2.

In Herm., *sim.* 9,14,4 (dove si chiede che venga spiegata la visione della costruzione della torre) si legge: τὰ γὰρ πάντα... δυσνόητα τοῖς ἀνθρώποις, «tutte cose... difficili a capirsi per gli uomini».

αν αὐτοῦ δείξῃ offre la retroversione *w^ehaṭṭā' tô jôdî'ehû*. Probabilmente anche in *Ecclus* 11,10 l'arbitraria sostituzione di *šaḥărût* (un hapax legomenon di senso sconosciuto) con ἄνοια doveva servire a caratterizzare negativamente, in senso religioso-morale, la gioventù. In ψ 48,14 Simmaco ha ἄνοια (Aquila: ἀνόησις; LXX: σκάνδαλον) per *kēsel*, che significa «(falsa) fiducia, stoltezza» [G. BERTRAM].

δυσνόητος

CREMER-KÖGEL, PREUSCHEN-BAUER, *s.v.*

† διάνοια

1. *Fuori del N.T.*

È un termine molto frequente nella prosa greca, dal cui senso fondamentale di *pensare, ponderare, riflettere* (corrispondente al verbo διανοέομαι, *pensare a fondo, pensarci su*, che è usato in greco ma che manca nel N.T.[1]) risulta una quantità di significati possibili che sono per lo più i medesimi di νοῦς (→ coll. 1039 ss.), per cui διάνοια è un concetto per lo più scambiabile con νοῦς.

Sono da notare specialmente i seguenti significati:

1. *il riflettere* in quanto funzione, *il pensiero in quanto attività*; Plat., *soph.* 263e: ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος... ἐπωνομάσθη, διάνοια. (cfr. 264a), «il dialogo dell'anima con se stessa è stato chiamato διάνοια»; *resp.* 6,511d: ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν, «come se la διάνοια fosse qualcosa di mezzo fra l'opinione e l'intelletto»; Aristot., *metaph.* 5,1 (p. 1025b 25): πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, «l'intelletto, nel suo complesso, è attivo, fattivo, speculativo».

2. *Potenza cogitativa, intelletto, capacità di conoscere, coscienza pensante e riflettente*, anche *in senso etico*. Soprattutto nel linguaggio filosofico[2], per es. Democr., *fragm.* 11 (II 140,9 ss., Diels[5]) distingue due specie di conoscenza: τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων, τὴν

---

[1] Cyril. Al. (CRAMER, *Cat. ad l.*): δυσχερῆ τινα.

διάνοια

PASSOW; LIDDEL-SCOTT; MOULT.-MILL.; PREISIGKE, *Wört.*; CREMER-KÖGEL; PREISIGKE-BAUER[3], *s.v.*

[1] Nei LXX (*Dan., Ecclus*) διανοεῖσθαι è abbastanza frequente e sta soprattutto per *bîn* [G. BERTRAM].

[2] Cfr. H. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie* I 2 (1884), indice *s.v.*

δὲ διὰ τῆς διανοίας, «quella ottenuta per mezzo dei sensi e quella che si ottiene con l'intelletto»; la prima è oscura (σκοτίη), la seconda è quella genuina (γνησίη); Plat., *Phaedr.* 279a: φύσει... ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ, «per natura nell'intelletto umano è insita una certa filosofia»; cfr. *ib.*256c: ἅτε οὐ πάσῃ δεδογμένα τῇ διανοίᾳ πράττοντες, «non facendo le cose decise con tutto l'impegno dell'animo»[3]; Aristot., *metaph.*3,7 (p. 1012 a 2): πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἡ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν, «tutto ciò che pensa o su cui riflette, l'intelletto o l'afferma o lo nega». Gli Stoici vedono nella dianoia τὸ ἡγεμονικὸν μέρος αὐτῆς «la parte dirigente di essa (*scil.* dell'anima [III 75,8, v. Arnim]; cfr. I 50,6, *ibid*)[4]; essa è l'oggetto proprio dell'attività filosofica (cfr. Epict., *diss.* 2,2,13; M. Ant. 6,16,10); può venire identificata completamente colla ψυχή (Epict., *diss.*2,2,13: ἐξ ὅλης τῆς διανοίας = 2,23,52: ἐξ ὅλης ψυχῆς); secondo la dottrina stoica la sede della διάνοια non sta nel cervello (I 40, 30 s., v. Arnim), ἀλλ'ἐν τοῖς κατωτέρω τόποις, μάλιστά πως περὶ τὴν καρδίαν, «ma nelle parti più sotto, specialmente intorno al cuore» (III 216,9 s., *ibid.*). Per Filone la διάνοια[5] è ciò che distingue l'uomo dall'animale e gli trasmette la somiglianza divina (*plant.*40.42), τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν, «la parte più divina in noi» (*det.pot.ins.*29; cfr. *fug.* 148; *Ios.* 71, ecc. → coll. 1049 ss.), l'organo della conoscenza di Dio (*virt.* 57: θεόν, ᾧ μόνῳ διάνοιαν ἔξεστιν ἀκριβῶς θεωρεῖν, «il dio, a cui solo è possibile contemplare rigorosamente il pensiero»). Cfr. *spec.leg.*1,20; *gig.*53 ecc.; inoltre Corp. Herm.5,2).

Il termine διάνοια, come νοῦς, può designare il *lato spirituale dell'essere umano* distinto dal corpo; può significare quindi *spirito, anima*; per es. in Democrito, secondo Plut., *quaest. conv.* 5,7,6 (II 683a): κακοῦν αὐτῶν τό τε σῶμα καὶ τὴν διάνοιαν; Plat., *leg.* 11,916a: κατὰ τὸ σῶμα ἢ κατὰ τὴν διάνοιαν; cfr. *resp.* 3,395d; 2,371e; *Theaet.* 173e; Aristot., *pol.* 2,9 (p. 1270b 40 s.): ἔστι γάρ, ὥσπερ καὶ σώματος, καὶ διανοίας γῆρας, «c'è infatti una vecchiaia dell'anima, come ce n'è una del corpo»; *ibid.* 1,2 (p. 1252a 32 s.): τῇ διανοίᾳ προορᾶν... τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν, «alla mente (compete) di prevedere..., al corpo di fare queste cose». Philo, *op.mund.* 135 (parlando dell'uomo): θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον[6], «mortale nel corpo e immortale invece nello spirito». Tipicamente si stacca da queste idee il pensiero materialistico della Stoa: τὴν γὰρ διάνοιαν καὶ τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι (III 75,5, v. Arnim). La διάνοια trova un posto accanto alle altre facoltà dell'anima nella lingua volgare; vedi per es. R. Wünsch, *Antike Fluchtafeln*, Kl. T. 20² (1912) 1,8 ss.: ἀναθεμα[τί]ζομεν σῶμα πνεῦμα ψ[υ]χὴν [δι]άνοιαν φρόνησιν αἴσθησιν ζωὴν [καρδ]ίαν, «malediciamo il corpo, lo spirito, l'anima, l'intelletto, la mente, il senso, la

[3] In *resp.*7,533d; 5,476d, ecc., Platone specializza il concetto e distingue la διάνοια in quanto capacità di conoscenza razionale dei rapporti matematici dalla ἐπιστήμη, che si occupa della conoscenza delle idee.

[4] Altro materiale in A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa* (1890) 113 ss.

[5] Sull'identificazione dei termini διάνοια, νοῦς ecc. in Filone, vedi H. Schmidt, *Die Anthropologie Philons von Alexandreia* (Diss. phil., Leipzig 1933) 50.139 ss. (n. 13 e 14); W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, TU 49,1 (1938) 160.213.303 s.

[6] In *rer. div. her.*257 διάνοια, avvicendandosi con νοῦς, indica lo spirito, in contrapposizione alla sensazione o percezione (αἴσθησις); cfr. Corp. Herm. 1,1: ἡ διάνοια - αἱ σωματικαὶ αἰσθήσεις.

vita, il cuore...»; *ibid.*4,55 ss.: βασάνισον αὐτῶν τὴν διάνοιαν τὰς φρένας τὴν αἴσθησιν ἵνα μὴ νοῶσιν τί π[ο]ιῶσιν, «tormenta loro la mente, i sentimenti e il senso, affinché non sappiano quello che devono fare». Filosoficamente la diánoia è considerata come una delle cinque potenze dell'anima anche in Io. Damascenus, *fr.* (MPG 95,232b): τῆς ψυχῆς εἰσι δυνάμεις πέντε· νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία, αἴσθησις... διάνοιά ἐστι δύναμις τῆς ψυχῆς, καθ'ἣν μετὰ συλλογισμοῦ δύναται γινώσκειν τὰ πράγματα· διὸ καὶ λέγεται διάνοια, παρὰ τὸ ὁδόν τινα διανοίγειν.

3. *Modo di pensare, disposizione d'animo*; per es. in Plat., *Tim.*71c: πρᾳότητός τις ἐκ διανοίας ἐπίπνοια, «ispirazione di pace proveniente dalla mente»; *Phaedr.* 234b: τοὺς ἐρῶντας ταύτην ἔχειν τὴν διάνοιαν; *leg.* 10,888a: τοῖς οὕτω τὴν διάνοιαν διεφθαρμένοις, «essendo così corrotti nell'animo»; cfr. *Prot.* 326b; Philo, *spec.leg.*3,121: τἀληθὲς... διανοίας ἀφανεῖς εἰς τοὐμφανὲς ἄγον, «la verità che rende palesi i sentimenti occulti».

4. Il risultato del pensiero: *idea*, *concetto*, *opinione*, *giudizio*; Hdt. 2,169,2; Plat., *Phaed.*63c: αὐτὸς ἔχων τὴν διάνοιαν ταύτην, «avendo questa opinione»; cfr. *Theaet.*155d; Aristot., *meteor.* 2,3 (p. 356b 31); Plut., *de animae procreatione in Timaeo Platonis* 5 (II 1014 a) ecc.

5. In senso traslato, nel campo volitivo: *proposito*, *decisione*, *intenzione*; Hdt. 1,90,3; 8,97,3; Thuc. 5,9,6; Plat., *Tim.* 38c: ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος, καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα... εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν. ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν, «dalla sapienza e dall'intenzione di Dio circa l'origine del tempo, affinché ne seguisse il tempo nacquero sole e luna e altri cinque astri... per la certa delimitazione delle misure del tempo»; Plat., *apol.* 41 d; P. Masp. 2 II, 17: μετέβαλλεν τὰς διανοίας ὑμῶν, «cambiò le vostre intenzioni».

6. Parlando di parole, sentenze, scritti ecc.: *senso*, *contenuto*, *significato*; Plat., *Critias* 113a: ἑκάστου τὴν διάνοιαν ὀνόματος ἀναλαμβάνων εἰς ἡμετέραν ἄγων φωνὴν ἀπεγράφετο, «cogliendo il significato d'ogni nome, lo trascrisse traducendolo nella nostra lingua»; *Crat.* 418c; *Phaedr.*228d; *ep.Ar.*171: τὴν... φυσικὴν διάνοιαν τοῦ νόμου, «il senso naturale della legge»; Flav. Ios., *ant.* 8,143, ecc.

I LXX rendono con διάνοια *lēb* o *lēbāb*; usano quindi il termine come equivalente – più ellenistico – di καρδία (→ V, coll. 205 ss.). Talvolta la scelta della parola può far capire che il traduttore si è reso conto del rapporto del termine corrispondente ebraico coll'*attività* o la *facoltà intellettiva* (→ V, 196 s.), per es. *Iob* 1,5; *Gen.* 17,17; 45, 26; *Is.* 57,11; *Ex.* 28,3: οἱ σοφοὶ τῇ διανοίᾳ (cfr. 35,25; 36,1; *Iob* 9,4); *Prov.* 2,10; *Ex.* 35,35: σύνεσις διανοίας; *Deut.* 28,28: ἔκστασις διανοίας[7]. Il plurale trovasi in *Num.*15,39: οὐ διαστραφήσεσθε ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν καὶ ὀπισω τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν, «non volgetevi dietro i vostri pensieri e i vostri occhi»; qui il termine ha il senso preciso di *pensare, pensieri* (in senso peggiorativo).

διάνοια è usato però anche quando si tratta di emozioni (*Lev.*19,17; *Is.*35, 4) o di atti di volontà (*Ex.* 35,22.26; *Deut.*29,17 ecc.), o dove è intesa la totalità dell'essere spirituale dell'uomo (*Gen.*8,21; *Deut.*4,39; *Ios.*22,5, ecc.). In generale διάνοια rende *lēb* e *lēbāb*

[7] Lo stesso vale per *Eccl.*1,16 (Aquila, Simmaco) e per Βασ.7,27 (Simmaco).

del T.M. con lo stesso senso ed estensione di καρδία (→ v, col. 205); ne fa fede anche l'oscillare della tradizione del testo fra i due termini greci (per es. *Deut.*28,47; *Ios.*14,8; *Prov.*4,4; 27,19; cfr. anche le deviazioni dai LXX di Simmaco in ψ 12,3 e in *Eccl.* 7,3).

Ai sinonimi ebraici *qereb* e *lēb* corrispondono in Ιερ.38,33 i termini greci διάνοια e καρδία[8]. In *Is.*55,9 e *Dan.*11, 25, dove διάνοια sta per *maḥăšābôt* e in *1 Chr.* 29,18, dove *lᵉjēṣer mabšᵉbôt lᵉbāb ʿammekā* è tradotto con ἐν διανοίᾳ καρδίας λαοῦ σου, il senso è *pensare, pensiero*. Solo in *Dan.*9,22 διάνοια sta per *bînâ, conoscenza, criterio* (con senso analogo in *Prov.* 9,10ᵃ e 13,15, senza rispondente ebraico)[9]. Anche negli apocrifi e pseudoepigrafi dell'A.T. domina il significato di *intelletto, spirito, senso*; per es. in *Ecclus* 29,16; *Sap.* 4, 14; *Bar.* 4,28; 1 Εσδρ. 3,18 ss.; *Iudith* 8,14; *1 Mach.* 10,74; *2 Mach.* 5,17; *4 Mach.*11,14. Isolato trovasi anche il significato di *pensiero* (*Bar.*1,22: καὶ ᾠχόμεθα ἕκαστος ἐν διανοίᾳ καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς, «e ciascuno di noi seguiva il pensiero del suo cuore cattivo»; *Ecclus* 3,24: ὑπόνοια πονηρὰ ὠλίσθησεν διανοίας αὐτῶν. «il vaneggiamento malvagio fece fallire i loro pensieri»), come pure quello di *criterio* (*Ecclus* 22,17: καρδία ἡδρασμένη ἐπὶ διανοίας συνέσεως, «un cuore saldo su un criterio di saggezza»).

All'uso linguistico dei LXX si accostano i due scritti giudaici in cui διάνοια ricorre con speciale frequenza: la Lettera di Aristea e i Testamenti dei XII Patriarchi, dove i due termini significano per lo più *coscienza, spirito, mente, senso* (p. es. *ep.Ar.*238: θεὸς τῆς διανοίας ἡγεμών, «Dio, direttore della coscienza»; cfr. 227.247.122.287; *test.B.*3,2; *test.Ios.*10,5: οὐχὶ ὑψούμην ἐν τῇ διανοίᾳ μου, «né mi esaltai nella mia mente»; *test.Iud.*11,1: τὸ διαβούλιον τῆς νεότητος ἐτύφλωσε τὴν διάνοιάν μου, «il consiglio della giovinezza accecò la mia mente»; *test.Dan.*2,4). Nei Testamenti il termine s'alterna con καρδία, cosa che invece si evita nella Lettera di Aristea. A questi si aggiungono i significati di *pensiero* (*test.Ios.*10,4: ἢν ἐν ἔργῳ ἢ ἐν λόγῳ ἢ ἐν διανοίᾳ) e di *animo* (*ep. Ar.* 292: ἔχειν ἁγνὴν καὶ ἀμιγῆ παντὸς κακοῦ τὴν διάνοιαν, «avere l'animo santo e sgombro da ogni male»; *test.B.*5,1; 6,5; 8,2β. ὁ ἔχων διάνοιαν καθαρὰν ἐν ἀγάπῃ, «chi ha l'animo puro nell'amore»; *test.G.*6,1; *test.R.*6,2, ecc.). Anche in Giuseppe Flavio è frequente διάνοια in tutti i significati soliti, ma specialmente in quello di *coscienza, mente*[10]; per es. *ant.*9,57: τὰς ὄψεις ὑπὸ θεοῦ καὶ τὴν διάνοιαν ἐπεσκοτημένοι, «ottenebrati da Dio negli occhi e nella mente»; 6,21: ὅλαις ταῖς διανοίαις προστρέπεσθε τὸ θεῖον, «rivolgetevi con tutta la mente alla divinità»; 7,269, ecc.

2. *L'uso del termine nel N.T.*

L'uso non troppo frequente del termine in quasi tutti gli autori del N.T. ricalca in genere quello del greco volgare, ma, se si considera più attentamente, si vede che esso sta quasi sem-

[8] διάνοια sta per *qereb* anche in ψ 63,7 (Teodozione). Una volta διάνοια in *Ez.*14,4, corrisponde a *gillûlîm*, 'idoli'. Il traduttore di Ezechiele segue qui la tendenza psicologizzante dei LXX, visibile anche altrove. Per *gillûlîm* egli usa inoltre 2 volte διανόημα, 15 volte ἐνθύμημα, 1 volta ἐπιθύμημα e 7 volte ἐπιτήδευμα. εἴδωλον ricorre 13 volte [G. BERTRAM].

[9] In *Ez.*14,4 il testo ebraico presupposto dai LXX (ἀποκριθήσομαι αὐτῷ ἐν οἷς ἐνέχεται ἡ διάνοια αὐτοῦ), è discutibile, malgrado la → n. 8.

[10] Cfr. THACKERAY, *Lex. Jos.*155 s.

pre sotto l'influsso dei LXX. Non c'è niente che ricordi la terminologia filosofica.

Nei sinottici e nella Lettera agli Ebrei, in cui διάνοια compare soltanto in dizioni improntate all'A.T., domina il significato di *intelletto, senso.* L'adempimento del precetto fondamentale dell'amor di Dio, (*Mc.*12,30 e par. [*Deut.* 6,5][11], cfr. 4 Βασ.23,25) impegna l'uomo intero, tutto il suo cuore (καρδία), tutta la sua anima (ψυχή), tutta la sua *vita spirituale* (διάνοια), tutte le sue forze (ἰσχύς). Le esigenze del nuovo ordine divino si rivolgono alla *coscienza morale*, a quel punto dell'essere umano che determina l'atteggiamento etico-religioso (*Hebr.* 8,10; 10,16 [Ιερ. 38, 33]); lo scambio dei termini διάνοια e καρδία (8,10: διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς, «infondendo le mie leggi nel loro spirito, e le iscriverò nel loro cuore»; 10,16: διδοὺς νόμους μου ἐπὶ καρδίας αὐτῶν, καὶ ἐπὶ τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς, «infondendo le mie leggi nel loro cuore, e le iscriverò nel loro spirito»[12]) dimostra il rapporto sinonimico di ambedue col centro della vita interiore umana (→ v, coll. 211 ss.)[13]. Il passo di *Lc.*1,51: ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν, «superbi nel modo di pensare del loro cuore», significa la superbia del *pensare* e del *sentire* (cfr. *1 Chr.* 29,18 → col. 1077; *Bar.* 1,22 → col. 1077; *test. Ios.* 10,5, → col. 1078).

Quando Paolo in *Eph.*4,18[14] dice che i gentili, i quali vivono ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, «nella vanità della loro mente» (v. 17, → col. 1057), che «sono ottenebrati nella mente» (ἐσκοτωμέ-

[11] Qui però soltanto il cod. B^r usa διάνοια invece di καρδία. Nella formula quadripartita di *Mc.* e *Lc.*, che rafforza l'esigenza totalitaria del comandamento coll'accumulo dei sinonimi, le dizioni ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου e ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, sono una seconda traduzione di *bᵉkol-lᵉbābkā*. Lo stesso vale per la formula tripartita di *Mt.*, dove ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, che sta al posto di *bᵉkol-mᵉʾōdkā*, stabilisce l'armonia fra concetti antropologici tra loro affini; cfr. SCHLATTER, *Mt.*, *Mk.* e *Lk.* e ZAHN, *Lk.*, *ad l.* LOHMEYER, *Mk.*258 n. 3, contro l'uso linguistico della Bibbia greca, interpreta διάνοια (e anche σύνεσις in 12,33) come 'perspicacia'.

[12] Anche in Ιερ.38,33 il testo del primo comma è incerto. In *Hebr.*10,16 si tratta invece di una traduzione libera, fatta a memoria. Cfr. RIGGENBACH, *Hebr.*[2,3] 310 n. 62.

[13] La bella interpretazione di Lutero non coincide esattamente col testo originario (v. *Scholien z. Hebr.8,10* in: E. HIRSCH-H. RÜCKERT, *Luthers Vorlesung über den Hebr.* [1929] 208): *igitur intelligendus scripturae modus (loquendi) ubi dicit leges scribi «in mentes» et «in corda». nam per mentem et cor intellectum et affectum (ita enim nunc loquimur) accipit. esse enim in mente est intelligi, esse in corde est diligi.*

[14] La variante poco attestata τῆς διανοίας di *Eph.* 1,18, invece di τῆς καρδίας, pone a scopo di chiarimento (secondo 4,18?) la 'facoltà conoscitiva' come organo centrale della vita interiore. Sull'espressione insolita ὀφθαλμοὶ τῆς διανοίας cfr. Corp. Herm. X 4 b: ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός, oppure Orig., *comm. in Io., fr.* 46 [GCS, *Origenes* IV 521,23]): οἱ προφῆται... εἶδον διανοίᾳ καὶ ἤκουσαν τοῖς ὠσὶ τοῦ ἔσω ἀνθρώπου; v. anche *act. Thom.* 65 (p. 182,6 ss. BONNET): οὐ φαίνεται (*scil.* Gesù) τούτοις τοῖς ὀφθαλμοῖς τοῖς σωματικοῖς, ἀλλ' ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς ἐννοίας εὑρίσκεται.

νοι τῇ διανοίᾳ ὄντες)[15], fa risalire un difetto di *mentalità* (νοῦς) a un difetto di *coscienza*, di *facoltà conoscitiva intellettuale e morale* (διάνοια), lo stesso difetto che infine è chiamato → πώρωσις τῆς καρδίας, «indurimento del cuore» (v. 18, alla fine). Della *mentalità* o *modo di pensare* anteriore a Cristo si parla in *Col.* 1,21: ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους (→ I, col. 711) καὶ ἐχθροὺς (→ III, col. 1316) τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, «e voi, che una volta eravate alienati e di mentalità ostile nelle opere cattive». Il significato di *pensiero*[16] o *impulso della volontà*[17] sta alla base del plurale διάνοιαι in *Eph.* 2, 3: ποιοῦντες τὰ θελήματα (→ IV, col. 308 s.) τῆς → σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, «facendo le voglie della carne e i capricci della volontà»; il contesto porta verso il significato speciale di *pensieri cattivi, cattive inclinazioni* (cfr. *Num.* 15,39, → col. 1076; *Ecclus* 3,24, → col. 1077; *1 Clem.* 39,1, → coll. 1083 s.)[18] della σάρξ, cioè di tutto l'essere umano peccaminoso (non solo della sessualità), che si dimostra attivo nei sensi con le sue voglie (θελήματα) e nell'animo con le inclinazioni (διάνοιαι).

Coll'immagine «cinti i lombi della vostra mente» (ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν), *1 Petr.* 1,13 vuole esortare alla prontezza *interiore, spirituale*: i cristiani devono essere armati per un retto modo di vivere nel loro *atteggiamento interiore*, liberi dalle inibizioni create dalle passioni smodate (ἐπιθυμίαι, 1,14; 2,11). In *2 Petr.* 3,1 l'autore intende mantenere viva con le sue lettere la εἰλικρινὴς διάνοια, «l'animo sincero», nei suoi lettori (cfr. *ep. Ar.* 292 → col. 1078; *test. B.* 18,2β → col. 1078).

Negli scritti giovannei διάνοια trovasi soltanto in *1 Io.* 5,20: οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν, «sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e che egli ci ha dato intelletto per conoscere colui che è verace». La storia del significato del termine impedisce che lo si interpreti qui nel senso di γνῶσις, conoscenza, cioè come un sapere dal contenuto determinato. In base a quanto sappiamo sul suo impiego, può essere preso in considerazione soltanto il significato di *facoltà conoscitiva, dono della comprensione*[19]. L'idea così espres-

---

[15] Su questa immagine vedi *test. Iud.* 11,1 (→ col. 1078); *test. D.* 2,4 (→ *ibid.*); Flav. Ios., *ant.* 9,57 (→ *ibid.*); *1 Clem.* 36,2; *2 Clem.* 19,2; 1,6.

[16] Così pure W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie* (1934) 51.

[17] È impossibile prendere διάνοιαι per 'cuori' (come fa EWALD, *Gefbr. ad l.*; per il plurale individualizzante v. *Ios.* 5,1; *1 Mach.* 11,49) a causa della coordinazione, che poi ne risulterebbe, fra i concetti eterogenei di carne e di cuore.

[18] Anche in 1 Εσδρ. 4,26; *2 Mach.* 2,2, διάνοια è usato in senso spregiativo.

[19] Vedi i commentari; da ultimo BÜCHSEL, *Joh., ad l.* A. SCHLATTER, *Herz und Gehirn im ersten Jahrhundert*, in Studien zur systematischen Theologie, TH. V. HAERING ... dargebracht

sa è che il Figlio di Dio ha risvegliato in noi l'intendimento e ha dato al nostro pensiero l'orientamento giusto, affinché riconosciamo Dio, accogliamo la sua rivelazione e possiamo essere ammessi alla comunione con lui. Non si intende una dote naturale di conoscenza e comunicazione con Dio – a differenza della mistica ellenistica → coll. 1073 s.) il N.T. non intende mai διάνοια, e neppure νοῦς (→ col. 1056), in questo senso – ma una capacità donata ai cristiani coll'esperienza della rivelazione salvifica, che qui (senza contraddire 2,20.27; 3,24; 4,13) è concepita come dono diretto del Figlio di Dio, Gesù Cristo, mentre Paolo la fa risalire all'azione di Dio per mezzo dello Spirito (*1 Cor.* 2, 12; *2 Cor.* 4,6; *Eph.* 4,17 s., cfr. 1,17)[20].

L'uso frequente di διάνοια nei Padri apostolici si mantiene sulla linea del N.T.: prevalgono i significati di *facoltà di pensare, mente* (per es. Herm., *mand.* 10,15; *1 Clem.* 35,2.5) o *sentimenti, animo* (per es. *1 Clem.* 21,8; 23,1; Ign., *Eph.* 20,2); il plurale significa, in senso peggiorativo, *pensieri cattivi, presunzioni* in *1 Clem.* 39,1: ἑαυτοὺς βουλόμενοι ἐπαίρεσθαι ταῖς διανοίαις αὐτῶν, «vogliono esaltare se stessi nelle loro presunzioni». Negli apologisti διάνοια è molto meno frequente di νοῦς e καρδία; notevole è la citazione di *Ioel* 2,13 in Iust., *apol.* 52,11, dove διανοίας sta per καρδίας, e in Iust., *apol.* 61,12, dove il battesimo è detto φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων, «illuminazione, nel senso che sono illuminati nello spirito coloro che apprendono queste cose». Clemente Alessandrino riprende a usare διάνοια in tutte le variazioni dell'uso greco comune; cfr. per es. *strom.* 1,50,1 (*facoltà del pensare*); 6,25, 1 (plur.: *pensieri*); *paed.* 1,14,2; 2,14,1; 3,20,6: τὸ κάλλιστον ἐν ἀνθρώπῳ, τὴν διάνοιάν; 1,37,3; *strom.* 7,84,4: τὴν διάνοιαν τοῦ ῥητοῦ τοῦ ἀποστόλου, «il senso (significato) del testo apostolico», ecc.; come sinonimo più greco di καρδία, come nei LXX e nel N.T., διάνοια compare, per es., in *paed.* 3,94,1: κατέαγασιν αἱ πλάκες τῶν σκληροκαρδίων, ἵν' αἱ πίστεις τῶν νηπίων ἐν μαλθακαῖς τυπωθῶσιν διανοίαις, «cadano le scaglie dei duri di cuore, affinché i principi della fede degli infanti s'imprimano in menti tenere» (cfr. 2 *Cor.* 3,3; *Barn.* 4,8).

† διανόημα

È il risultato del διανοεῖσθαι (→ col. 1072), del pensare: *l'idea, l'opinione, la decisione, il progetto*; è sinonimo dei

(1918) 93 n. 20, definisce giustamente l'espressione δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα ... «una formula leggermente ellenizzata» rispetto all'espressione semitizzante di *Apoc.* 17,17: ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν con l'infinito.

[20] Per διάνοια non può essere inteso lo Spirito Santo (così, prima di H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der nt.lichen Theologie*² [1911] II 518, già Clem. Alex., *adumbrationes, ad l.* [III 214,31 ss., O. STÄHLIN]: *«filius dei ... dedit nobis intellectum», secundum fidem advenientem in nos, qui etiam spiritus sanctus appellatur*), e, almeno di fatto, anche Lutero (*Vorlesung über 1 Jo.* = Werke, ed. di Weimar 20, 800, 4 ss.; *ibid.* rr. 23 s., è detto anche espressamente: *sensum, mentem, id est Spiritum Sanctum*). διάνοια non è da identificarsi neppure con il νοῦς Χριστοῦ di *1 Cor.* 2,16 (→ col. 1060), contro CREMER-KÖGEL 768, preceduto da Didym., *ad l.* (F. ZOEPFL, *Dydimi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio* = Nt.liche Abhandlungen 4,1 [1914] 81, 22 ss.).

significati di διάνοια 4. e 5. (→ coll. 1075 s.); ad es. Xenoph., *hist. Graec.* 7,5,19; Isoc.3,9: καὶ τῶν ἔργων καὶ τῶν διανοημάτων ἁπάντων ἡγεμόνα λόγον ὄντα, «la loquela è guida delle opere e dei pensieri tutti»; Plat., *symp.*210d: per riconoscere la bellezza delle scienze, lo studioso deve partorire πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους, καὶ μεγαλοπρεπεῖς... καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, «molti e magnanimi pensieri e pensamenti tutti concepiti per inesausto impulso di filosofia». Non è raro il senso dispregiativo, come in Plut., *aud.* 6 (II 40c): διανοήματος εὐτέλεια καὶ ῥήματος κενότης, «volgarità di pensiero e vuotezza di parola»; Epict., *diss.* 2,8,13: «Porti in te il dio e non ti accorgi quando lo macchi ἀκαθάρτοις μὲν διανοήμασι, ῥυπαραῖς δὲ πράξεσι, con pensieri impuri ed azioni indecenti»; P. Lond. V 1724,13. 15: il contraente deve procedere ἄνευ φαύλου διανοήματος, «senza sottintesi maliziosi», ecc. In medicina chiamansi διανοήματα i *pensieri confusi* e le *fantasticherie dei febbricitanti*; vedi ad es. Hippocr., *epid.* 1,23 (I 193,16 s. Kühlewein); Gal., *comm.* 3 *in Hippocr.epid.* I (XVII 1,213 C. G. Kühn). Nei LXX, *Prov.* 14,14; 15,24 (testo ebraico?) διανόημα ha un senso neutro. Come traduzione di *maḥăšābâ* (*Is.*55,9) e *śēkel* (*Dan.*8,25)[1], oppure, come libera perifrasi di *gillûlîm*[2] (*Ez.*14,3 s.: idoli, nel senso di *creazioni del pensiero umano*) il termine significa *pensieri arbitrari, insani* o *cattivi;* (*Is.* 35,9: pensieri dell'uomo in quanto privi della διάνοια di Dio)[3]. Così anche in *Ecclus* 23,2 sono διανόημα (singolare collettivo) i pensieri umani in quanto eticamente discutibili; altrimenti domina in *Ecclus* il senso neutrale di *pensiero, decisione* (per es.22,16.18) o anche quello positivo di *pensiero prudente, perspicacia* (25,5; 32[35],18; 42,20[4], ecc.). Negli altri apocrifi e pseudoepigrafi, in Filone e Flavio Giuseppe, il termine διανόημα non ricorre.

Nel N.T. trovasi soltanto in *Lc.*11,17 e in senso sfavorevole: τὰ διανοήματα sono i *pensieri maliziosi* dei Giudei nei riguardi di Gesù e del suo potere taumaturgico sui demoni (= ἐνθυμήσεις di *Mt.*12,25, → IV, col. 604)[5].

Nella letteratura cristiana antica del II sec. διανόημα è raro. Oltreché in Iust., *dial.*14,5 (citazione di *Is.*55,9) trovasi soltanto in Clemente Al.: la εὐσυνειδησία (la buona coscienza) mantiene l'anima pura διανοήμασι σεμνοῖς καὶ λόγοις ἁγνοῖς καὶ τοῖς δικαίοις ἔργοις, «con pensieri santi e discorsi puri e opere giuste» (*strom.* 6,113,2; cfr. 4,142,4); per giungere alla gnosi

---

διανόημα

LIDDELL-SCOTT; PREISIGKE, *Wört.*; CREMER-KÖGEL; PREUSCHEN-BAUER, *s.v.*; H. J. CADBURY, *The style and literary method of Luke* = Harvard Theol. Studies 6 (1920) 14.

[1] Dove si deve supporre che, a base del greco καὶ ἐπὶ τοὺς ἁγίους τὸ διανόημα αὐτοῦ, stia l'ebraico *w*e*'al-q*e*dōšîm śiklô*.

[2] → διάνοια, col. 1077 n. 8.

[3] Cfr. anche *Gen.* 6,5: *w*e*kol-jēṣer maḥš*e*bôt libbô raq ra' kol-hajjôm*, così parafrasato dai LXX: καὶ πᾶς τις διανοεῖται ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐπιμελῶς (instantemente) ἐπὶ τὰ πονηρὰ πάσας τὰς ἡμέρας.

[4] Nei due ultimi passi il testo ebraico ha *śkl*. Cfr. inoltre R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt* (1906) a 24,29.

[5] Il tentativo di W. K. HOBART, *The medical language of St. Luke* (1882) 72 s., di spiegare l'uso lucano di διανόημα con la terminologia medica trascura sia l'uso generale greco del vocabolo (→ CADBURY, *l.c.*) sia il suo significato speciale nel contesto di *Lc.*11,17, dove non c'è nulla che faccia pensare a vaneggiamenti di malati.

cristiana ci si deve liberare dai πρότερα διανοήματα (*ibid.*6,150,4).

† ἔννοια

1. *Al di fuori del N.T.*

Il termine indica *ciò che avviene nel* → νοῦς[1]: l'atto di *ripensare, riflettere*; Plat., *leg.*2,657a: τοῦτο... τὸ περὶ μουσικὴν ἀληθές τε καὶ ἄξιον ἐννοίας, «questo punto intorno alla musica è vero e degno di riflessione»; Pseudo-Plat., *def.* 414a: ἔννοια συντονία διανοίας; Clem. Al., *strom.* 6,136,1: τὰς πράξεις... τὰς κατ'ἔννοιάν τε καὶ διάνοιαν, cfr. 137,1. Ma ἔννοια significa anche *ciò che si concretizza* nel νοῦς, *la conoscenza, l'avvedutezza*; Xenoph., *Cyrop.*1,1,1: ἔννοιά ποθ'ἡμῖν ἐγένετο, «ci avvenne talvolta di pensare»; Polyb.10, 27,8: παρὰ τὴν κοινὴν ἔννοιαν, «contro l'opinione comune»; Diod.S.14,56,3: οὐ τὰς αὐτὰς ἀλλήλοις ἐννοίας εἶχον περὶ τοῦ πολέμου, «non avevano le stesse idee sulla guerra»; P. Reinach 7,15: τῶι μηδεμίαν ἔννοιαν (*sospetto*) [κ]ακίας ἔχειν; *l'intenzione*, Hesych.: ἔννοια· βουλή; *la mentalità*, Eur., *Hel.* 1026; Isoc.5,150: ἑκάστοις τοιαύτην ἔννοιαν ἐμποιοῦσιν, «attribuiscono a ciascuno tale disposizione d'animo»; Diod. S. 2,30, 4: ἑρμηνεύοντες τοῖς ἀνθρώποις τὴν τῶν θεῶν ἔννοιαν, «spiegando agli uomini l'intenzione degli dèi»; Iust., *apol.* 64,5: Atena è la πρώτη ἔννοια di Zeus; *act.Io.*54 ecc.

Nella lingua filosofica ἔννοια significa *rappresentazione, concetto*, in quanto è κριτήριον ζητήσεως, «criterio di ricerca» (Democr. II 110, Diels[5]); vedi per es. Plat., *Tim.*47a: χρόνου... ἔννοιαν, «concetto del tempo»; *Phileb.*59d: ἐν ταῖς περὶ τὸ ὂν ὄντως ἐννοίαις, «nei concetti di ciò che veramente esiste»; Aristot., *eth. Nic.* 10,10 (p. 1179b,15): τοῦ δὲ καλοῦ... οὐδ'ἔννοιαν ἔχουσιν, «del bello non hanno neppur l'idea»; *ibid.*9,11 (p. 1171a 32): ἡ ἔννοια τοῦ συναλγεῖν (τοὺς φίλους) ἐλάττω τὴν λύπην ποιεῖ, «l'idea che gli amici soffrono con noi diminuisce il dolore», ecc. L'opposto di ἔννοια è αἴσθησις, «sensazione»: Plat., *Phaedr.* 72c; Aristot., *mot.an.*7 (p. 701b 17); Diog.L.3,79 (parlando di Platone): ἔννοιάν τε καλοῦ πρῶτος ἀπεφήνατο, «fu il primo a far conoscere l'idea di bello»; Plut., *plac. phil.*1,6 (II 880a): ἔννοιαν θεοῦ, «il concetto di Dio»; cfr. Porphyr., *ad Marc.*11: καθαίρεται... ἄνθρωπος ἐννοίᾳ θεοῦ, «l'uomo vien purificato dal concetto di Dio»[2]; Clem. Al., *strom.* 2,106,3: ἔννοια della ἡδονή, ecc.

ἔννοια è divenuto e rimasto un termine fisso nella Stoa[3]. Secondo la dottrina stoica tutto il pensiero filosofico si basa sulle ἔννοιαι, i concetti empirici; non esiste conoscenza vera delle cose senza il concetto: διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν

ἔννοια

PASSOW; LIDDELL-SCOTT; PREISIGKE, *Wört.*; MOULT.-MILL.; CREMER-KÖGEL; PREUSCHEN-BAUER, *s.v.*; J. H. H. SCHMIDT, *Synonimik der griechischen Sprache* 3 (1879) 642; commentari a *Hebr.*4,12 e *1 Petr.*4,1.

[1] Il verbo corrispondente ἐννοέω, *aver in mente, pensare, ponderare*, molto usato nel greco classico ed ellenistico (v. i lessici, *s.v.*) è frequente anche nei LXX, ma manca nel N.T.; esso trovasi la prima volta nella letteratura cristiana in *Diogn.*8,9, in una dizione pregnante: ἐννοήσας δὲ μεγάλην καὶ ἄφραστον ἔννοιαν.

[2] Così è chiamata anche nell'antica letteratura cristiana l'idea teologica di Dio, per es. in Clem. Al., *strom.* 7,8,2: di tutti gli esseri viventi soltanto all'uomo è stata infusa nella creazione una ἔννοια θεοῦ; cfr. 6,166,3.

[3] Cfr. L. STEIN, *Die Erkenntnistheorie der Stoa* = Berliner Studien für klass. Philologie und Archäologie 7,1 (1888) 228 ss.; A. BONHÖFFER, *Epict. und die Stoa* (1890) 187 ss.; P. BARTH, *Die Stoa*[3,4] (1922) 81 ss.

τὰ πράγματα λαμβάνεται, «per mezzo delle nozioni si apprendono le cose» (Diog.L. 7,42; cfr. Cic., *Academici* 2, 22; Aug., *civ.Dei* 8,7: *notiones, quas appellant* ἐννοίας). Secondo Crisippo, che scrisse un περὶ τῶν ἐννοιῶν ora perduto (cfr. II 9,25, v. Arnim), l'intelletto forma i concetti traendoli spontaneamente dall'esperienza o in base a un'osservazione metodica: τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δὲ ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις, «delle nozioni alcune sorgono naturalmente secondo i modi anzidetti e senza impiego d'arte, le altre invece sorgono dai nostri insegnamenti e studi; queste si chiamano semplimente ἔννοιαι, quelle invece προλήψεις» (II 28,19 ss., v. Arnim[4]; cfr. Cic., *fin.* 3,33; Epict., *diss.* 2,17,7 e *passim*). Queste προλήψεις, o, come gli Stoici preferiscono chiamarle, κοιναὶ ἔννοιαι (cfr. Cic., *Tusc.* 4,53: *notiones communes*; Sext. Emp., *math.* 11,22) non sono nozioni particolari raccolte occasionalmente, ma patrimonio spirituale universale degli uomini, acquisite (non innate) da tutti allo stesso modo e impresse nella coscienza (II 28,14 ss., v. Arnim); esse hanno quindi in sé la garanzia della loro attendibilità: (τὰς κοινὰς ἐννοίας)... κριτήρια τῆς ἀληθείας φησὶν ἡμᾶς παρὰ τῆς φύσεως λαβεῖν, «(Crisippo) dice che noi apprendiamo (le nozioni comuni) come criteri di verità dalla natura» (II 154,29 s., v. Arnim). Questi concetti elementari comuni sono soprattutto quelli etici e metafisici: Dio, provvidenza, immortalità, bene e male, ecc. (II 299 ss.; III 51,41 s., v. Arnim; Cic., *Tusc.* 1, 30.36; 3,2; *fin.* 5,43.59; Epict., *diss.* 2,11,3; Iust., *dial.* 93,1 ecc.; cfr. in generale Diog. L. 7,54: ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθ' ὅλου, «la prolessi è la naturale intelligenza dell'universale».

Nei LXX ἔννοια è un termine preferito nei Proverbi, dove ricorre 12 volte, generalmente nel senso di *riflessione, avvedutezza, conoscenza, prudenza*, e sta per *m^e zimmâ* (1,4; 3,21; cfr. 8,12), *bînâ* (4,1; 23,4)[5], *t^e bûnâ* (2,11), *šēkel* (16,22) o *da'at* (18,15). Che il concetto debba essere inteso *in bonam partem*, vien rilevato coll'aggiunta di ἀγαθή oppure ὁσία (5,2; 19,7; 24,7; 2,11). Al plurale significa (23,13) *pensieri* da orientare moralmente: ἄκουε, υἱέ, καὶ σοφὸς γίνου καὶ κατεύθυνε ἐννοίας σῆς καρδίας, «ascolta, o figlio, e fatti saggio e raddrizza i pensieri del tuo cuore»[6]. Lo stesso significato, ma in senso negativo, trovasi in *Sap.* 2,14: il giusto ἐγένετο ἡμῖν εἰς ἔλεγχον ἐννοιῶν ἡμῶν, «è divenuto per noi l'accusa dei nostri pensieri»[7]. Fuori dei libri sapien-

[4] Cfr. anche *ibid.* 14 s.: εἰς τοῦτο (*scil.* τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς) μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται (*scil.* ὁ ἄνθρωπος).

[5] Così anche *Iob* 38,36 (Simm.).

[6] Traduzione libera dell'ebraico *w^e aššēr badderek libbekā*.

[7] Lo stesso, per l'ebr. *m^e zimmôt* in ψ 9,25 Aquila e Simmaco (=*Ps.* 10,4); ψ 20,12 Simmaco; *Iob* 21,27 Simmaco, oppure in libera versione di *'ălîlôt* in ψ 140,4 Simmaco; *Ez.* 20,44 Simmaco; cfr. ancora *Eccl.* 7,26 (25) Simmaco: ἔννοιαν θορυβώδη, con cui è reso *hôlēlôt* del T.M.; *Prov.* 16,22 Simmaco, dove ἔννοια non è probabilmente la traduzione di *mûsār*, avendo il traduttore rifatto a modo suo l'emistichio; *Sus.* 28 Teod.: πλήρεις τῆς ἀνόμου ἐννοίας. In *Prov.* 24,9 Aquila e Teod.: ἔννοια ἀφροσύνης ἁμαρτία, ἔννοια sta per *zimmâ*, 'piano', 'proposito'. Allo stesso modo è inteso il corrispondente ebraico da Aquila in ψ 25,10 e in *Prov.* 21,27, dove però il traduttore fraintende *zimmâ* (atto vergognoso), che deriva da altra radice.

ziali il vocabolo manca nei LXX; ma anche nei Proverbi e nella Sapienza non ha alcun appiglio con l'accezione filosofica.

Nella rimanente letteratura ellenistico-giudaica ἔννοια è raro (Flav. Ios., *ant.* 6,37: τὰς περὶ τῶν πραγμάτων ἐννοίας, «pensieri sulla situazione delle cose»); solo nei Testamenti dei XII Patriarchi e in Filone ricorre abbastanza spesso. Nei Testamenti domina il significato di *pensiero*[8], con una nota morale e religiosa: οὐκ ἔστι πλάσμα καὶ πᾶσα ἔννοια ἣν οὐκ ἔγνω κύριος, «non c'è fantasia o pensiero che il Signore non conosca» (*test.N.*2,5; *test.B.*2,8A); i pii mantengono puri i loro pensieri (*test.R.* 4,8) e cercano di evitare il peccato di pensiero (*test.G.*5,5: οὐ θέλει τὸ καθόλου οὐδὲ ἕως ἐννοίας ἀδικῆσαι ἄνθρωπον, «non vuol fare del male ad alcuno nemmeno col pensiero»; *test. Ios.* 9,2; *test.Zab.*1,4). Filone parla della ἔννοια come si fa nel greco quotidiano, per es. in *Deus imm.*7: ἔν τε λόγοις καὶ ἐννοίαις καὶ ἔργοις[9]; in *poster.C.* 115: μετεωρισθέντες ὑπὸ κούφης ἐννοίας, «esaltati da vano pensiero»; in *Abr.*143: κατά γε τὴν ἐμὴν ἔννοιαν, «a parer mio»; cfr. anche la dizione εἰς ἔννοιαν ἐλθεῖν, «venire a conoscenza, acquistar coscienza» (*vit. Mos.* 1,122. 140; *praem.paen.*42 e *passim*) e: λαμβάνειν ἐννοίας, «acquistare, aver contezza» (*conf.ling.*120). Ma quasi sempre il termine riceve in lui un tono filosofico[10], indicando i *pensieri* con cui la ragione feconda il νοῦς (*spec.leg.*2,30; cfr. *rer.div.her.* 240 s.; *poster.C.* 135; *conf.ling.* 127), le *rappresentazioni* o i *concetti* di molti e svariati oggetti materiali e spirituali (*leg.all.* 3,234; *det. prot.ins.*68.87; *Abr.*102, ecc.). Egli distingue ἔννοια in quanto ἐναποκειμένη οὖσα νόησις, «pensiero in riposo», dalla διανόησις in quanto νοήσεως διέξοδος «pensiero in cammino» (*Deus imm.* 34); ἔννοια serve alle definizioni (*op. mundi* 36: la ἔννοια del corpo solido, la sua nota concettuale, è la sua estensione nelle diverse direzioni; *sacr.A.C.*91: ὅρκου γὰρ ἔννοιά ἐστι μαρτυρία θεοῦ περὶ πράγματος ἀμφισβητουμένου, «la nozione di giuramento significa che si prende Dio a testimone in una questione controversa»; *op. mund.* 59). Come la Stoa, anche Filone si occupa di continuo della ἔννοια di Dio (*det. pot.ins.* 86: πῶς ἔννοιαν ἔλαβεν ἄνθρωπος θεοῦ τοῦ ἀειδοῦς, «come l'uomo abbia raggiunto l'idea d'un Dio invisibile»; cfr. 91; *decal.*60; *leg.all.*1,37; 3,81.215; *spec.leg.*1,34: ἔννοιαν... τοῦ ποιητοῦ καὶ πατρὸς καὶ προσέτι ἡγεμόνος, «l'idea del creatore e padre e guida»; cfr. 65; *sacr.A.C.*101, ecc.), come pure delle ἔννοιαι del bene e del male (*fug.*70: ἔμελλεν ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ μόνη κακῶν καὶ ἀγαθῶν ἐννοίας λαμβάνειν, «la sola anima umana doveva apprendere le notizie del bene e del male»; cfr. *decal.*146; *leg.all.* 1,35; 2,32; *rer.div.her.* 299; *spec.leg.* 4, 138; *agric.*126 ecc.). Però la categoria stoica delle κοιναὶ ἔννοιαι vien nominata esplicitamente soltanto in *aet.mundi* 103.

Anche nella gnosi si avverte il significato filosofico di ἔννοια. Il Corp.Herm. usa il concetto in modo rigorosamente astratto; cfr. 1 1: ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων, «avendo co-

[8] Anche nell'unica eccezione apparente in *test. R.*4,11: κατισχύσει ἡ πορνεία τὴν ἔννοιαν ὑμῶν, ('sentimenti', 'mentalità'?), ci si chiede se non debba leggersi τὰς ἐννοίας (pensieri) conforme a 4,8.

[9] Locuzioni simili ricorrono in Clem.Al., per es. in *strom.* 6,97,2; 7,54,1; 88,1.

[10] Cfr. H. SCHMIDT, *Die Anthropologie Philons von Alexandreia* (Diss. phil., Leipzig 1933) 83.159 (nn. 301-309).

minciato a riflettere sugli esseri»; VIII 5: οὐ μόνον πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν συμπάθειαν ἔχων, ἀλλὰ καὶ ἔννοιαν τοῦ πρώτου, «(l'uomo) che non solo è unito da simpatia al secondo dio, ma prende anche intelligenza dal primo». Nel sistema valentiniano, secondo Iren., *haer.* 1,1,1 [11] la Ἔννοια è ipostatizzata e concretizzata in un eone gnostico: unita all'eterno principio primordiale d'ogni essere (il Προπάτωρ o Βυθός), la Ἔννοια vien chiamata nella sizigia anche Χάρις καὶ Σιγή; da questa prima coppia procedono Νοῦς e Ἀλήθεια. All'inizio di questa «ontologia metafisica dello spirito» [12] sta dunque, accanto allo spirito primordiale, l'*idea* come luogo del suo divenir attivo [13]. Una varietà di tale speculazione sulla ἔννοια è la dottrina dei Barbelognistici, secondo cui l'eone femminile e 'spirito verginale' Barbelo discenderebbe dallo spirito primordiale, dal «Padre innominabile», come sua prima Ἔννοια (Iren., *haer.* 1,29, 1; cfr. l'*Aprocrifo di Giovanni*) [14]. Anche le oscure parole della preghiera gnostica di consacrazione in *act. Thom.* 27 alludono a un eone Ἔννοια, personificazione del concetto di ἔννοια: ἐλθὲ ὁ πρεσβύτερος τῶν πέντε μελῶν, νοὸς ἐννοίας φρονήσεως ἐνθυμήσεως λογισμοῦ, «vieni, o presbitero dalle cinque membra: mente, pensiero, sentimento, riflessione e raziocinio» [15].

2. *L'uso nel N.T.*

Lo scarso uso del termine nel N.T. è parallelo a quello del greco volgare. Nel N.T. non si ha traccia di ἔννοια in senso filosofico, e tanto meno delle relative elucubrazioni gnostiche.

In *Hebr.* 4,12 (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ... κριτικὸς ἐνθυμήσεων [16] καὶ ἐννοιῶν καρδίας, «la parola di Dio... discernitrice dei pensieri e delle intenzioni del cuore») le ἔννοιαι sono i *pensieri* che si agitano nell'intimità nascosta dell'uomo [17], che la parola di Dio giudica infallibilmente (cfr. *Sap.* 2,14 → col. 1090; *test. N.* 2,5 → col. 1091; *1 Clem.* 21,3.9; Pol. 4,3).

In *1 Petr.* 4,1 la verità universale, confermata dalla passione mortale di

[11] Qui si può appena accennare alla trasformazione di questa notizia in passi posteriori di Ireneo ed in Epiph., *haer.* 31,5,2 ss., ecc.; ai tratti speciali presenti nella speculazione di Teodoto sulla Ἔννοια secondo Clem. Al., *exc. Theod.* 22,7; 41,4 (anche 32,2; 33,3?) e ai problemi che vi si connettono, come pure all'identificazione fra Elena e Ἔννοια nel presunto sistema di Simon Mago (Iren., *haer.* 1,23,2).

[12] R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I³ (1922) 293.

[13] Circa le idee valentiniane sulla Ἔννοια cfr. JONAS, *Gnosis und Spätantiker Geist* I, FRL NF 33 (1934) 362 ss.

[14] Vedi la bibliografia in C. SCHMIDT, art. 'Barbelo-Gnostiker', RGG² I 760; inoltre J. PASCHER, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 17,3/4 (1931) 111 s.; H. JONAS (→ n. 13) 361 s.

[15] Vedi la bibliogr. in HENNECKE 256 s.; anche in E. HENNECKE, *Handbuch zu den nt.liche Apokryphen* (1904) 574; W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, FRL 10 (1907) 234 ss., il quale ricorda serie simili di eoni in Hipp., *ref.* 6,12 ss., in *acta Archelai* 10, ecc., e mette in rapporto con essi le cinque ipostasi del sistema manicheo.

[16] → IV, col. 604. ἐνθυμήσεις in parallelismo sinonimico con ἔννοιαι anche in *Iob* 21,27 (Simm.) e in *1 Clem.* 21,9.

[17] «Espressioni della sua mentalità» accanto a «espressioni della sua volizione» (ἐνθυμήσεις), secondo la giusta distinzione di HOFFMANN, *ad l.*; cfr. anche TH. HAERING, *Der Brief an die Hebräer* (1925) 25.

Cristo, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας, «chi ha patito nella carne ha rotto ogni rapporto col peccato»[18] (cfr. *Rom.*6,7), è chiamata una ἔννοια di cui devono armarsi anche i cristiani, cioè un'*idea* che, adottata, diventa per essi una *visione*, una *conoscenza*: la coscienza moralmente obbligante che, avendo sofferto una morte come Cristo (cfr. *Rom.*6,2 ss.), essi non dovrebbero più aver a che fare col peccato.

† εὐνοέω, † εὔνοια

εὐνοέω, per lo più col dativo di persona: *esser benevolo, amichevole, venire incontro*, nei rapporti umani in generale; Xenoph., *Cyrop.* 8,21: ἡγούμενος, ὥσπερ οὐ ῥᾴδιόν ἐστι φιλεῖν τοὺς μισεῖν δοκοῦντας οὐδ' εὐνοεῖν τοῖς κακόνοις, οὕτω καὶ τοὺς γνωσθέντας ὡς φιλοῦσι καὶ εὐνοοῦσιν, οὐκ ἂν δύνασθαι μισεῖσθαι ὑπὸ τῶν φιλεῖσθαι ἡγουμένων, «persuaso che, come non è facile amare quelli che sembrano odiarci, né voler bene a quelli che ci vogliono male, così chi si mostra ardente d'amore e di buon volere non può essere odiato da chi stima d'essere amato»; Ditt., *Syll.*³1268,15: φίλοις εὐνόει; P. Ryl. II 153,10 s. (parlando d'un parente): εὐνοήσας ἐμα[υτῷ κ]αὶ τῷ πατρί μου... ἐν πολλοῖς; similmente P. Strass. II 122,7: οὐκ εὐνοηκὼς αὐτῇ κατὰ τὸν βίον; Clem. Al., *paed.* 1,66,1: l'amico rimprovera εὐνοῶν (con intenzione benevola). Il termine è usato specialmente nel diritto, per descrivere rapporti giuridici privati, come nel matrimonio (cfr. il contratto matrimoniale in P. Greci e Latini I 64,4 ss., in cui la donna aggiunge alla dichiarazione giurata di voler vivere coll'uomo come γνησ[ία] γαμετή le parole: καὶ εὐνοεῖν [σο]ι; così pure il testamento in P. Oxy. III 494,9, che dice della moglie del testatore: εὐνοούσῃ μοι καὶ πᾶσαν πίστιν μοι ἐκδεικνυμένῃ, «che mi è benevola e mi dimostra completa fedeltà»); il rapporto d'un amministratore verso il padrone (Xenoph., *oec.*12,5: τὸ εὐνοεῖν ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς) e simili. È usato pure nelle relazioni giuridiche pubbliche fra persone, popoli ecc.; per es. Demosth., *or.*23, 181: μετὰ πάσης δ' ἀληθείας ἁπλῶς εὐνοεῖν ἡμῖν; Polyb. 3,11,7: ὀμνύναι μηδέποτε Ῥωμαίοις εὐνοήσειν; Ditt., *Syll.*³524,17 (giuramento con dichiarazione di devozione politica): εὐνοήσω Σταλίταις; Plut., *Sull.*10,6 (I 458a): ἀραῖς καὶ ὅρκοις καταλαβὼν εὐνοήσειν τοῖς ἑαυτοῦ πράγμασιν, «impegnandolo con voti e giuramenti a favorire il suo partito»; Herodian., *hist.* 8,8,5: ᾔδει γὰρ τοὺς Γεγμανοὺς τῷ Μαξίμῳ εὐνοοῦντας; *Gen.*34,15 (quinta col. dell'Esapla)[1]; *Esther* 8,12 e *Dan.*2,43[2]; *3 Mach.* 7,11; Flav. Ios., *bell.*4,214: giuramento di εὐνοήσειν τῷ δήμῳ; 1,93: τὸ εὐ-

---

[18] Sulla costruzione (ὅτι esplicativo!) e sull'interpretazione del contenuto di questo tormentato versetto, vedi CALVINO, BENGEL, HOFMANN, HERM. V. SODEN (*Hand-Kommentar zum N.T.* III 2³ [1899]); WOHLENBERG, *Pt.*; W. ZOELLNER (*Der 1 Petr. für die Gemeinde ausgelegt* [1935]) *ad l.*

εὐνοέω, εὔνοια

PASSOW; LIDDELL-SCOTT; MOULT.-MILL.; PREISIGKE, *Wört.*; CREMER-KÖGEL; PREUSCHEN-BAUER, *s.v.*; i commentari a *Mt.*5,25; *Eph.*6,7 e *1 Cor.*7,3.

[1] Per *'ût* «ben disposto». Prescindendo da questo passo e da *Dan.*2,43 (→ n. 2), manca per εὐνοέω ed εὔνοια ogni base nell'ebraico [G. BERTRAM].

[2] Il testo dei LXX: οὐκ ἔσονται δὲ ὁμονοοῦντες οὔτε εὐνοοῦντες ἀλλήλοις, si scosta dall'originale aramaico più che non Teodozione: οὐκ ἔσονται προσκολλώμενοι οὗτος μετὰ τούτου.

νοοῦν Ἰουδαϊκόν (la parte di Giudei devota ad Alessandro Ianneo). Molto indicative sono le formule di giuramento di fedeltà, come in Ditt., *Syll.*[3] 797,30 s.: ὀμνύομεν Δία Σωτῆρα καὶ θεὸν Καίσαρα Σεβαστὸν... εὐνοήσειν Γαίωι Καίσαρι Σεβαστῶι (cfr. Ditt., *Or.* 532,10 ss.) ecc.

εὔνοια è molto usato nel greco classico e nella koiné: *benevolenza, simpatia*, opposto: *servilità*: Democr., *fr.* 268 (II 200,14 s. Diels[5]): φόβος κολακείην μὲν ἐργάζεται, εὔνοιαν δὲ οὐκ ἔχει, «la paura produce servilità, ma non ottiene benevolenza». Si distingue da φιλία Aristot., *eth.Nic.* 9,5 (p. 1166b 30 ss.): ἡ δὲ εὔνοια φιλίᾳ μὲν ἔοικεν, οὐ μὴν ἐστί γε φιλία· γίνεται γὰρ εὔνοια καὶ πρὸς ἀγνῶτας καὶ λανθάνουσα, φιλία δὲ οὔ, «la benevolenza rassomiglia bensì all'amicizia, ma non è amicizia; infatti la benevolenza nasce anche verso gli ignoti e può restar nascosta, l'amicizia no»; cfr. *ibid.* 8,2 (p. 1155b 31 ss.); *eth. Eud.* 4,7 (p. 1241a 2 ss.); Plut., *quaest.conv.* 4, procem. (II 660ab). Plat., *Gorg.* 487a, mette la εὔνοια, insieme con ἐπιστήμη e παρρησία, fra le qualità che distinguono il saggio. La definizione stoica della εὔνοια è: βούλησις ἀγαθῶν ⟨ἑτέρῳ⟩ αὐτοῦ ἕνεκεν ἐκείνου, «volontà del bene d'un altro per amor di lui» (III 105,31, cfr. 22, v. Arnim; cfr. Philo, *plant.* 106; Clem.Al., *paed.* 1,97,3; *strom.* 2,28,3). Un proverbio dice: ἄκαιρος εὔνοι' οὐδὲν ἔχθρας διαφέρει, «una benevolenza importuna non differisce in nulla dall'inimicizia» (Zenobius 1,50)[3]; cfr. Ign., *Rom,* 4,1. C'è una εὔνοια verso gli inferiori e una verso i superiori; cfr. Thom. Mag. (p. 162,3 s., F. Ritschl: εὔνοια καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλάττονος πρὸς μείζονα καὶ ἀπὸ τοῦ μείζονος πρὸς ἐλάττονα, «vi è una benevolenza che va dall'inferiore al superiore, e una dal superiore all'inferiore». Parimenti vi è la benevolenza del signore verso i sudditi, del superiore verso i soggetti: Pseud.-Democr., *fr.* 302 (II 222,19 s., Diels[5]): τὸν ἄρχοντα δεῖ ἔχειν... πρὸς... τοὺς ὑποτεταγμένους εὔνοιαν; Ditt.[3] 390,18 s.; il re Tolomeo τὴν αὐτὴν εὔνοιαγ καὶ ἐπιμέλειαν [π]αρεχόμενος διατελεῖ εἴς τε τοὺς Νησιώτας κα[ὶ] τοὺς ἄλλους Ἕλληνας (cfr. 762,27 s., ecc.: εὔνοια come termine di cortesia diplomatica). εὔνοια designa pure, benché più raramente, la *benevolenza* divina; Ditt., *Syll.*[3] 560,37: μετὰ τὰς τῶν θε[ῶν εὐ]νοίας; Flavio Giuseppe[4]; Preis., *Zaub.* III 594 s. (preghiera magica): πρ[ὸ]ς πάντας καὶ πρὸς πάντα πατρικὴν [εὔ]νοιαν κ[α]ὶ στοργὴν καὶ φιλίαν... ἐνεδείξω; Clem. Alex., *paed.* 1,97,3: ἀξιόπιστος ὁ θεῖος παιδαγωγὸς τρισὶ τοῖς καλλίστοις κεκοσμημένος, ἐπιστήμῃ, εὐνοίᾳ, παρρησίᾳ, «degno di fede è il divino pedagogo, adorno delle tre più belle qualità: conoscenza, benevolenza e franchezza»[5].

Nella koiné, specialmente giudaica e cristiana, il termine significa anche *simpatia, amore* fra consanguinei (*4 Mach.* 2,10; 13,25; Flav.Ios., *ant.* 2,161; Philo, *spec. leg.* 1,114; qui spesso viene qualificato come φυσική o ἐκ φύσεως εὔνοια, εὔνοια συγγενική e simili [cfr. *Abr.* 168; *virt.* 192. 53]; similmente Clem. Al., *strom.* 1,151,3; *paed.* 1,49,2, ecc.), l'*amore* fra coniugi (cfr. Philo, *Abr.* 249; Flav.Ios., *ant.* 1,318 s.; anche 17,49.58); in P. Lond. V 1711,34 ss. il termine è usato talvolta perfino per designare la copula sessuale (così Flav. Ios., *ant.* 16,

[3] *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, ed. E. La Leutsch - F. G. Schneidewin I (1839) 20,1.

[4] Secondo Schlatter, *Theol. des Judentums* 27; cfr. Schlatter, *Wie sprach Josephus von Gott?* BFTh 14,1 (1910) 62. Mancano finora testi probativi.

[5] Clem. Al. applica a Dio le qualità del sapiente, prendendole da Plat., *Gorg.* 487a (→ sopra).

201; Clem. Al., *paed.*2,97,3)[6]. Specialmente significa *attaccamento*, *devozione*, *buona volontà*, *lealtà* come virtù del cittadino (per es. Ditt., *Syll.*[3] 721,13: τὰν εὔνοιαν ἂν ἔχει ποτὶ τὰν πόλιν, «la devozione che nutre verso la città»; P. Herm. 53,16 s.; Philo, *virt.* 75; per altri testi vedi Ditt., *Syll.*[3], indice, *s.v.*) e anche nei rapporti con concittadini, connazionali e vicini (così, fra l'altro, in *2 Macb.* 12,30; 14,37; 15,30); inoltre come virtù del suddito verso il suo padrone, dell'inferiore verso il superiore, del provinciale verso lo stato, ecc. (*Esth.* 3,13 c; cfr. 2,23; 6,4; *1 Macb.*11,33.53 (plur.: *prove di devozione*); *2 Macb.* 9, 21.26; *3 Macb.*3,3; 6,26; 7,7; *ep.Ar.*270: τοῖς διὰ τὴν εὔνοιαν... συνοῦσί σοι, «quelli che ti servono con devozione»; cfr. 205.230.264 s.; Philo, *spec.leg.*4, 166; P. Oxy. IV 705,31 s. ecc.); come virtù dello schiavo verso il padrone (Xenoph., *oec.*12,5-7; P. Oxy III 494,6; cfr. Luc., *bis accusatus* 16)[7]. *Prontezza*, *dedizione*, dimostrate con elargizioni e fondazioni sacre; Ditt., *Syll.*[3] 330,8: [μετὰ] πολλῆς εὐνοίας, oppure, in un'espressione giudaica corrispondente[8]: διὰ ... τὴν π[ρ]ὸς τὴν συναγωγὴν εὔνοιάν τε καὶ σπουδήν.

L'ammonimento che il debitore riceve nella similitudine escatologica di *Mt.* 5,25 s.[9]: ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ'αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ, «sii sollecito a conciliarti col tuo avversario, mentre sei in cammino con lui» (v. 25) (cioè: accordati al più presto con lui, con una transazione amichevole) fa presente al discepolo di Gesù la urgenza di eliminare l'ingiustizia arrecata a un altro: essa è un debito che sarà riscosso nel giorno imminente del giudizio. La parabola intende sollecitare con urgenza l'autore dell'ingiustizia a convertirsi prima che sia troppo tardi e a dar prova di buona volontà verso l'altro (cfr. v. 24: διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, «riconciliati col tuo fratello»).

L'appello rivolto agli schiavi nel 'codice domestico' della Lettera agli Efesini: μετ'εὐνοίας δουλεύοντες, «servite di *buona volontà*» (6,7), corrisponde alla convinzione degli antichi che la εὔνοια s'addicesse agli schiavi (→ col. 1099). Però il servizio dello schiavo cristiano è prestato in ultima analisi τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, «al Signore, non agli uomini»; egli lo esegue in quanto δοῦλος Χριστοῦ (cfr. v. 6); la sua *volenterosità* ha una base religiosa: la εὔνοια, considerata virtù dello schiavo, vien così inserita nel nuovo *ethos* del cristianesimo per mezzo del legame personale del cristiano col suo κύριος Cristo[10].

---

[6] Gli esempi di WETTSTEIN a *1 Cor.*7,3 si attagliano solo in parte.

[7] Altro materiale in WETTSTEIN, a *Eph.*6,7.

[8] Presso W. M. RAMSAY, *The cities and bishoprics of Phrygia* II (1897) 650.

[9] Cfr. SCHLATTER, *Mt.*174 s.; JÜLICHER, *Gl. Jesu* II 240 ss.

[10] εὔνοια nel N.T. si legge ancora soltanto in *1 Cor.*7,3, rec. 𝔎: τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλομένην εὔνοιαν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί, come circonlocuzione attenuante del testo indubbiamente originale della famiglia H, che ha τὴν → ὀφειλήν. Sul senso della circonlocuzione (Chrys., *hom. in 1 Cor., ad l.* [MPG 61,152]: τὴν ὀφειλομένην τιμήν) vedi il materiale → coll. 1098 s. e CRAMER, *Cat.* 5, 122 a *1 Cor.*7,3; Oecume-

*Mart.Polyc.*17,3: ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον, «a causa dell'insuperabile amore (dei martiri) per il proprio re e maestro», trasferisce direttamente la virtù della *fedeltà-dedizione*, propria dei sudditi, nel rapporto religioso dei cristiani con Cristo. L'idea di Clem. Al., *strom.* 7,42,3, che la religiosità dello gnostico sia una ἀντίστροφος εὔνοια τοῦ φίλου τοῦ θεοῦ, cioè una fedeltà «di corrispondenza», si basa sulla certezza di aver sperimentato la εὔνοια di Dio, come per es. quella che in *protr.*10,110, e deriva dalla rivelazione salvifica in Cristo.

† κατανοέω

κατανοέω, transitivo[1], è strettamente affine al semplice νοέω (→ coll.1027 ss.), di cui intensifica il significato: *concentrare tutto il pensiero su d'un oggetto*, come sprofondandosi in esso a partire da un punto di vista più alto e affermandolo così in tutta la sua estensione[2].

Non essendo, come in νοέω, definiti chiaramente i limiti tra l'afferrare coi sensi e il capire colla mente, il termine κατανοέω può indicare una conoscenza sensitiva: 1. *percepire*, *osservare*, per es. Xenoph., *Cyrop.* 2,2,28 (parlando di Ciro): κατανοήσας γάρ τινα τῶν λοχαγῶν σύνδειπνον καὶ παρακλίτην πεποιημένον ἄνδρα ὑπέρδασύν τε καὶ ὑπέραισχρον, «avendo osservato uno dei capitani fatto commensale e ammesso alla stessa mensa, barbuto e bruttissimo»; cfr. Hesych., *s.v.*: καταν[ο]οῦντι: καταβλέποντι; Thom. Mag. (p. 60,9 s., F. Ritschl): ἔστι δὲ θεᾶσθαι καὶ τὸ κατανοεῖν[3]. Questo significato, mentre è andato perduto nel semplice νοέω a causa dell'uso tecnico-filosofico, persiste invece nel composto κατανοέω nella koiné, specialmente in quella giudaica e cristiana. I LXX rendono in questo senso con κατανοέω l'ebraico *rā'â* in *Is.*5,12[4]. Il verbo greco, come equivalente di *hibbîṭ* in ψ 93,9 ha addirittura il significato di *vedere*, come anche in *Ex.*19,21 quale traduzione di *rā'â*; anche in *Is.*59,16 e ψ 9,35, dove i LXX si scostano dall'ebraico, κατανοέω è usato come sinonimo di βλέπω (anche in *Dan.*7,21, dove sta per l'aramaico *ḥzh* in forma pe'al, mentre Teodozione ha θεωρέω). Cfr. inoltre *Iudith* 10,14; Philo, *vit. Mos.*1,158 (parlando di Mosè a proposito di *Ex.*20,21): τὰ ἀθέατα φύσει θνητῇ κατανοῶν, «osservando le cose invisibili colla natura mortale»; *Ios.*182: προσιόντας καὶ δεξιουμένους κατενόει, «li osservava mentre si avvicinavano per salutarlo»; Flav. Ios., *ant.*3,203: una nebbia così tenue, ὥστε τὴν ὄψιν ἰσχῦσαι[5] τι δι' αὐτοῦ κατανοῆσαι, «che l'occhio riusciva a scorgere qualcosa attraverso di essa»;

nius, *ad l.* (MPG 118,724): ἔδειξε χρέος οὖσαν τὴν εὔνοιαν, ἤγουν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, καὶ οὐ δωρεὰν παρεχομένην... καὶ φαίνεται εὔνοια ἡ φιλία, εὐνούστατος ὁ πιστὸς φίλος; Euthymius Zigabenus (1 246, N. Calogeras) *ad l.*: εὐνοοῦντες δὲ ἀλλήλοις καὶ ὁμογνωμονοῦντες οὐ περὶ τὴν συνουσίαν διαστασιάσουσιν.

κατανοέω

Passow; Liddell-Scott; Moult.-Mill.; Preisigke, *Wört.*; Cremer-Kögel; Preuschen-Bauer, *s.v.*; J. H. H. Schmidt, *Synonimik der griechischen Sprache* 3 (1879) 645 ss.

[1] Soltanto in Ippocrate si ha un uso intransitivo del verbo nel senso di 'essere in sé, aver l'uso della ragione'; cfr. *epid.*1,26,3 (1 205,4, H. Kühlewein).

[2] Cfr. J. H. H. Schmidt (→ nota bibl.) 645.

[3] Sinonimo: ἐπινοέω (non sta nel N.T., ma nei LXX, nei Padri apostolici, ecc.); vedi i lessici e E. C. E. Owen, ἐπινοέω, ἐπίνοια *and allied words*: JThSt 35 (1934) 368 ss.

[4] Lo stesso in *Abac.*3,7 'Αλλ.

[5] Così contro Niese (ἰσγύσαι) [Debrunner].

Herm., *sim.* 2,1.

Il termine può indicare inoltre 2. l'osservazione critica d'un oggetto: *guardare attentamente, osservare, esaminare*; Athen. 5,179a: κατανοῆσαι τὴν οἰκίαν; Hipp., *ref.* 1,1,4: ἀποβλέπων πρὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἄνω ἐπιμελῶς κατανοεῖν λέγων, «(Talete) guardando verso il cielo e dicendo che scrutava accuratamente le cose di lassù»; *Gen.* 42,9; *Ex.* 2,11; *Num.* 32,8 ss. (per *rā'â*)[6]; *Ex.* 33,8; ψ 21,18; 90,8; 141,5 (per *hibbîṭ*); ψ 36, 32 (per *ṣāfâ*, *spiare*, *esplorare*); 3 Βασ. 3,21; *Iob* 30,20 (per *hitbônēn*)[7]; *Abac.* 3,2 (senza rispondente ebraico); *Ecclus* 23,19; *ep.Ar.* 103: κατανοῆσαι τὰ τῶν θυσιῶν, «osservare la cerimonia dei sacrifici» (prima: πρὸς θεωρίαν); cfr. 155; *Hen. grec.* 2,1; Philo, *leg.Gai.* 358; Ios., *ant.* 5,5: gli esploratori ἅπασαν ἐπ' ἀδείας αὐτῶν τὴν πόλιν κατενόησαν, «osservarono impunemente tutta la loro città»; cfr. 3,302; 8,29: ἀκριβῶς... κατανοήσασα τοῦτο ἐπέγνων, «avendolo osservato (*scil.* il bambino) attentamente, lo riconobbi»; Herm., *sim.* 8, 1,5 ecc.; Iust., *dial.* 3,2; *apol.* 55,2; Corp. Herm. I 13a (I 120,9 ss., W. Scott): «κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιοργήματα»... κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ δημιοργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρί, ἠβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν, l' ''Ανθρωπος «scorse le opere del fratello (*scil.* del Νοῦς)... avendo osservato la creazione che il demiurgo aveva foggiato nel fuoco, volle anch'egli produrre».

3. Nel greco letterario κατανοέω designa soprattutto, a differenza di αἰσθάνομαι (→ I, coll. 501 ss.), il rendersi conto di un oggetto con lo sprofondarsi in esso: *contemplare, ponderare, far conoscenza, esaminare, comprendere* (sinonimo → συνίημι), per es. Hdt. 2, 93,6; cfr. 28,5; Thuc. 2,3,1 s.: οἱ δὲ Πλαταιῆς ὡς ᾔσθοντο ἔνδον... ὄντας τοὺς Θηβαίους... κατενόησαν οὐ πολλοὺς τοὺς Θηβαίους ὄντας, «quei di Platea, come videro che dentro c'erano i Tebani... si avvidero che i Tebani non erano molti»; Plat., *soph.* 233a: οὐ... κατανοῶ τὸ νῦν ἐρωτώμενον, «non capisco quanto ora si chiede»; P. Par. 63, 190 ss.: ὅταν... τὸ συμφέρον κατανοῶσι κοινὸν νομιζόμενον; *Gen.* 3,6 (per *hiśkîl*); Iob 23,15a[8]; *Is.* 57,1 (per *hēbîn*); ψ 118,15 (per *hibbîṭ*)[9]; *Iudith* 8, 14: πῶς... τὸν λογισμὸν αὐτοῦ κατανοήσετε; *Ecclus* 33,18; *2 Mach.* 9,25; *ep.Ar.* 3: τὰ θεῖα κατανοεῖν, «scrutare le cose religiose»; Philo, *ebr.* 137: κατανοῶν... αὐτῆς τὸ θεοειδέστατον κάλλος, «contemplando la bellezza divina (dell'idea)»; *leg.all.* 3,99: διὰ σκιᾶς τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες, «attingono Dio attraverso la sua ombra, riconoscendo dalle opere l'artefice» (→ coll. 1034 ss. a *Rom.* 1,20); Flav. Ios., *ant.* 7, 204: τὰ... ἀπόρρητα τῆς διανοίας αὐτοῦ κατανοεῖν, «al fine di scoprire i piani della sua mente»; *vit.* 72: κατανοήσας δὲ ἐγὼ τὴν ἐπιχείρησιν αὐτοῦ καὶ τί διανοοῖτο πράσσειν, «avendo io capito la sua iniziativa e che cosa intendeva fare»; *1 Clem.* 32,1 ecc.; Iust. *dial.* 87,4; Tat., *or.Graec.* 12,3; 34,1; Clem. Al., *protr.* 4,59,3; cfr. *paed.* 1,44,1; *paed.* 1,90,2; cfr. *strom.* 5,56,5; Stob., *ecl.* 1, 386,20 ss.: (Hermes) εἶδε τὰ σύμπαντα καὶ ἰδὼν κατενόησε καὶ κατανοή-

---

[6] *Iedm* in *Abac.* 3,6 'Αλλ.

[7] *Idem in Iob* 38,18 (Aquila). Qui dunque il concetto del T.M. e dei traduttori divergono: in quello si tratta d'un puro processo di coscienza, in questi invece la percezione sensitiva e la riflessione s'incontrano.

[8] Aggiunta esaplare, conforme a Aquila e Teodozione [G. BERTRAM]. In *Iob* 37,14 (Aquila); ψ 118,100 (Aquila e quinta col. dell'Esapla) κατανοέω è usato per *hitbônēn*.

[9] Qui si riscontra la differenza osservata alla → n. 7, ma in senso inverso.

σας ἴσχυσε δηλῶσαί τε καὶ δεῖξαι, «vide tutto e avendo visto comprese e avendo compreso fu in grado di manifestare e mostrare».

Nel N.T. l'uso di κατανοέω si incentra sulla sfera visiva [10]. In quanto verbo esprimente l'attività visiva (→ ὁράω) – accanto a βλέπω, εἶδον, ἀτενίζω, παρακύπτω – κατανοέω indica, specialmente in Luca nel quale è assai frequente, la *percezione degli occhi* (*Mt.* 7,3 = *Lc.*6,41: paradossalmente, una percezione impossibile; *Act.*27,39: opposto ἐπιγινώσκω), la *contemplazione attenta* d'un oggetto (*Iac.*1,23 s.) [11]; l'*osservazione* o *contemplazione* d'un fatto o d'un procedimento, sia naturale che miracoloso (*Lc.*12,24.27 [12]; *Rom.*4,19 [13]; *Act.*7,31 s.; 11,6). In generale questa percezione o contemplazione sensitiva produce impressioni su cui si fa leva per raggiungere importanti idee religiose o morali. Una *percezione intellettuale* è intesa in *Lc.*20,23: κατανοήσας δὲ αὐτῶν τὴν πανουργίαν [14], «avendo intravisto la loro malizia». Nella Lettera agli Ebrei [15] κατανοέω, usato all'imperivo o in forma corrispondente, fa presenai lettori i doveri che incombono loro in quanto cristiani: in 3,1 s. (κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν, πιστὸν ὄντα..., «considerate l'apostolo e pontefice della nostra confessione, Gesù, che è fedele...») si richiama il dovere di *guardare attentamente* al mediatore della salvezza, di concentrarsi meditando sulla sua condotta eticamente esemplare; in 10, 24 (κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων, «consideriamoci a vicenda per stimolarci alla carità e alle opere buone») si fa presente il dovere della vicendevole *attenzione* fraterna che ha per scopo la verifica morale della condizione cristiana. Lo stesso significato di *far attenzione a*, κατανοέω presenta nella libera ripresa di *Lc.* 11,42 in Iust., *dial.* 17,4: ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον, τὴν δὲ ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε, «pagate la decima per la menta e la ruta, ma non badate alla carità di Dio e al suo giudizio».

† μετανοέω, † μετάνοια

SOMMARIO:

A. *Uso dei termini in greco:*
   I. μετανοέω.
   II. μετάνοια.
   III. Significato storico-concettuale del risultato della ricerca.

B. *Penitenza e conversione nell'A.T.:*

---

[10] Trasposizione artificiale in J. T. BECK, *Umriss der biblischen Seelenlehre*[3] (1862) 57 s.

[11] Vedi HAUCK, *Jak.* e SCHLATTER, *Jak.*, *ad l.*

[12] *Mt.*6,26: ἐμβλέπειν; v.28: καταμανθάνειν.

[13] Vedi HOFFMANN, ZAHN, *Röm.* e SCHLATTER, *Röm.*, *ad l.*

[14] *Mt.*22,18: γνοῦς ... τὴν πονηρίαν αὐτῶν; cfr. Xenoph., *an.*7,5,11: ὁ δὲ γνοὺς... τὴν πανουργίαν.

[15] Cfr. RIGGENBACH, *Hebr.*[2.3], e MICHEL, *Hebr.* a 3,1 e 10,24.

A. USO DEI TERMINI IN GRECO

I. μετανοέω

Conforme al senso variabile della prep. μετά nei composti (*dopo, con, tra*, ecc.), che non di rado fa sentire contemporaneamente due diverse signi-

---

μετανοέω

Per A:

PASSOW; LIDDELL-SCOTT; MOULT.-MILL.; PREISIGKE, *Wört.*; CREMER-KÖGEL; PR.-BAUER, *s.v.*; TRENCH 167 ss.; E. F. THOMPSON, Μετανοέω *and* Μεταμέλει *in Greek Literature until 100 A.D.* in: Historical and Linguistic Studies in literature related to the N.T., Second Series, vol. I (Chicago 1909) 358-364; E. NORDEN, *Agnostos Theos* (1913) 134 ss.; WINDISCH, *2 Kor.*233; A. H. DIRKSEN, *The N.T. Concept of Metanoia.* Diss. Theol., Washington, The Catholic University of America (1932) 165-197; A. D. NOCK, *Conversion* (1933) 180.296; KLOSTERMANN, *Mk.*[3] 6; E. K. DIETRICH, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im A.T. und im Judentum* (1936) 226 ss.

Per B:

W. EICHRODT, *Theol. d. A.T.* III (1939) 171-176; J. KÖBERLE, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel* (1905), *passim*; H. WINDISCH, *Taufe u. Sünde im ältesten Christentum* (1908) 8-18; A. EBERHARTER, *Sünde u. Busse im A.T.* = Bibl. Zeitfragen 11 (1924); K. PARASKEUAIDES, τὸ κήρυγμα περὶ μετανοίας τοῦ Προφήτου Ἱερεμίου: Θεολογία 6 (1928) 310 ss.; A. H. DIRKSEN (→ A) 109-128.148-151; E. K. DIETRICH (→ A) 8-217; O. DILSCHNEIDER, *Ev. Offenbarung* (1939) 75 ss.

Per C:

J. KÖBERLE (→ B) 597-613; H. WINDISCH (→ B) 18-34.54-60; E. F. THOMPSON (→ A) 367-370; BOUSSET-GRESSMANN 389 s.; A. H. DIRKSEN (→ A) 128 ss. 148-164; SCHLATTER, *Theologie des Judentums* 146-148; VOLZ, *Esch.*103 s. e *passim*; E. K. DIETRICH (→ A) 218-313.

Per D:

WEBER 316 ss. e *passim* (v. indice *s.v.* 'Busse');

ficazioni[1], questo verbo, alquanto infrequente nel greco classico ed ellenistico, significa:

1. *accorgersi in seguito, riconoscere dopo*; in certi casi col sottinteso *troppo tardi* (Epicharmus, *fr.* 41 (I 204, Diels[5]): οὐ μετανοεῖν ἀλλὰ προνοεῖν χρὴ ἄνδρα τὸν σοφόν, «non accorgersi dopo ma pensarci prima, questo conviene all'uomo saggio»; Democr., *fr.* 66 [II 158, Diels[5]]: προβουλεύεσθαι κρεῖσσον πρὸ τῶν πράξεων ἢ μετανοεῖν, «è meglio ponderare prima di agire, che pensarci dopo»), *acconsentire successivamente* (BGU 747 I 10 ss.: καὶ οἰό[μ]ενος με[τ]ανοή[σι]ν ἡμεῖν ἐπιχό[ν] σοι τῷ κυρίῳ δηλῶσαι).

2. *Cambiar mente* (νοῦς), ciò che, data l'ampiezza del concetto di νοῦς (→ coll. 1038 ss.), può avere il senso di *assumere un'altra mentalità, cambiare sentimenti* (Plut., *Camillus* 12 [I 135 b]: l'esiliato prega gli dèi ταχὺ Ῥωμαίους μετανοῆσαι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις φανεροὺς γενέσθαι δεομένους αὐτοῦ καὶ ποθοῦντας Κάμιλλον, «che i Romani

---

JewEnc 10,376 ss.; C. G. MONTEFIORE, *Rabbinic Conceptions of Repentance*: The Jewish Quarterly Review 16 (1904) 209 ss. (p. 211 ss. riprodotto con aggiunte in: G. C. MONTEFIORE, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* [1930] 390 ss.); STRACK-BILLERBECK I 162-172, indice *s.v.* 'Busse'; MOORE I 323-353. 507-534 e *passim*; A. BÜCHLER, *Studies in Sin and Atonement in the rabbinic Literature of the first Century* (1928) 270 ss. e *passim*; A. H. DIRKSEN (→ A) 135-147; E. K. DIETRICH (→ A) 314-457; E. SJÖBERG, *Gott u. die Sünder im palästinischen Judentum*, BWANT IV 27 (1938) 125 ss. e *passim*.

Per E:

oltre ai commentari ai passi relativi e le teologie del N.T., v. P. MÜLLENSIEFEN, *Über den Begriff* METANOIA *im N.T.* I, Programm Gymnasium Arnstadt (1888); CREMER-KÖGEL, *s.v.*; W. WREDE, *Miscell.* I: μετάνοια-*Sinnesänderung?*: ZNW I (1900) 66 ss.; H. WINDISCH (→ B) 74-97. 294 ss. e *passim*; E. F. THOMPSON (→ A) 372 ss.; CLEMEN 213; E. DE WITT BURTON, *N. T. Word Studies*, ed. by H. R. WILLOUGHBY (1927) 3 s.; A. DONINI, *Escatologia e penitenza nel Cristianesimo primitivo*: Ricerche Religiose 3 (1927) 489 ss.; H. D. WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus* (1931) 93 ss.; A. H. DIRKSEN (→ A) 201-218; E. R. SMOTHERS, *The N. T. Conception of Metanoia*: The Classical Bulletin (Chicago) 10 (1933/34) 7 s.; F. P. SHIPHAM, *Repentance-Metanoia*: Exp. T. 46 (1934/35) 277 ss.; J. SCHNIEWIND, *Evangelische Metanoia*: Bekennende Kirche, H. 25 (1935) 18-31 (citato: SCHNIEWIND I); ID., *Was verstand Jesus unter Umkehr?* in: H. ASMUSSEN, *Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit* (1939) II 70-84 (cit.: SCHNIEWIND II); O. MICHEL, *Die Umkehr nach der Verkündigung Jesu*: Ev.Theol. 5 (1938) 403 ss.; O. DILSCHNEIDER (→ B) *l. c.*; B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda, Die kirchliche Busse im ältestenten Christentum bis Cyprian und Origenes* = Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, ed. F. J. DÖLGER u. Th. KLAUSER (1940) 1-84; J. BEHM, *Metanoia, Ein Grundbegriff der nt.lichen Verkündigung*: D Th 7 (1940) 75-86.

Per F:

HARNACK, *Dogmeng.* I 231.439 ss; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I[3] (1922) 157 ss.; H. WINDISCH (→ B) 321 ss.; DIBELIUS, *Herm.*, *excursus* a *mand.* 4,3,7 e *passim*; WINDISCH, *Hbr.*, *excursus* a 6,8; A. DONINI (→ E) 498 ss.; H. WEINEL, *Bibl. Theol. des N. T.*[4] (1928) 496 ss.; A. H. DIRKSEN (→ A) 8 ss.; POSCHMANN (→ E) 85 ss. e l'ulteriore bibliogr. citata da questi autori.

[1] Sull'ambivalenza della preposizione μετά nei composti (quali μεταβάλλω, μεταβαίνω, μετατίθημι, μεταλλάττω, ecc.) richiama la mia attenzione H. KLEINKNECHT: in μετανοεῖν il *pensare dopo* (a) e *altrimenti* (b) sono *due momenti* semasiologici contenuti contemporaneamente e ambiguamente nel termine; che il 'pensare altrimenti' avvenga 'dopo', è ciò che caratterizza il termine e gli attribuisce a priori, in greco, un tono fortemente negativo. L'osservazione è preziosa soprattutto dove μετανοεῖν indica primariamente un atto intellettuale (→ coll. 1118; 1120).

cambino presto idea e che a tutti fosse palese che essi avevano bisogno di Camillo e lo desideravano»), *cambiare decisione* o *intenzione* (Diod.S. 1,67,5 [parlando di Psammetico e della sua truppa decisa ad emigrare]: προαγόντων δ' αὐτῶν παρὰ τὸν Νεῖλον καὶ τοὺς ὅρους ὑπερβαλλόντων τῆς Αἰγύπτου, ἐδεῖτο μετανοῆσαι καὶ τῶν τε ἱερῶν καὶ τῶν πατρίδων, ἔτι δὲ καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων ὑπεμίμνησκεν, «procedendo quelli oltre il Nilo e oltrepassando i confini dell'Egitto, li pregava che cambiassero idea e ricordava loro i templi, la patria, le donne e i figli»), *adottare un'altra opinione, cambiar idea* (Antiphon, *tetralogia* 1,4,12 [in un discorso di difesa davanti al tribunale]: ταῦτα οὖν σεβόμενοι ὁσίως καὶ δικαίως ἀπολύετέ με, καὶ μὴ μετανοήσαντες τὴν ἁμαρτίαν γνῶτε. ἀνίατος γὰρ ἡ μετάνοια τῶν τοιούτων ἐστίν, «rispettando dunque queste cose secondo santità e giustizia, liberatemi e, senza cambiare idea, riconoscete l'errore. Insanabile infatti è il pentimento in tali cose»; Xenoph., *Cyrop.* 1,1,3: ἠναγκαζόμεθα μετανοεῖν, «eravamo costretti a cambiare idea»; Plat., *Euthyd.* 279c; Chrysippus [v. Arnim III 147,21 ss.]: οὐδὲ μετανοεῖν δ' ὑπολαμβάνουσι τὸν νοῦν ἔχοντα· καὶ γὰρ τὴν μετάνοιαν ἔχεσθαι ψευδοῦς συγκαταθέσεως, ⟨ὡς⟩ ἂν προδιαπεπτωκότος, «né ammettono che chi ha intelletto si penta; quasi che il pentimento implichi una posizione falsa già degenerata»; Menand., *epit.* 71 ss.: εἰ τοῦτ' ἀρεστόν ἐστί σοι, καὶ νῦν ἔχε. εἰ δ' οὐκ ἀρέσκει, μετανοεῖς δ', ἀπόδος πάλ[λιν] καὶ μηδὲν ἀδίκε[ι] μηδ' ἐλαττοῦ, ecc., «se ti piace tientelo; se poi non ti piace più e hai cambiato idea, restituiscilo» ecc.

Dal significato 2, quando il *cambiar mente* deriva dal riconoscimento che il modo di pensare precedente era sciocco, sconveniente o cattivo, deriva il significato 3: *dispiacersi, pentirsi, aver rincrescimento*[2]; per es. Xenoph., *hist. Graec.* 1,7,19: οὐκ, ἂν ὑμεῖς γέ μοι πείθησθε τὰ δίκαια καὶ ὅσια ποιοῦντες, καὶ ὅθεν μάλιστα τἀληθῆ πεύσεσθε καὶ οὐ μετανοήσαντες ὕστερον εὑρήσετε σφᾶς αὐτοὺς ἡμαρτηκότας τὰ μέγιστα εἰς θεούς τε καὶ ὑμᾶς αὐτοῦς, «questo non accadrà, se, seguendo il mio consiglio, farete ciò che è giusto e santo, e così apprenderete massimamente la verità e non vi accadrà di pentirvi poi d'aver commesso gravi errori contro gli dèi e contro voi stessi»; P. Greci e Latini v 495,9 s.: νυνὶ δὲ μετανενόηκεν διὰ τὸ ἐπ[ι]τετιμῆσθαι ὑπό τε ἑκασ[τ-]...; Ditt., *Syll.*[3] 1268,8, fra le regole di vita dei *praecepta delphica*): ἁμαρτῶν μετανοεῖν; Plut., *adulat.* 36 (II 74 c): βέλτιον δὲ τὰς ἁμαρτίας φυλάττεσθαι τοῖς συμβουλεύουσι πειθόμενος ἢ μετανοεῖν ἁμαρτάνοντα διὰ τοὺς κακῶς λέγοντας, «è meglio che uno si astenga dai peccati dando retta a chi lo consiglia, piuttosto che, per aver peccato, si penta a motivo dei maldicenti»; Epict., *ench.* 34: ἔπειτα μνήσθητι ἀμφοτέρων τῶν χρόνων, καθ' ὃν τε ἀπολαύσεις τῆς ἡδονῆς, καὶ καθ' ὃν ἀπολαύσας ὕστερον μετανοήσεις καὶ αὐτὸς σεαυτῷ λοιδορήσῃ, «poi mettiti davanti agli occhi l'uno e l'altro tempo; e quando tu ti godrai questa voluttà, e quando, goduta che tu l'abbi, tu te ne pentirai e rampognerai teco medesimo» (trad. G. Leopardi). In *diss.* 2,22,35 il μὴ μετανοῶν, cioè il non doversi pentire è addotto come un carattere essenziale del saggio. Oltre all'uso assoluto del verbo si trovano specialmente le seguenti costruzioni: a) con ἐπί e il dativo, per es. in Ditt., *Or.* 751,9: θεωρῶν οὖν ὑμᾶς μετανενοηκότας τε ἐπὶ τοῖς

[2] μετανοέω è in questo senso sinonimo di μεταμέλει (-ομαι), → VII, coll. 167 ss.

προημαρτημένοις, «vedendovi pentiti degli sbagli compiuti»; Luc., *salt.*84 (di Aiace): καὶ αὐτὸν μέντοι, φασίν, ἀνανήψαντα οὕτως μετανοῆσαι ἐφ' οἷς ἐποίησεν, ὥστε καὶ νοσῆσαι ὑπὸ λύπης, ὡς ἀληθῶς ἐπὶ μανίᾳ κατεγνωσμένον, «ritornato in sé, a tal punto si pentì di ciò che aveva fatto, che dal dolore s'ammalò e da sé si condannò veramente alla pazzia»; M. Ant.8,2: καθ' ἑκάστην πρᾶξιν ἐρώτα σεαυτόν· πῶς μοι αὕτη ἔχει; μὴ μετανοήσω ἐπ' αὐτῇ, «in ogni tua azione chiediti: 'Che relazione ha questa con me? Non avrò da pentirmene?'»; 8,53: ἀρέσκει ἑαυτῷ ὁ μετανοῶν ἐφ' ἅπασι σχεδὸν οἷς πράσσει; «piace a se stesso chi si pente di quasi tutto ciò che fa?». b) Con περί e il genitivo; Plut., *Galb.*6,4 (I 1055 e): ἐν τῷ μετανοεῖν περὶ τῶν γεγονότων, «nel pentirsi di quanto era accaduto»; col dativo: Plut., *Ages.* 19,7 (I 803 e): ἠρώτησεν, εἰ μετανοεῖ τοῖς πεπραγμένοις, «chiese se si pentisse delle cose fatte». Il μετανοεῖν non si riduce all'autocritica razionale di chi dice: «Se avessi saputo, avrei agito altrimenti», cfr. Plut., *lib.educ.*14 (II 10 s.); *sept.sap.conv.* 12 (II 155 d). Spesso è accompagnato da emozioni vivaci; cfr. Plut., *adul.* 12 (II 56 a); Luc., *salt.* 84 (→ sopra). Motivi morali di scontentezza verso se stessi possono determinare il μετανοεῖν; cfr. Epict., *ench.* 34 (→ col. 1112) e Plut., *tranq. an.* 19 (II 476 s.) (→ col. 1116), ecc. Ma anche d'un'azione buona ci si può pentire; Plut., *sept.sap.conv.*21 (II 163 s.): certi sicari avevano risparmiato un bambino, καὶ πάλιν μετανοήσαντες ἐζήτουν καὶ οὐχ εὗρον, «e pentiti, lo cercavano di nuovo, ma non lo trovarono»; v. anche il frammento di un ignoto romanzo ellenistico (*Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte* 19 [1934] 23, rr. 16 s.): ἰδοῦσα ἡ Ἱππότις μετενόει ἐφ' οἷς εὔξατο, «avendo visto, Ippotide si pentì di aver chiesto»; → col. 1115.

II. μετάνοια [3]

Anche il sostantivo è raro nel greco classico; comincia a usarlo più spesso la koiné[4]. A un significato corrispondente al 1. del verbo (*conoscenza successiva, miglioramento apportato più tardi*) – senso non attestato nella letteratura[5] – si riferisce una volta il retore latino Rutilio Lupo (prima del 50 d.C.)[6]. I significati abituali di μετάνοια si ricollegano ai significati 2. e 3. di μετανοέω: 1. un *cambiamento del sentire*[7],

---

[3] Sul sinonimo μεταμέλεια → VII, coll. 169 s.; 173 s.

[4] Anche nella letteratura latina più antica manca, come mostra → NORDEN (p. 137 ss.), un concetto corrispondente. Il termine *paenitentia* non è documentato prima di Liv.31,32,2: *celerem enim paenitentiam, sed eandem seram atque inutilem sequi.* «Cicerone non conosce il termine *paenitentia* o lo evita, e Ausonio ritiene la cosa così notevole, da dire in un epigramma (p. 332 s. [non: 323, come si legge nel NORDEN], XXXIII, PEIPER): *sum dea, cui nomen nec Cicero ipse dedit. Sum dea, quae factique et non facti exigo poenas, Nempe ut poeniteat; sic Metanoea vocor*» (NORDEN, *o.c.* 138).

[5] Cfr. però la definizione di μετάνοια in quanto βραδεῖα... γνῶσις (conoscenza tardiva) in Clem.Al., *strom.*2,26,5, che, *ibid.*4,143,1, spiega etimologicamente μετάνοια con: μετὰ ταῦτα νοήσαντες.

[6] I, 16 (Rhetores Latini Minores, ed. C. HALM [1863] 10): Μετάνοια, *hoc schema fieri solet, cum ipse se, qui loquitur, reprehendit, et id quod prius dixit posteriori sententia commutat.*

[7] Giusta è l'affermazione di Tertull., *Marc.*2,24 (III 369, 20 ss. CSEL): *in Graeco sono paenitentiae nomen non ex delicti confessione, sed ex animi demutatione compositum est.* Vedi anche Lact., *inst.*6,24,6, che spiega il termine tecnico cristiano *paenitentia* con *resipiscentia* e con questa, come colla μετάνοια, intende una presa di coscienza di se stessi: *quem ...*

tale che colpisce a) il sentimento, b) il volere ed anche c) il pensare, intendendo raramente soltanto una di queste funzioni. Prevale il rapporto con a) in Thuc. 3,36,4 (parlando degli Ateniesi che avevano deciso di uccidere gli abitanti di Mitilene): καὶ τῇ ὑστεραίᾳ μετάνοιά τις εὐθὺς ἦν αὐτοῖς, «ma il giorno dopo tosto si pentirono»; Pseud.-Hom., *batrachomyomachia* 69 s.: πολλὰ δακρύων ἄχρηστον μετάνοιαν ἐμέμφετο; il rapporto con b) è riscontrabile in Polyb. 4,66,7: Φίλιππος δὲ πυθόμενος τὴν τῶν Δαρδανέων μετάνοιαν, «Filippo, avendo appreso che i Dardani avevano mutato pensiero», cioè che avevano deciso di abbandonare la lotta; il rapporto con c) in Bias, *fr.* 4 (I 65,4 s., Diels[5]): μίσει τὸ ταχὺ λαλεῖν, μὴ ἁμάρτῃς· μετάνοια γὰρ ἀκολουθεῖ, «odia il discorso affrettato, per non errare; ne segue infatti il pentimento»; Antiphon 1,4,12 → col. 1111; Chrysippus → col. 1111.

2. *Rincrescimento, pentimento,* dispiacere di pensieri avuti, di progetti perseguiti, di azioni compiute, ecc.[8]. Per questo dispiacere basta il desiderio di non aver pensato, voluto o fatto alcunché, quindi anche il bene[9]; vedi per es. Philemo, *fr.* 198 (*C.A.F.* II 531): γαμεῖν ὃς ἐθέλει, εἰς μετάνοιαν ἔρχεται, «chi vuol prender moglie viene poi a pentirsene»; Plut., *Timoleon* 6 (I 238 d): αἰσχρὸν γὰρ ἡ μετάνοια ποιεῖ καὶ τὸ καλῶς πεπραγμένον, «il pentimento rende indegne anche le cose ben fatte». Ma di solito la μετάνοια è diversa dal «cambiamento in peggio» (ἡ ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολή, Polyb. 18,33 [16],6 s.), cfr. Licone presso Dio. L. 5,66: αὑτῶν κατηγορεῖν, ἀδυνάτῳ μηνύοντας εὐχῇ μετάνοιαν ἀργίας ἀδιορθώτου, «accusavano se stessi coloro che accennavano con vane preghiere d'esser pentiti della propria invincibile ignavia»; M. Ant. 8,10: ἡ μετάνοιά ἐστιν ἐπίληψίς τις ἑαυτοῦ ὡς χρήσιμόν τι παρειкότος, «il pentimento è come un rimprovero che noi facciamo a noi stessi per aver trascurato qualcosa di utile». Essa attesta la coscienza degli errori compiuti e che devono essere corretti. In quanto sentimento di dolore, di pena per ciò che è avvenuto (cfr. Plut., *de cohibenda ira* 11 (II 459 d): μετάνοιαν... τοῦ κακουργεῖν, «il pentimento... del mal fare»), essa possiede un carattere etico. Così in Plut., *de sollertia animalium* 3 (II 961 d): αὐτοὶ δὲ καὶ κύνας ἁμαρτάνοντας καὶ ἵππους κολάζουσιν, οὐ διὰ κενῆς, ἀλλ' ἐπὶ σωφρονισμῷ, λύπην δι' ἀλγηδόνος ἐμποιοῦντες αὐτοῖς, ἣν μετάνοιαν ὀνομάζομεν, «essi puniscono anche i cani e i cavalli che sbagliano, non per nulla, ma per correggere, producendo in essi, col tormento, un dolore che chiamiamo pentimento»; *tranq. an.* 19 (II 476 s.): τὰς μὲν γὰρ ἄλλας ἀναιρεῖ λύπας ὁ λόγος, τὴν δὲ μετάνοιαν αὐτὸς ἐνεργάζεται δακνομένης σὺν αἰσχύνῃ τῆς ψυχῆς καὶ κολαζομένης ὑφ' αὑτῆς, «gli altri dolori, la parola li allevia, ma quanto al pentimento, quello, lo opera essa stessa, e l'anima è

facti sui paenitet, errorem suum pristinum intellegit, ideoque Graeci melius et significantius μετάνοιαν *dicunt quam nos latine possumus resipiscentiam dicere.* Sulla traduzione di μετανοέω e μετάνοια nella Bibbia latina → n. 148.

[8] Tertull., *de paenit.* 1, giudica la *paenitentia* dei pagani come una *passio animi quaedam, quae veniat de offensa sententiae prioris.*

[9] Cfr. Tertull, *de paen.* 1: *illam* (*scil. paenitentiam*) *etiam in bonis factis suis adhibent* (cioè i pagani), *paenitet fidei, amoris, simplicitatis, patientiae, misericordiae, prout quid in ingratiam cecidit.* Su Tertulliano vedi S. W. J. TEEUWEN, *De voce 'paenitentia' apud Tertullianum*: Mnemosyne, Nova Series 55 (1927) 410 ss.

allora presa dalla vergogna e ne è castigata»; *adulat.* 28 (II 68 s.); *ser.num. pun.* 6 (II 551 cd); *Mar.* 10,5 (I 410 s.): ἔσχε μέν τις τροπὴ γνώμης καὶ μετάνοια τὸν βάρβαρον, «il barbaro fu preso da un rivolgimento di giudizio e da pentimento»; *ibid.* 39,5 (I 428 c): πάντας οὖν ἔκπληξις ἔσχεν, εἶτ᾽ οἶκτος καὶ μετάνοια τῆς γνώμης καὶ κατάμεμψις ἑαυτῶν, «tutti furono colpiti da terrore, poi da compassione e mutamento di pensiero e da disprezzo per se stessi»; cfr. *Pericl.* 10,3 (I 157 c): μετάνοια δεινὴ τοὺς Ἀθηναίους καὶ πόθος ἔσχε τοῦ Κίμωνος, «gli Ateniesi furon presi da grande pentimento e desiderio di Cimone».

La Μετάνοια appare allegoricamente personificata nella Tavola di Cebete; Ceb., *tab.* 10 s.: essa trae l'uomo fuori dalla miseria in cui sarebbe costretto a vivere, ἂν μὴ ἡ Μετάνοια αὐτῷ ἐπιτύχῃ ..., «se la Μετάνοια non gli venisse incontro» (104, alla fine), liberandolo dai suoi pensieri falsi, dalle passioni e dalle voluttà, e indicandogli la via della vera educazione razionale e morale: ἐξαιρεῖ αὐτὸν ἐκ τῶν κακῶν καὶ συνίστησιν αὐτῷ ἑτέραν Δόξαν [καὶ Ἐπιθυμίαν] τὴν εἰς τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν ἄγουσαν, ἅμα δὲ καὶ τὴν Ψευδοπαιδείαν καλουμένην (11,1); ἐὰν μὲν ... τὴν Δόξαν ταύτην προσδέξηται τὴν ἄξουσαν αὐτὸν εἰς τὴν ἀληθινὴν Παιδείαν, καθαρθεὶς ὑπ᾽ αὐτῆς σῴζεται καὶ μακάριος καὶ εὐδαίμων γίνεται ἐν τῷ βίῳ· εἰ δὲ μή, πάλιν πλανᾶται ὑπὸ τῆς Ψευδοδοξίας (11,2). La stessa figura compare di nuovo alla fine della storia d'un povero diavolo in Luc., *de merc.cond.* 42: ἀπαντάτω δ᾽ ἐξιόντι ἡ Μετάνοια δακρύουσα εἰς οὐδὲν ὄφελος καὶ τὸν ἄθλιον ἐπαπολλύουσα, «a lui che esce si faccia incontro il Pentimento piangente invano e straziante un infelice». In Pseudo-Luc., *calumniatori non temere credendum* 5, si descrive la figura della Μετάνοια, che segue quella della Διαβολή, coi seguenti tratti: κατόπιν δὲ ἠκολούθει πάνυ πενθικῶς τις ἐσκευασμένη, μελανείμων καὶ κατεσπαραγμένη. Μετάνοια οἶμαι αὕτη ἐλέγετο· ἐπεστρέφετο γοῦν ἐς τοὐπίσω δακρύουσα καὶ μετ᾽ αἰδοῦς πάνυ τὴν Ἀλήθειαν προσιοῦσαν ὑπέβλεπεν, «veniva poi una figura tutta atteggiata a lutto, vestita di nero, lacera. Era chiamata, credo, Metànoia: infatti si volgeva indietro piangente e tutta vergognosa guardava la Verità che avanzava». Cfr. inoltre Hierocl., *carm. aur.* 14 [10] (*F. Phil. G.*, ed. F. G. A. Mullach 1 [1860] 451 s.): ἡ δὲ μετάνοια αὕτη φιλοσοφίας ἀρχὴ γίνεται, καὶ τῶν ἀνοήτων ἔργων τε καὶ λόγων φυγή, καὶ τῆς ἀμεταμελήτου ζωῆς ἡ πρώτη παρασκευή, «questa μετάνοια diviene principio di filosofia e fuga dalle azioni e dalle parole insensate, e primo inizio d'una vita senza pentimenti».

III. *Significato storico-concettuale del risultato della ricerca*

L'uso linguistico di μετανοέω e μετάνοια prima e fuori della Bibbia non lega ai due termini alcun concetto fisso. Intesi intellettualmente nel loro primo significato (l'*accorgersi dopo*, la *conoscenza successiva*), sia il verbo che il sostantivo implicano negli ulteriori stadi semantici, col senso di *cambiare mente, cambiamento del sentire, pentirsi* e *pentimento*, anche comportamenti della volontà e del sentimento. Il cambiamento d'opinione o di decisione, lo scon-

[10] Qui però devesi tener conto della possibilità d'un influsso cristiano sul concetto di μετάνοια più decisamente che non faccia K. Praechter, *Christl.- neuplaton. Beziehungen*: Byzantische Zeitschrift 21 (1912) 24 s.

volgimento dello stato d'animo o dei sentimenti che queste parole esprimono, non toccano di per sé la sfera etica e possono dirigersi sia *in malam* che *in bonam partem*[11]. Quando si dà il secondo caso, e con la μετάνοια si esprime un cambiamento del giudizio etico, il pentimento per l'ingiustizia commessa o simili, si tratta sempre del caso particolare di modifica d'un giudizio o di un rincrescimento per un'azione determinata che non si approva più (→ συνείδησις). A un cambiamento di tutto l'atteggiamento morale, a una trasformazione profonda dell'orientamento della vita, a una conversione che determini poi tutta la condotta, la letteratura greca non pensa affatto col termine μετάνοια[12]. Il greco può pentirsi d'un peccato *in actu* sia davanti a a se stesso sia davanti agli dèi (Xenoph., *hist. graec.* 1,7, 19, → col. 1112), ma non conosce una μετάνοια intesa come penitenza o conversione nel senso dell'Antico o del N. T. (→ B, C 1, E).

Nei filosofi ellenistici che parlano di μετάνοια predomina l'elemento intellettuale contenuto nel termine; ma esso include anche quello etico. Col dispiacere che induce a mutar giudizio, col ripensamento, cioè colla correzione della sua convinzione erronea, lo stolto diventa saggio (Ceb., *tab.*, → col. 1117[13]; Hierocl., → col. 1118). Ma il saggio – secondo l'opinione stoica (Chrysippus → col. 1111; Epict., → col. 1112; M. Ant., → coll. 1113; 1116)[14] – è superiore alla μετάνοια; essa farebbe vedere che egli non è d'accordo con se stesso, che è caduto in quell'errore che, essendo opposto alla virtù della sapienza, è indegno di lui[15]. Anche da questo pensiero non c'è ponte che conduca a ciò che il N.T. intende per μετάνοια.

È vano cercare in suolo greco l'origine del concetto neotestamentario di μετανοέω e μετάνοια, sia come espressione sia come contenuto[16].

J. Behm

---

[11] Cfr. Bengel, a *2 Cor.*7,10.

[12] Andando oltre le caute affermazioni di W. W. Jaeger, GGA 175 (1913) 589 ss., K. Latte, *Schuld u. Sühne in der gr. Religion*: Archiv für Religionswissenschaft 20 (1920/21) 281 n. 1, considera Ditt., *Or.* 751,9 (→ coll. 1112 s.) come la prima attestazione d'un «cambiamento stabile del sentire» nella letteratura greca. Dirksen (→ nota bibl.) 174 ss., deriva specialmente da Ceb., *tab.* 10 s. (→ col. 1117) il senso tecnico di «conversione in senso etico» (197) per μετάνοια e μετανοέω nel greco profano. Potrebbe essere nel giusto Nock (→ nota bibl.) 180 (→ n. 13).

[13] Vedi Nock (→ nota bibl.) 180: «Il termine implica un giudizio intellettuale di valore, e di solito una realizzazione momentanea piuttosto che l'inizio d'uno stato di vita».

[14] Cfr. anche Sen., *ben.*4,34,4: *non mutat sapiens consilium...; ideo numquam illum paenitentia subit*; Sen., *ep.*115,18: *hoc tibi philosophia praestabit, quo equidem nihil maius existimo: numquam te paenitebit tui*; v. anche Cic., *Tusc.*5,28 (81).

[15] Vedi P. Barth, *Die Stoa*[3.4] (1922) 92 s.; → IV, col. 281.

[16] Cfr. Cremer-Kögel *s.v.*; Norden (→ nota bibl.) 134 ss.; Thompson (→ nota bibl.) 28 ss.; Clemen 213; Windisch, *2 Kor.*233 s.; Dietrich (→ nota bibl.) 226 s. e *passim*.

B. PENITENZA E CONVERSIONE NELL'A.T.

L'A.T. non conosce termini tecnici speciali col significato di 'penitenza', 'far penitenza'; esso però non ignora affatto la cosa. Questa si esprime in due modi: in uno, cultico-rituale, la religione israelitica applica anche forme ricorrenti altrove; invece l'idea profetica della 'conversione' costituisce un patrimonio speciale dell'A.T., sorto dalla concezione profetica del rapporto fra l'uomo e Dio, e ha una particolare importanza come equivalente e preparazione del μετανοεῖν neotestamentario.

I. *La forma cultico-rituale della penitenza*

1. *Occasione e svolgimento dei riti penitenziali*

Quando imperversa una calamità straordinaria, in Israele come altrove la si attribuisce all'ira di Dio provocata dalla trasgressione della sua divina volontà, anche se non se n'è chiaramente consci e non si conosce né la trasgressione, né chi l'ha compiuta. Sia o non sia questa nota, si ricorre comunque alla penitenza come mezzo per placare l'ira divina. Come le calamità che danno occasione alla penitenza sono solitamente generali e colpiscono tutto il popolo o gran parte di esso[17], così anche la penitenza che deve servire a stornarle è per vari aspetti una cosa pubblica.

Questa penitenza pubblica, chiamata *ṣôm*, 'digiuno' (→ νηστεία coll. 974 s.), dal suo aspetto principale, trovasi menzionata già nella storia di Nabot (*1 Reg.* 21). Evidentemente qui incombe una calamità il cui motivo non è più chiaro, e a quanto pare in questa occasione si cerca che cosa abbia potuto provocare l'ira della divinità[18]. Risulta, sorprendentemente, dalla testimonianza calunniosa di due uomini 'indegni' che proprio Nabot, a cui si è concesso l'onore di presiedere l'assemblea, è colui che ha causato la disgrazia offendendo Dio e il re (con la trasgressione del comandamento di *Ex.*22,27). Ora è possibile espellere il colpevole dalla comunità, e così liberare questa dalla maledizione che l'ha colpita a causa della trasgressione. Però non sembra che di solito si attribuissero calamità generali a trasgressioni fatte dai singoli; si organizzava invece, in base alla coscienza d'una colpevolezza comune, un esercizio penitenziale, il cui svolgimento possiamo approssimativamente riscontrare in un digiuno osservato per un'invasione di cavallette, descritta nel Libro di Gioele. L'appello al digiuno vien rivolto dai sacerdoti (1,13). Al suono del corno d'ariete deve riunirsi tutta la comunità, anche i vecchi, i bambini e gli sposi novelli. I sacerdoti devono pregare fra l'atrio e l'altare dicendo: «Abbi pietà, Jahvé, del tuo popolo. E non esporre la tua eredità alla vergogna e all'irrisione dei pagani. Perché fra le genti dovrebbero chiedersi: 'Dov'è il loro Dio?'» (*Ioel* 2,15-18).

2. *Forme esteriori.* Accanto al digiuno, che del resto – avendo dato il nome a tutta l'istituzione – era sentito come la cosa più importante, è caratteristica dei giorni penitenziali l'osservanza di altre forme esteriori. Si indossa

[17] *1 Reg.*8,33 s. nomina la sconfitta, la siccità, la fame, la peste, l'incendio, la ruggine, le cavallette, i nemici.

[18] H. GRESSMANN, *Schriften des A.T.* II, 1² (1921) 272.

l'abito di lutto, il sacco[19]; si siede nella cenere o ci si cosparge il capo con essa[20]. *Os.* 7, 14[21] non ricorda solo le grida e gli ululati rivolti a Jahvé, ma anche il gesto di graffiarsi a sangue «per il grano e il mosto». Una volta si menziona in questo contesto lo spargimento d'acqua davanti a Jahvé, un rito di interpretazione incerta (*1 Sam.* 7,6). In epoca successiva si è attribuito ancora maggior valore alle dimostrazioni esteriori di penitenza. Così nel Libro di Giona non soltanto gli abitanti ma anche gli animali di Ninive digiunano e vestono a lutto (*Ion.* 3,7 s.). In *Esth.* 4,16 si digiuna tre giorni, compresa la notte. In *Iudith* 4, 10 ss. non indossano il sacco soltanto gli uomini, le donne, i bambini, gli animali, gli stranieri, i braccianti e gli schiavi, ma ne viene rivestito anche l'altare degli olocausti.

3. *Liturgie del giorno penitenziale.* Soprattutto fa parte del rito penitenziale l'invocazione d'aiuto rivolta a Jahvé e di solito, in modo del tutto conforme alla situazione, una confessione dei peccati[22]. È probabile che si sia sviluppata molto presto una liturgia fissa del giorno di penitenza, in cui la comunità pronunciava le sue petizioni ottenendo una risposta divina[23]. Troviamo un'imitazione di queste liturgie del giorno penitenziale da parte profetica in *Os.* 6,1 ss.; 14,2 ss.; *Ier.* 3,21-4,2 e in altri passi[24]. Che esistessero preghiere penitenziali fisse non si può mettere in dubbio, a causa della stretta rispondenza fra *Neem.* 9; *Dan.* 9,4-19 e *Bar.* 1,15-3,8: passi che devono risalire ad esse come a fonte comune[25]. Nelle ultime preghiere citate si rispecchia una marcata coscienza di colpevolezza – benché in *Neem.* 9 questa sia attribuita più agli antenati che alla generazione presente – verso Jahvé (*Dan.* 9,8-11). Anche nell'impressionante liturgia penitenziale di *Is.* 63,7-64,12 è senz'altro viva la coscienza della colpa, benché espressa con queste ardite parole: «Perché, o Jahvé, ci lasci errare dalle tue vie e indurisci il nostro cuore contro il timore verso di te?» (*Is.* 63,17). Cfr. pure *Esdr.* 9,6 ss. e *Neem.* 1,5 ss., di cui è propria una viva coscienza di colpa.

In gran parte di altre preghiere, attribuite da alcuni[26] a esercizi penitenziali per occasioni straordinarie, manca del tutto il motivo della penitenza espresso dalla confessione dei peccati. Specialmente nei salmi da attribuirsi con probabilità all'epoca maccabaica, come per es. *Ps.* 44, si manifesta talvolta una marcata autocoscienza religiosa che chiede aiuto a Dio colle espressioni più audaci. Se questi cosiddetti canti penitenziali popolari sono stati veramente recitati – come è assai probabile – in occasione di pratiche penitenziali straordinarie, sono una prova di quanto si sia attenuato in un periodo posteriore il motivo della penitenza autentica che sorge dal senso della colpa, per far posto all'affermazione della propria innocenza. Fa questa impressione anche la preghiera di *2 Chr.* 20, 3 ss., che dev'essere stata recitata in occasione d'una calamità dovuta ai nemici e che fu certamente concepita senza ignorare lo stile liturgico solito in tali circostanze:

[19] *1 Reg.* 21,27; *Is.* 58,5; *Ioel* 1,8; *Ion.* 3,6.8; *Neem.* 9,1; *Dan.* 9,3 e *passim.*

[20] *Is.* 58,5; *Neem.* 9,1; *Dan.* 9,3; *Esth.* 4,3; *Iudith* 4,11 e *passim.*

[21] Secondo i LXX.

[22] *1 Sam.* 7,6; *Is.* 63,7-64,11; *Neem.* 9,1 ss.; *Dan.* 9,4 ss. e *passim.*

[23] H. SCHMIDT, *Sellinfestschrift* (1927) 116 ss.; O. EISSFELDT, *Einl.* (1934) 126 s.

[24] H. SCHMIDT, *l.c.*; O. EISSFELDT, *l.c.*

[25] K. MARTI, *Daniel* (1901) 65.

[26] Come *Ps.* 12; 44; 60; 74; 79; 80; 83; 85; 89; *Lam.* 5; *Ecclus* 36,1-17; *Ps. Sal.* 7; cfr. H. SCHMIDT, *o.c.* 116.

anche qui manca il sentimento penitenziale più profondo, che si esprime colla confessione della colpa.

È strano che i testi riguardanti questo tema non menzionino mai l'offerta di sacrifici, come ci si aspetterebbe soprattutto in queste occasioni. In mancanza di testimonianze dirette, bisogna ritenere cosa incerta[27], almeno nell'ambito indicato, se si tratti soltanto di un caso o si debba supporre, in base a *Mich.* 6,6 s. ed *Is.* 1,10-14, «che una tale 'riunione di preghiera' sia stata preceduta da un'enorme ecatombe sacrificale» e che in questa parte del culto «si sia mantenuto fino a tarda età il sacrificio del primogenito, specialmente del primogenito del re (*Mich.* 6,7; *2 Reg.* 16,3; 21,6)»[28].

4. *Giorni penitenziali nell'A.T.* Che le pratiche penitenziali della massa del popolo non fossero rare prima dell'esilio, è dimostrato dalle minute precisazioni e dall'elenco d'occasioni di tali pratiche nella grande preghiera salomonica per la consacrazione del tempio (*1 Reg.* 8,33 ss.). Si ricorda un giorno di digiuno (*jôm ṣôm*) del tempo di Geremia[29]; forse fu occasionato dall'invasione babilonese[30] o da una siccità[31]; tutto il popolo delle città di Giuda si riuniva a Gerusalemme. All'epoca dell'esilio si celebrava con digiuni e lamenti, nel quarto, quinto, settimo e decimo mese, il ricorrere dei giorni fatali dell'ultimo periodo trascorso in Gerusalemme (inizio dell'assedio di Nabucodonosor, presa della città, incendio del tempio, uccisione di Godolia)[32]. Per il tempo successivo divenne specialmente significativo e famoso il giorno di digiuno di cui parla *Neem.* 9.

5. *Critica profetica della penitenza cultico-rituale*

Si è già fatto evidente che nella penitenza cultico-rituale concorrono molti elementi diversi e che il senso e l'importanza ad essa attribuita risulta dal momento predominante nei singoli casi: cerimonie esteriori con pianti sfrenati, o preghiera con confessione dei peccati. I detti profetici ci fanno capire abbastanza chiaramente come si presentassero in pratica quegli esercizi penitenziali, quali profondità raggiungessero nell'esistenza di chi vi partecipava e che senso venisse ad essi attribuito; così ci è permessa un'interpretazione teologica di questo tipo di penitenza.

Da Amos fino a Gioele trovansi nei profeti affermazioni critiche.

Amos constata che, malgrado la fame e la siccità, la carestia, l'epidemia e il terremoto, il popolo non si è convertito (*w^elō' šabtem 'ādaj*)[33]. Non si devono naturalmente interpretare queste parole nel senso che il popolo abbia trascurato gli esercizi penitenziali, come il digiuno, le cinture di sacco e le implorazioni a Jahvé. «Amos non avrebbe potuto negare che il popolo avesse fatto ricorso a queste forme»[34]. Il profeta intende dire invece che la penitenza del popolo non era radicata

[27] Anche da *Os.* 6,6 e *Ps.* 51,18 sono evidentemente presupposti sacrifici per questa occasione; ma anche qui non è detto molto sul loro numero.

[28] H. SCHMIDT, *o.c.* 115.

[29] *Ier.* 36,6.9.

[30] ROTHSTEIN, in KAUTZSCH, *ad l.*

[31] VOLZ, *Komm.*, *ad l.*

[32] *Zach.* 7,3.5; 8,19.

[33] *Am.* 4,6.8.9.10.11.

[34] A. WEISER, *Prof. d. Am.* (1929) 176.

in quella profondità in cui avrebbe potuto divenire un autentico incontro con Dio. Essa non portava cioè a un rapporto personale di natura esistenziale fra Dio e l'uomo. Osea basa la sua critica sull'osservazione della penitenza superficiale che s'illude d'avere succèsso. In 6,1-3 egli pone in bocca al popolo un canto per un pellegrinaggio liturgico[35]: «Andiamo e convertiamoci a Jahvé! Egli ha colpito e ci risanerà, ha ferito e ci fascerà ... E riconosciamo Jahvé, cerchiamo di conoscerlo: come lo cerchiamo, così lo troveremo»[36] (*Os.* 6, 1.3). Ed ecco la risposta di Jahvé al popolo: «Che cosa devo farti, Efraim? Che cosa devo farti, Giuda? La vostra pietà (*ḥesed*) è come una nuvola mattutina, come una rugiada che presto scompare... A me piace lo *ḥesed* e non il sacrificio, la conoscenza di Dio senza olocausto» (*Os.*6,4.6). Il popolo non è veramente serio e pronto a trarre le conseguenze pratiche del rapporto con Dio, cioè a praticare lo *ḥesed* in quanto modo di comportarsi conforme alla volontà divina[37]; eppure si attende dai suoi esercizi penitenziali un rapido cambiamento di Jahvé in suo favore. Allora Jahvé lo rivolge dalla via del sacrificio, arbitrariamente scelta, verso ciò che corrisponde alla sua volontà: *ḥesed* e *da'at 'ĕlōhîm,* la pietà e la conoscenza di Dio.

*Is.*58,5-7, anziché mortificazioni e inchini, sacco e cenere, vuole un digiuno come piace a Dio: liberare gli oppressi, saziare gli affamati, albergare i senza tetto, vestire gli ignudi, poiché il modo in cui ora si digiuna non serve ad ottenere ascolto nell'alto (*Is.* 58,4b). Zaccaria dissolve dall'interno l'atteggiamento ritualistico, attribuendogli un significato immanente; questo fa nella critica dei giorni penitenziali divenuti abituali al tempo dell'esilio: «Quando digiunate e vi lamentate..., digiunate forse per me? Quando mangiate e bevete, non siete voi che mangiate, voi che bevete?» (*Zach.*7,5b-6). Invece di questo vien ricordata l'antica esigenza profetica della giustizia sociale (7,7 ss.). Infine menzioniamo anche Gioele, col suo appello alla conversione interiore invece che a gesti esterni: strappate il vostro cuore e non i vostri vestiti (*Ioel* 2,13).

Però lo stesso Gioele, sempre in nome di Jahvé, fa questa esortazione: convertitevi a me con tutto il vostro cuore, con il digiuno, i pianti e i lamenti! (2,12; cfr. già *Is.*22,12 s.).

Non si sottovaluti l'importanza d'un passo come quello ora citato, ma non se ne deduca che la critica profetica fosse rivolta semplicemente contro tutte le forme esteriori in favore dell'atteggiamento interiore. Le critiche coincidono invece nell'affermare che alla penitenza del popolo manca l'elemento decisivo: la coscienza che con essa ci si trova al cospetto d'un Dio che esige senza condizioni e che va preso sul serio; che quindi non può bastare pentirsi dei peccati trascorsi e chiederne il perdono o anche solo il cessare d'una calamità, ma che si tratta invece di uscir dal peccato stesso. Quando la forma esteriore vien separata da ciò che dovrebbe esprimere e diventa autonoma, si pone sul piano della magia e acquista un valore che i profeti non po-

[35] Su questa interpretazione di *Os.*6,1 ss., vedi H. SCHMIDT, *o.c.* 111 ss.

[36] Leggi con GIESEBRECHT e altri: *kešaḥărēnû kēn nimṣā'ennû.*

[37] E. SELLIN, *Zwölfprophetenbuch*2,3 (1929) I 73.

terono mai riconoscerle. Il superamento di certe calamità può far credere facilmente che lo scopo principale sia la liberazione da esse, e non l'instaurazione d'un rapporto nuovo con Jahvé. Che un uomo come David potesse digiunare e piangere così a lungo colla speranza che Jahvé avesse pietà di lui lasciando vivere suo figlio, ma che, morto il figlio, cessasse subito il digiuno, non potendo egli far rivivere il bambino[38], è sintomatico, perché indica quanto fosse diffusa la concezione della penitenza nel senso indicato. In fondo, dato il carattere pubblico e generale degli esercizi penitenziali, era facile che l'individuo vi partecipasse senza esservi presente con tutta la sua personalità. «È l'usanza stessa che comporta il pericolo che le labbra formulino una confessione nell'ansietà... senza che si abbandoni un modo di vivere contrario a Dio»[39]. Insomma, per più di un motivo i profeti possono aver ravvisato in questo tipo di penitenza un mascheramento della serietà del rapporto fra Dio e l'uomo e una ragione per ripudiarlo.

II. *L'idea profetica della conversione*

Invece d'inventare un termine nuovo per il concetto di penitenza, i profeti preferirono usare una parola molto frequente nella lingua profana, che sembrava loro esprimere in modo particolarmente adeguato ciò che essi intendevano. È la parola *šûb*.

Comunemente *šûb* significa *dirigersi di nuovo in qualche luogo, ritornare*. Però quando Hupfeld dice che «*šûb* include sempre un 'di nuovo' e lo mantiene inesorabilmente»[40], enuncia un principio che vale bensì anche in casi apparentemente contrari, ma non può avere valore assoluto. Per es., in *Ier.* 8,4: *'im jāšûb weᵉlō' jāšûb*, «chi è sviato non potrà più riavviarsi?», il significato di 'ritornare' non conviene al primo *jāšûb*[41]. Anche in casi come *Ez.* 18,26; 33,18: *bᵉšûb-ṣaddîq miṣṣidqātô*, dove nulla indica una ricaduta, si deve assumere il significato di *volgersi indietro, voltarsi*, e tradurre: «se il giusto volge le spalle alla sua giustizia». Il ritorno è quindi riscontrabile nella maggior parte dei casi, ma non sempre. È vero però che nell'ultimo significato ha parte «il contrasto con un'azione anteriore o lo stato prima esistente»[42]. Si dovranno quindi considerare i casi singoli anche nell'uso religioso di *šûb*, per vedere se vi emerga il momento del ritorno o quello del contrasto con la situazione precedente.

Un'indicazione della distinzione menzionata è offerta dalle preposizioni con cui *šûb* è congiunto. Delle complessive 1056 ricorrenze[43] di *šûb*, circa 118 hanno significato religioso, e di esse

[38] *2 Sam.* 12,15 ss.

[39] J. HEMPEL, *Gott und Mensch*² (1936) 145.

[40] H. HUPFELD, *Psalmen*² I (1868) 279.

[41] J. BARTH, *Wurzeluntersuchungen* (1902) 48 s., fa risalire *šûb*, preso in questo senso (che trovasi pure in *šobēb, mᵉšûbâ šôbāb*), ad una «diversa radice dell'altro *šûb* che corrisponde all'arabo *s'b* (med. j), il cui significato fondamentale sarebbe 'essere libero, non legato'». Però si deve dubitare che in una frase come quella di *Ier.* 8,4 si possa ancora supporre una sensibilità per la differenza delle radici.

[42] H. HUPFELD, *o.c.* 201.

[43] BROWN-DRIVER-BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon* (1906) 996.

12 in forma hif'il, una al polel. Ricorrenze principali: 5 in Amos; 7 in Osea; 7 in Isaia I; 28 in Geremia; 20 in Ezechiele; 16 in Esdra-Cronache; 3 nel Deuteronomio, nel Deuteroisaia, in Zaccaria e Malachia; 5 nei Salmi. Il momento del ritorno predomina colle preposizioni *lᵉ*, *'al, 'ad, 'el* (circa 48 volte in tutto). Il contrasto colla situazione precedente viene accentuato dalla prep. *min* (circa 40 volte, cominciando da Geremia) e una volta (*Is*.59,20) con il costrutto *šābê peša'*, «ravveduti dal peccato». Il termine si legge in forma assoluta, *šûb*, circa 30 volte.

Oggetto del ritorno, in congiunzione con *'el*, *'ad*, *'al*, *lᵉ*, è quasi sempre, in modo esplicito o secondo il senso, Jahvé; solo una volta (*Neem*.9,29) è la Torà. Ciò da cui ci si allontana è la condotta cattiva (*derek hārā'â*, o *derek hāra'*, *derek hārā'îm*, circa 14 volte; la condotta precedente (*derek*), circa 6 volte; il male (*rā'â*), 3 volte; le azioni cattive (*ma'ălālîm ra'îm*), 2 volte; la violenza (*ḥāmās*), 1 volta; e ancora gli idoli (*gillûlîm*), 1 volta; l'abominazione (*tô'ēbâ*), 1 volta; il peccato, indicato coi suoi vari nomi (*reša'* [4 volte], *ḥēṭ'* [4 volte], *peša'* [3 volte], *'āwōn* [2 volte], *'āwen* [1 volta])[44].

Mentre la critica profetica della forma cultico-rituale della penitenza praticata dal popolo colpiva soprattutto la mancata coscienza di trovarsi colla penitenza davanti a Dio e di doversi quindi comportare seriamente, l'idea della conversione accentua corrispondentemente l'aspetto positivo, facendo presente che nella penitenza l'uomo assume un nuovo contegno verso Dio e la sua volontà, contegno che abbraccia tutti i campi della vita umana; quindi non si tratta di por riparo all'una o all'altra trasgressione ricorrendo a qualche palliativo. I profeti tengono perciò scrupolosamente lontano ogni elemento di magia dal rapporto del tutto personale che intercorre fra Dio e l'uomo. Sulla posizione dell'uomo verso Dio – punto centrale d'ogni esistenza – si decide tutto il resto: il rapporto cogli altri uomini, il culto, lo stato, la politica, ecc. Ciò dev'esser tenuto per fermo, contro il malinteso che nella predicazione penitenziale dei profeti vorrebbe vedere un'esigenza rivolta ai diversi campi della vita per motivi immanenti (malinteso peraltro abbastanza facile, date le concrete esigenze etiche, politiche, ecc., dei profeti).

1. Il carattere personalistico e totalitario della concezione profetica del rapporto fra l'uomo e Dio è chiaramente riconoscibile nell'idea di peccato; in quanto questa è correlativa a quella di penitenza, è importante trattarne qui brevemente. Il peccato appare in moltissime trasgressioni: idolatria, culto sulle alture, politica di coalizione, decadenza morale, delitti sociali; tutti questi casi singoli vengono ridotti a un comune denominatore in quanto sono intesi dai profeti come espressione d'un falso atteggiamento verso Dio. Per questo Osea rappresenta il rapporto fra Jahvé e Israele sotto la metafora d'un

[44] Un sostantivo 'conversione' ricorre solo in *Is*. 30,15 (*šûbâ*, «un infinito femminile», PROCKSCH, *ad l.*). *tᵉšûbâ*, il termine comune del giudaismo per dire 'conversione, penitenza', ha nell'A.T. il solo senso profano di 'ritorno', 'anniversario' e 'risposta'; cfr. GES.-BUHL, *s.v.*

matrimonio, in cui la moglie è divenuta infedele al marito[45]; mentre Isaia può parlare dei figli che si ribellano[46] e Geremia designa il peccato come un abbandono di Jahvé[47]: tutte espressioni indicanti che il peccato è sentito solo come un allontanarsi e un cadere lontano da Dio. Esso è tanto più grave perché Israele sta con Jahvé in un rapporto speciale; egli lo ha colmato di benefici fin dall'inizio, per cui dovrebbe attendersene gratitudine, e, d'altra parte, gli ha annunziato ripetutamente per mezzo dei profeti e della legge la sua volontà invitandolo all'obbedienza. Così il peccato è descritto come il rovescio del vero atteggiamento verso Jahvé, come un allontanarsi da lui, e soprattutto è visto nel suo aspetto d'ingratitudine, d'infedeltà e di disobbedienza.

2. A questa concezione personalistica del peccato corrisponde quella della penitenza. In quanto conversione a Jahvé essa non deve rivolgersi ad altro, ma solo a Jahvé e alla sua volontà, perché egli è il Dio d'Israele.

La conversione è riferita con speciale chiarezza e tanto rigorosamente al peccato in quanto caduta, in Osea e – benché forse non così esclusivamente – in Isaia e Geremia, che essa compare come un ritorno al buon rapporto fra Israele e Jahvé[48]. Anche quando Amos, Osea e Isaia usano *šûb* soltanto con le proposizioni *'el* e *'ad* (qui l'oggetto è sempre Jahvé) o in modo assoluto, questa costruzione fa capire quanto essi intendano la penitenza come una conversione o ritorno a Jahvé, pur non mettendo in rilievo esplicitamente il distacco dal peccato, necessariamente connesso alla conversione, che è chiaramente ritenuto ovvio. Specialmente nell'insistente ritornello di Amos (4,6 ss.): *welō' šabtem 'adaj*, la preposizione *'ad*, che è più forte di *'el* perché connota il fine, rende chiaro che il profeta vuole che s'intenda la vera penitenza come «uno spingersi fino al Dio vero»[49], cioè come un prendere questo Dio con assoluta serietà.

Così si può affermare della struttura fondamentale della conversione profetica, quale fu annunziata da Osea e Geremia, che ciò che in essa importa è rivolgersi con tutta l'esistenza a Jahvé e prenderlo incondizionatamente sul serio come Dio d'Israele in tutte le decisioni. Questa struttura fondamentale si concretizza nei punti seguenti.

a) In quanto orientamento di tutta l'esistenza verso Jahvé, la conversione avviene realmente nell'obbedienza alla sua volontà.

Così in *Os.*6,1-6: proprio perché la conversione del popolo (v. 1) non è giudicata abbastanza seria e profonda (v. 4), l'insegnamento del v. 6 viene a significare una dottrina sulla vera conversione; questa è obbedienza in ciò che piace a Jahvé, è *ḥesed* (misericordia) e conoscenza di Dio (*da'at 'ĕlōhîm*), cioè riconoscimento incondizionato di Dio come Dio e del modo di vivere corrispondente alla sua volontà. Anche Geremia potrà dire dell'osservanza del comandamento di lasciare liberi gli schiavi ogni sette anni: «Così ora vi siete convertiti e avete fatto ciò che è giu-

---

[45] *Os.*1-3.
[46] *Is.*1,2.
[47] *Ier.*1,16; 2,13.17.19; 5,7.19, ecc.
[48] Cfr. specialmente *Os.*2,9.
[49] A. WEISER, *o.c.* 176.

sto ai miei occhi» (*Ier.* 34,5). Convertirsi significa prestar ascolto alla legge di Jahvé e alle parole dei profeti da lui inviati e vivere conforme ad esse (*Ier.* 26,3-5).

b) La conversione a Jahvé, l'indirizzare a lui la propria esistenza (che è poi un concepirla partendo da lui), esige fiducia incondizionata e rinuncia a tutti gli aiuti umani (come le alleanze politiche) e agli dèi e idoli stranieri. Dopo tutto l'aiuto che Israele aveva ricevuto da Dio, il rifiuto della fiducia nella sua guida doveva sembrare il peccato per eccellenza[50].

Per questo Osea vede in ispirito che la vera conversione del suo popolo dopo il giudizio è accompagnata da parole di fiducia: «Assur non deve aiutarci; non vogliamo cavalcare destrieri, né dire più 'nostro dio' all'opera delle nostre mani, poiché per te 'il pio'[51] trova misericordia» (*Os.* 14,4). Geremia sente ancor più intimamente, nella sua esperienza interiore, che il popolo è guidato dalla bontà di Dio alla penitenza[52], e professa così la sua fiducia: «Eccoci, noi veniamo a te, poiché tu, Jahvé, sei il nostro Dio. Inutili sono i 'colli'[53] e 'lo strepito'[54] dei monti; in Jahvé, nostro Dio, sta l'aiuto d'Israele» (*Ger.* 3, 22b. 23). Così, anche in *Is.* 30,15, la *šûbâ* – che giustamente Procksch, contro Duhm e Martí, intende come «conversione volontaria a Dio»[55] – è accoppiata a una calma sublime (*naḥat* e *bašqēṭ*) e alla fiducia (*biṭḥâ*).

Del resto, d'Israele che salvato dal giudizio si convertirà a Jahvé, si può dire che non si appoggerà più a chi lo percuote (cioè ad Assur), ma a Jahvé (*Is.* 10,20 s.). Perciò l'appello alla conversione è seguito dalle parole: non correte dietro ad altri dèi per servirli (*Ier.* 25,5 s.). La venerazione di dèi stranieri, infatti, non è soltanto disobbedienza, ma è cosa che sorge dalla mancanza di fiducia in Jahvé.

c) La conversione a Jahvé include ovviamente un nuovo atteggiamento verso tutto il resto, che si dimostra negativamente come abbandono di ogni iniquità ed empietà. Questo aspetto della conversione nei profeti più antichi resta in ombra, in quanto sembrava loro una conseguenza inevitabile del nuovo atteggiamento verso Jahvé e non aveva quindi bisogno di particolare rilievo. È Geremia che comincia ad usare più frequentemente *šûb* con la preposizione *min* (da); e questa costruzione è poi l'unica usata da Ezechiele. L'esigenza di abbandono ha in sé qualcosa di più concreto ed energico del più astratto 'convertirsi a Jahvé' e diventa ancor più pressante in Geremia con l'appello rivolto a ciascun individuo: *'îš middarkô hārā'â*, si volgerà «ciascuno dalla malvagia sua via»[56]. Forse questo è

50 A. WEISER, *Glaube und Geschichte* (1931) 53.

51 Leggi con SELLIN, *o.c.*, *ad l.*: *tāmîm* per *jātôm*.

52 VOLZ, *Komm zu Jer.*² (1928) 39.

53 Leggi: *hagg*ᵉ*bā'ôt*.

54 Leggi: *hămôn behārîm*.

55 PROCKSCH, *ad l.* DUHM e MARTI vorrebbero intendere *šûbâ* secondo *Mich.* 2,8, come un ritirarsi da tutti i piani di guerra, un atteggiamento pacifico.

56 *Ier.* 26,3; 36,3, ecc.; il significato della con-

il motivo per cui quella costruzione è più usata nei due profeti che più degli altri hanno un carattere pastorale. Lo svantaggio che essa comporta è che non formula abbastanza chiaramente il rigoroso orientamento verso Jahvé, proprio d'ogni rinnovamento, né l'estensione dell'idea di conversione in senso positivo.

3. *La possibilità della conversione e il suo significato per il corso della storia*

a) Amos sa d'essere inviato a «vaticinare contro il popolo d'Israele» (7, 15). Ciò che egli annunzia si basa sulla convinzione che ormai Jahvé non perdona più (7,8; 8,2). Il suo ritornello *w^elō' šabtem 'adaj*, «e voi non vi siete convertiti a me» (4,6 ss.), non è un ammonimento, ma una constatazione. In 5,4 è dubbio se l'espressione «cercatemi» debba essere intesa come appello alla penitenza, dato che subito dopo (v. 5) si dice: «non cercate Betel...»[57]. Gravi dubbi vi sono sull'autenticità di 5, 14 s., dato che altrove Amos ha il puro e semplice annunzio del giudizio[58]. È comunque sicuro che l'appello alla conversione è in lui senza importanza, in confronto all'annunzio del giudizio. Jahvé viene, e ciò significa il giudizio. Amos evidentemente non pensa alla possibilità di sottrarsi all'ira di Dio colla conversione.

b) Anche Osea vede il giudizio avvicinarsi inesorabilmente. Egli ritiene che il peccato del popolo sia così grande, da porre una realtà dura e insuperabile tra esso e Dio; questo popolo non è più capace, neppure in estrema necessità, di sottomettersi al suo Dio: «Le loro azioni non permettono 'loro'[59] di ritornare al loro Dio» (5,4). Ma mentre Amos si limita ad annunziare il giudizio, Osea afferma che esso ha uno scopo pedagogico: deve servire a preparare il popolo alla conversione (2,8 s.; 3, 5; 14,2). Perciò questa non è per l'uomo una possibilità di sottrarsi al giudizio, ma è lo scopo della direzione divina della storia e contiene, in quanto tale, la promessa della salute (14,5 s.).

c) Alquanto diverso è il rapporto tra il corso della storia e la conversione in Isaia. In alcuni passi egli sembra pensare che si possa ottenere la salvezza con la conversione. Per es., l'incarico d'indurire il popolo perché non si converta e ottenga la salvezza (6,10) presuppone che la salvezza sia una conseguenza della conversione. Per ciò che riguarda le parole di 30,15: «Avrete aiuto colla conversione e colla pace», bisogna tener conto che qui si guarda ovviamente ad un tempo passato, in cui la salvezza sarebbe stata ancora possibile colla conversione. Però, poiché il popolo non l'ha voluta, verrà il giudizio. Ma un resto di esso sarà salvato e si convertirà, come annunzia il nome simbolico del figlio del profeta: *š^eâr jāšûb*, «un resto si convertirà». In 10, 20 s. si mette in chiaro che la salvezza non è merito della penitenza, ma che il resto sfuggito alla catastrofe si rivolgerà con fiducia a Jahvé: la conversione non è dunque un presupposto, ma una conseguenza della salvezza.

d) In confronto con Amos, Osea e Isaia, Geremia sorprende all'inizio per-

versione nella predicazione di Geremia (come prima in quella di Osea da EICHRODT, III 132 è fatta risalire al fatto «che in essi è posto in tanto rilievo l'amore di Dio che chiede e si adopera di ottenere in risposta l'amore dell'uomo».

[57] Cfr. A. WEISER, *Proph.d.Am.* (1929) 190 ss.

[58] Cfr. A. WEISER, *o.c.* 158 ss.

[59] Leggi: *jittenûm*.

ché esorta assiduamente alla conversione, ne asserisce la possibilità (4,1) e ne afferma il valore nello stornare la condanna. Egli annunzia la catastrofe preparata da Jahvé affinché ciascuno si converta dalla sua via iniqua (26,3; 36,3; cfr. 36,7), facendo sì che Jahvé si penta del malanno voluto (26,3) e perdoni colpa e peccato (36, 3). D' altra parte, non si può non rilevare anche un tono di scetticismo. «Cambia forse un moro la sua pelle o un leopardo le sue macchie?» (13,23). Questa ed altre espressioni analoghe dimostrano che Geremia, malgrado i toni talvolta così speranzosi e invitanti che sorgono dal suo profondo amore per il popolo, conosce le difficoltà della conversione. E dopo le ricche esperienze della sua vita, egli si attende una rinascita profonda del popolo non più dall'uomo, ma solo da Dio, che scriverà la sua legge nel cuore del popolo (31,33).

e) Bisogna dire quindi che in complesso i profeti più antichi non riposero grandi speranze nella conversione. E dove si hanno passi – come in Geremia – che fanno pensare che il corso della storia e la venuta del giudizio possano essere arrestati dalla conversione, questi «non devono essere piegati a dimostrare che il giudizio ha un carattere contingente, non di principio... essi testimoniano invece, semplicemente, che i profeti ritennero che neppure l'inevitabile giudizio va inteso come un destino cieco, e che esso non intacca la vitalità del rapporto con Dio e il valore dell'ordine morale»[60].

III. *Periodo esilico e post-esilico*

Dopo Geremia l'idea della conversione non poté manifestarsi all'altezza in cui era stata concepita dal profetismo classico. Fanno eccezione soltanto il Deuteroisaia e il *Ps.*51[61]: questo in quanto vede in tutti i peccati l'opposizione contro Dio (v. 6) e scorge il vero rinnovamento soltanto in un cuore puro creato da Dio e in un nuovo e saldo spirito (v. 12); quello in quanto parla di una conversione orientata esclusivamente verso Jahvé[62]. Nuova è la motivazione: convèrtiti a me, poiché io ti redimo[63]. Questa ha però il suo parallelo nei profeti più antichi che, parlando della conversione, ricordano spesso che Jahvé è il Dio d'Israele.

Una posizione per molti aspetti speciale è quella di Ezechiele. Per lui la conversione è in primo luogo conversione dell'individuo, e più precisamente del *reša'*, 'prevaricatore' (18,21.27; 33,9.11.12.14, ecc.). Essendo questi concepito casuisticamente come chi pecca contro il culto, il rito e la morale (18, 5 ss.) – senza, tuttavia, che si descrivano esplicitamente le varie trasgressioni come frutto coerente di una volontà op-

[60] W. EICHRODT, *Theol. d. A.T.* I (1933) 202 n. 1.

[61] A. WEISER, *Psalmen* (1935) 138: «... testimonianza d'una lotta di fede che non viene superata neppure da ciò che il N.T. ha da dire sulla penitenza».

[62] *Is.*44,22. Sul Deuteroisaia cfr. E. K. DIETRICH (→ nota bibl.) 152 ss. e W. EICHRODT, *Theol. d. A.T.* III (1939) 133.

[63] *Is.*44,22.

posta a quella di Jahvé – per Ezechiele convertirsi significa soltanto mutare una condotta peccaminosa (3,19; 18, 21.23.27; 33,12.14.19, ecc.), abbandonare i peccati del prevaricatore, da *reša'* divenire *ṣaddîq*, 'giusto'[64]. Si tratta qui di una nuova posizione verso il peccato, e non esplicitamente di un nuovo atteggiamento verso Dio e la sua volontà[65]. Il rilievo pastorale della responsabilità spicca chiaramente in questo anteporre l'atto all'atteggiamento interiore. Esso appare inoltre nel fatto che Ezechiele parte dal presupposto che l'uomo sia libero di decidere se voglia essere un *reša'* o un *ṣaddîq*. L'intuizione profonda del potere asserviente del peccato, che si aveva nei profeti antichi, in questa concezione resta in ombra. Poiché dunque Ezechiele valuta la possibilità della conversione in modo diverso dai profeti precedenti, e inoltre conosce la retribuzione individuale (c. 18), la conversione assume in lui un'importanza maggiore: con essa infatti è offerto il mezzo di acquistarsi la salvezza – detta da Ezechiele 'vita' (18, 21-23; 33,11, ecc.). Poiché è l'azione che fa dell'uomo un *reša'* o un *ṣaddîq* e ogni trapasso dall'uno all'altro stato cancella ogni precedente, come se l'uomo ricominciasse da capo ogni volta che si converte (18,21 ss.; 33,12 ss.), l'esistenza dell'uomo non appare come unica, ma «frammentarizzata»[66]. D'altra parte, non si può dimenticare che anche Ezechiele esige un «cuore nuovo e uno spirito nuovo» (18,31), e che proprio questo egli promette come dono di Jahvè; così appare anche in lui un certo scetticismo non disgiunto da profondità di pensiero (11,19; 36,26).

In complesso, per riassumere lo sviluppo dell'idea della conversione nel periodo esilico e post-esilico, si può dire che il carattere legalistico di quell'epoca si fa sentire anche nel concetto di conversione. Di conseguenza va perduto in buona parte il carattere radicale e totalitario di questa. Così accade che nella parte del Deuteronomio risalente all'esilio la conversione ha lo stesso senso dell'obbedienza alla legge di stampo deuteronomistico (*Deut.* 30,2. 10). La redazione deuteronomistica dei libri storici rende testimonianza a Giosia di essersi convertito a Jahvé «in modo del tutto conforme alla legge di Mosé», come nessun altro prima o dopo di lui (*2 Reg.* 23,25), e vede l'essenza

---

[64] Partendo di qui WINDISCH, *Taufe u. Sünde im ält. Christentum* (1908) 9, dice giustamente che «la penitenza è la conversione, presentata in un atto, con la quale da peccatori si diventa giusti». Però egli non tien conto della mentalità di Ezechiele in confronto degli altri profeti più antichi e ritiene le sue idee sulla conversione semplicemente come una formulazione particolarmente radicale dell'idea profetica della conversione. Cfr. invece anche DIETRICH *o.c.* 216.

[65] J. KÖBERLE, *o.c.* 222: «Così la conversione appare certamente come un atto di ritorno morale, ma nello stesso tempo come un atto che, accadendo in un istante, non possiede più alcun contenuto religioso autonomo».

[66] A. BERTHOLET, *Hesekiel* (1936) 15.

della conversione soprattutto nella cessazione dei mancamenti cultuali (*1 Sam.* 7,3; *1 Reg.* 13,33; *2 Reg.* 17,9 ss.). Malachia motiva la necessità della conversione ricordando che si truffava Jahvé nel pagamento delle decime e dei tributi (*Mal.* 3,7 s.). Specialmente esagerato è l'orientamento legalistico in *Neem.* 9,29, dove la conversione è intesa esplicitamente come conversione alla legge; e in *2 Chr.* 30,6 ss. l'appello alla conversione finisce per puntualizzarsi nella prescrizione di celebrare la pasqua. D'altra parte occorre ricordare il rapporto che l'idea di conversione assume, in Gioele e Giona, con la forma cultico-rituale della penitenza (*Ioel* 2,12-18; *Ion.* 3,8-10).

Da tutto questo risulta che, nonostante il vivo senso della colpa del periodo post-esilico[67], l'idea profetica della conversione, che richiedeva una grande forza di pensiero religioso e nasceva da un concetto totalitario e personalistico del rapporto fra Dio e l'uomo, non poté essere mantenuta nella sua antica elevatezza e radicalità, ma dovette subire un adattamento alle possibilità e necessità del tempo e delle correnti in esso predominanti. Se la si vuole riconoscere in tutta la sua grandezza e importanza, si dovrà sempre ritornare ai grandi profeti, da Amos a Geremia.

E. WÜRTHWEIN

C. μετανοέω-μετάνοια NELLA LETTERATURA ELLENISTICO-GIUDAICA

I. *I LXX*

Come nel greco profano, così anche nei LXX μετανοέω e μετάνοια sono relativamente rari, e solo per il verbo ci sono spunti d'una precisazione concettuale[68].

1. μετανοέω. Serve in 14 casi a rendere *niḥam*, al nif'al, *dispiacersi di qualcosa*, concetto espresso anche con μεταμέλομαι (→ coll. 170 ss.). Come il verbo ebraico può significare *cambiare idea per compassione* (detto di Dio che cambia la sua intenzione di punire, *1 Sam.* 15,29; *Ier.* 18,8; cfr. 4,28; *Am.* 7,3.6; *Ioel* 2,13 s.; *Ion.* 3,9 s.; 4,2; *Zach.* 8,14) e *sentir rincrescimento* (detto di Dio, a cui rincresce d'aver promesso il bene [*Ier.* 18,10], o dell'uomo, che si pente dei peccati commessi [*Ier.* 8,6; 31,19]), così pure l'equivalente greco μετανοέω oscilla in questi casi fra il significato di *cambiare idea, mutare intenzione* e *pentirsi*. I LXX con μετανοέω non traducono mai *šûb*, termine verbale con cui il T.M. indica la conversione religioso-morale e che di solito è reso dai LXX con → ἐπιστρέφω (-ομαι), oppure con ἀποστρέφω (-ομαι). Però *niḥam* e *šûb*, malgrado il diverso senso fondamentale, hanno in comune la designazione dell'allontamento da un luogo precedentemente occupato (in senso proprio o improprio) e ricorrono perciò talvolta in espressioni parallele (*Ier.* 4,28; *Ex.* 32,12); usati in senso religioso, i due verbi ebraici possono diventare quasi sinonimi; cfr. *Ier.* 8,6 (*niḥâm 'al-rā'ātô*, ... «si pente della sua iniquità») con 31,18 ss.: *hăšîbēnî w*ᵉ-

[67] J. KÖBERLE, *o.c.* 282.

[68] In *Prov.* 20,25; 24,32 μετανοέω significa, in senso volgare, «ripensarci poi».

'āšûbâ, «fa' che ritorni, e tornerò»[69], e *kî-'aḥărê šûbî niḥamtî*, «dopo essermi volto ho provato compassione». Di conseguenza anche nei LXX μετανοέω e ἐπιστρέφω acquistano significato affine, per es. in *Ier.* 8,6: ἄνθρωπος μετανοῶν ἀπὸ τῆς κακίας αὐτοῦ λέγων Τί ἐποίησα, «l'uomo che si pente del suo male dicendo: 'Che ho fatto?'»; Ιερ. 38, 18 s.: ἐπίστρεψόν με, καὶ ἐπιστρέψω... ὅτι ὕστερον αἰχμαλωσίας μου μετενόησα, «convertimi, e mi convertirò... perché dopo la mia prigionia me ne sono pentito»[70]; *Is.* 46,8 (staccandosi dall'ebraico): μετανοήσατε, οἱ πεπλανημένοι, ἐπιστρέψατε τῇ καρδίᾳ, «pentitevi, voi che avete errato, convertitevi col cuore»[71]. μετανοέω si avvicina dunque al senso di ἐπιστρέφω = *šûb*, che è il termine tecnico dell'A.T. per la conversione religioso-morale. Anche nei tre passi profetici citati esso non si riferisce soltanto al caso singolo d'un cambiamento d'idea, accompagnato da pentimento, ma anche a un mutamento dell'atteggiamento d'insieme, della posizione dell'uomo verso Dio, comprendendo la vita intera e indicando una trasformazione essenziale che è conseguenza di un cambiamento operato da Dio (Ιερ. 38,18 s.).

Si prepara quindi lentamente nell'ambito dei LXX, partendo dai concetti religiosi dell'A.T., un'interpretazione del termine μετανοέω in senso specificamente etico-religioso, la quale è ben

[69] Cfr. DIETRICH (→ nota bibl.) 223 s.

[70] I LXX presuppongono forse *šibî* invece che *šûbî*.

[71] [G. BERTRAM:] di *Is.* 46,8 *hāšîbû 'al-lēb* abbiamo una traduzione duplice: μετανοήσατε... ἐπιστρέψατε τῇ καρδίᾳ. A tal punto il traduttore ha avvertito la sinonimia dei due vocaboli! I traduttori esaplari sembrano evitare la traduzione di *nḥm* con μετανοεῖν o ἐπιστρέφειν. Specialmente Aquila usa regolarmente παρακαλεῖν nel senso di 'lasciarsi consolare'. Questo concetto antropopatico viene evitato soprattutto quando *nḥm* è detto di Dio. Del resto anche nei LXX παρακαλεῖν ricorre spesso per *nḥm*, che certo conteneva specialmente l'idea della consolazione. Cfr. anche G.B.MICHELL, *A note on the hebrew root nḥm*: ExpT 44 (1932/33) 428. Che già nei LXX μετανοεῖν e ἐπιστρέφειν siano venuti accostandosi al significato positivo di 'convertirsi', si vede anche dall'opposta determinazione ricevuta dal sinonimo μεταβάλλειν in *4 Mach.* μεταβάλλειν significa, in quanto voce media, 'cambiare opinione', e ricorre in questo senso in *Esth.* 5,1 e; *Act.* 28, 6; lo stesso avviene del sostantivo μεταβολή in *3 Mach.* 5,40.42. In *Iob* 10,8.16 μεταβάλλειν è detto di Dio coll'identico significato di μετανοεῖν. Esso trovasi qui la prima volta per una forma di *sbb* (congettura) e la seconda per *šûb*. In Ign., *Mg.* 10,2, ha il senso di 'convertire'. Anche nella predica di Barnaba in Ps.-Clem., *hom.* 1,7, questo verbo equivale al μετανοεῖν dei vangeli. Ma nel *3* e specialmente nel *4 Mach.* μεταβάλλειν è usato terminologicamente *in malam partem*. Si veda *3 Mach.* 1,3: ὕστερον δὲ μεταβαλὼν τὰ νόμιμα, o *4 Mach.* 6,18.24; 15,14. Qui il vocabolo significa 'apostatare', 'rinnegare'. Sul *4 Mach.* può aver influito la mentalità stoica, il cui ideale sta nella negazione del pentimento e del cambiamento d'opinione (→ col. 1120). Qui infatti μεταβάλλειν si riferisce negativamente all'atteggiamento inflessibile dei martiri maccabaici. Nel greco profano μεταβάλλειν, come pure μεταδοξάζειν, ha un senso puramente intellettuale. Per indicare il passaggio dei Giudei al modo di vivere ellenistico trovasi in *2 Mach.* 11,24 μετάθεσις e in *4 Mach.* 8,8 μεταδιαιτᾶν. Questi vocaboli di fatto si accostano quindi a μεταβάλλειν con senso negativo, benché siano apparentemente usati senza valore morale o religioso dal punto di vista ellenistico. In 1 Εσδρ. 1,48 μετακαλεῖν significa 'sollecitare alla penitenza' (diversamente il T.M. di *2 Chr.* 36,15). In 1,45 ἐντρέπειν, 'rigirare', sta per *kn'*, 'umiliare'. Anche ἐντρέπειν nelle sue ricorrenze veterotestamentarie dovrebbe più spesso esser posto concettualmente accanto a μετανοεῖν.

lontana dall'accezione profana anche perché implica il pensiero d'un mutamento stabile.

Nei frammenti delle traduzioni più recenti dell'A.T. giunti a noi si trovano chiare tracce d'una perfetta equiparazione di μετανοέω con *šûb*[72]. In 6 casi, in cui *šûb* significa convertirsi in senso religioso, Simmaco traduce con μετανοέω: *Is.*31,6; 55,7; *Ier.*18,8[73]; *Ez.* 33,12; *Os.*11,5; *Iob* 36,10 (dove i LXX impiegano sempre ἐπιστρέφομαι o ἀποστρέφω). Lo stesso vale per Aquila (e forse per Simmaco) in *Ps.*7,13 e per la quinta colonna esaplare in *Os.* 7,10.

Dallo scarso materiale risulta comunque che per la sensibilità linguistica ellenistico-giudaica del II sec. d.C. μετανοέω era un equivalente comune, anzi quello preferito, di ἐπιστρέφομαι = *šûb*, *ritornare, convertirsi.*

2. μετάνοια. Nei LXX μετάνοια non è traduzione dell'ebraico. In *Prov.*14, 15: ἄκακος πιστεύει παντὶ λόγῳ, πανοῦργος δὲ ἔρχεται εἰς μετάνοιαν, la seconda parte non corrisponde al testo ebraico *weʿārûm jābîn laʾăšurô*, «l'astuto riflette sui suoi passi». Se si dovesse leggere *litšûbâ laʾăšurô*, «in risposta»[74], la traduzione con εἰς μετάνοιαν resterebbe enigmatica, poiché in questo caso μετάνοια non renderebbe il senso del sostantivo ebraico. Solo tenendo presente, come si evince da altri passi, che μετάνοια ha servito a rendere *tešûbâ* nel senso di *ritorno* (senso posteriore all'A. T. → coll. 1160-1162), si potrebbe supporre che qui μετάνοια sia entrato meccanicamente e illogicamente a rendere *tešûbâ*. Ma il testo ebraico è troppo incerto e non permette conclusioni sicure sul cambiamento di significato del sostantivo greco.

In *Is.* 30,15 (Simmaco) μετάνοια corrisponde a *šûbâ* nel senso di *conversione* etico-religiosa. Per questo traduttore, quindi, il sostantivo partecipa alla trasposizione di senso compiutasi per il verbo (→ col. 1147).

II. *La rimanente letteratura ellenistico-giudaica*

1. *Apocrifi e pseudepigrafi dell'A.T.*

Negli apocrifi e pseudepigrafi dell'A. T. si fa luce quanto s'era preparato nei LXX: μετανοέω viene a significare per lo più *convertirsi*[75] e μετάνοια *conversione*. *Ecclus* 48,15 traduce *šûb* con μετανοέω (ebraico: *lōʾ šāb hāʿam welōʾ ḥādlû mēḥaṭṭōʾtam*, «il popolo non si convertì, né desistettero dai loro peccati»; greco: οὐ μετενόησεν ὁ λαὸς καὶ οὐκ ἀπέστησαν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν). Il caso è unico, a causa della tradizione frammentaria del testo ebraico dell'Ecclesiastico; in *Ecclus* 5,7; 21, 6; 48,10 *šûb* è reso con ἐπιστρέφω. Ma il fatto che il traduttore impiega i due verbi greci come equivalenti di *šûb*, senza differenza apprezzabile, è prova abbastanza chiara del senso che egli attribuisce a μετανοέω. Non solo nell'Ecclesiastico (cfr. 17,24 s. 29), ma anche nei Testamenti dei XII Patriarchi, lo scritto giudaico in cui μετανοέω è più frequente, ἐπιστρέφω e μετανοέω sono usati come paralleli e sinonimi e coincidono nel senso etico-religioso di *convertirsi* (cfr. *test.Zab.* 9,7β[76] con *test.N.* 4,3; *test. B.* 5,1 con 5,4 ecc.). La fre-

---

[72] Cfr. FIELD, ai passi relativi.

[73] Invece Simmaco nel v. 8ᵇ e altrove, non rende *niḥam* con μετανοέω (come i LXX).

[74] V. *Biblia Hebraica* (KITTEL), *ad l.* → n. 44.

[75] Anche 'pentirsi' in *Sap.*5,3; *or.Man.*7.

[76] Vanno notate anche le varianti testuali di β

quenza di μετανοέω in questo senso negli scritti giudeo-ellenistici fra il 200 a. C. e il 100 d.C. è dimostrata ancora da *test. A.*1,6: κἂν ἁμάρτῃ, εὐθὺς μετανοεῖ, «se pecca, si converte subito»; *test.G.* 6,3β: ἐὰν ὁμολογήσας μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ, «se confessa e si pente, perdonalo»; *ibid.* 6,6; 7,5; 5,6: μετὰ τὸ μετανοῆσαί με περὶ Ἰωσήφ, «quando mi fui pentito riguardo a Giuseppe»; *test. R.* 1,9; *test. S.* 2,13; *test. Ios.* 6,6; *test.Iud.*15,4; *or.Man.*13: σὺ εἶ, κύριε, ὁ θεὸς τῶν μετανοούντων, «tu sei, o Signore, il Dio di quanti si pentono». Anche per μετάνοια, in armonia col senso del verbo, si è imposto il nuovo significato di *conversione*. Cfr. *Ecclus* 44,16: Enoc fu ὑπόδειγμα μετανοίας[77] ταῖς γενεαῖς, «esempio di conversione alle generazioni»; *Sap.*11,23: παροράς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν, «dimentichi i peccati degli uomini in vista della conversione»; 12,10; ἐδίδους τόπον μετανοίας, «davi campo alla penitenza»[78]; cfr. v. 19: διδοῖς ἐπὶ ἁμαρτήμασιν μετάνοιαν; *test. G.* 5,7: ἡ γὰρ κατὰ Θεὸν ἀληθὴς μετάνοια... φυγαδεύει τὸ σκότος, «infatti la vera conversione secondo Dio... discaccia la tenebra»; *test.R.*2,1; *test.Iud.*19,2; *or. Man.*8: σὺ οὖν, κύριε, ὁ θεὸς τῶν δικαίων, οὐκ ἔθου μετάνοιαν δικαίοις..., ἀλλ' ἔθου μετάνοιαν ἐμοὶ τῷ ἁμαρτωλῷ, «tu, Signore, Dio dei giusti, non imponesti la penitenza ai giusti..., ma hai imposto la penitenza a me peccatore»; *Sib.*1,128 s. (parola di Dio a Noé); *ibid.*1,167 ss. (predicazione penitenziale di Noè); *ibid.* 4,162 s. 166-170; un uso poco felice anche in *ep.Ar.*188, nel contesto di un consiglio dato al re perché imiti Dio): μακροθυμίᾳ γὰρ χρώμενος καὶ βλιμάζων τοὺς ἀξίους ἐπιεικέστερον καθὼς εἰσιν ἄξιοι, μετατιθεὶς ἐκ τῆς κακίας [καὶ] εἰς μετάνοιαν ἄξεις, «mostrandoti magnanimo e punendo i colpevoli con maggiore moderazione che non meritino, li distoglierai dalla malvagità e li indurrai a pentimento»[79].

Inclusa nei concetti di μετανοέω e μετάνοια, ritorna l'idea etico-religiosa di *conversione* che troviamo nell'A.T. (→ B)[80]. Risuonano gli echi della predicazione penitenziale dei grandi profeti, il cui nucleo era costituito dal cambiamento totale del rapporto con Dio, inteso come grazia e come compito proveniente da lui. Così in *or.Man.*7 (testo lungo)[81]: σὺ εἶ κύριος ... μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις τῶν ἀνθρώπων· ὅτι σύ, ὁ θεός, κατὰ τὴν χρηστότητα τῆς ἀγαθωσύνης σου ἐπηγγείλω μετανοίας ἄφεσιν τοῖς ἡμαρτηκόσιν, καὶ τῷ πλήθει τῶν οἰκτιρμῶν σου ὥρισας μετάνοιαν ἁμαρτωλοῖς εἰς σωτηρίαν, «tu sei il Signore che muti consiglio sulle cattiverie degli uomini; tu infatti, o Dio, conforme alla tua clemente bontà, hai annunziato il perdono per la conversione di quanti han peccato, e nella grandezza della tua compassione hai destinato ai peccatori la penitenza per la salvezza». Dio, giudice misericordioso dei penitenti (*or. Man.* 13), distoglie l'occhio dai peccati degli uomini, affinché essi si convertano (*Sap.*11,23); egli guida alla conversione (cfr. *ep. Ar.* 188), concede μετάνοια (*Sap.* 12,19; *or. Man.* 8; *Sib.*4, 168), le dà campo (*Sap.* 12,10). Go-

e α, *ibid.*: μετανοήσετε-ἐπιστρέψετε.

77 Esplicazione di *'ôt da'at*; cfr. SCHLATTER, *Das neugefundene hbr. Stück des Sir.*, BFTh 1 5/6 (1897) 127.

78 Cfr. *Bar. syr.*85,12 e la nota di B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esr. und Bar. in deutscher Gestalt* (GCS 32 [1924]) 334.

79 Anche *ass. Mos.*1,18: *in diem paenitentiae* fa presumere μετάνοια nell'originale.

80 Una prova più accurata in DIETRICH (→ nota bibl.) 242-286 e SJÖBERG (→ nota bibl.) 212 ss. 250 ss. Io mi limito a riassumere le idee espresse con μετανοέω e μετάνοια.

81 Contenuto in *const. Ap.*2,22,12.

verna la storia (*Ecclus* 48,14 s.), con bontà (*Sap.* 11,23; 12,18 ss.; cfr. *ep.Ar.* 188) e con severità (*Sap.* 12,10), all'insegna della μετάνοια. In cielo un angelo speciale, Fanuele, è scelto a presiedere alla conversione, per la speranza di quelli che dovranno ereditare la vita eterna (*Hen.aeth.* 40,9). Anche l'insistere di più sull'abbandono del peccato (*Ecclus* 48,15; *Sap.* 12,19; *test. S.* 2, 13 s.; *Sib.* 1,168 ss.) che sulla conversione a Dio (*Ecclus* 17,24-26) resta sulla linea dell'appello profetico alla penitenza (cfr. Ezechiele). Non per i giusti, ma per i peccatori Dio ha istituito la μετάνοια (*or.Man.* 8). Essa è destinata ai singoli, come già nella storia biblica (*Ecclus* 44,16; *test.G.* 6,3 ecc.; cfr. *vit. Ad.* 4 ss. 27), così anche ora (*Ecclus* 17, 24; *or. Man.* 8); è per tutti (*Sap.* 11, 23; *Sib.* 1,128); per il popolo (*Ecclus* 48, 15; *Sap.* 12,19; *test.Zab.* 9,7β; cfr. *ass. Mos.* 1,18). Certo si avverte ancora il dubbio sul suo successo, la preoccupazione che la mentalità umana non si cambi (*Sap.* 12,10). Però l'idea religiosa autentica dei profeti scompare sempre più man mano che la religiosità giudaica assume toni moralistici, ripiegando sul legalismo. È vero che si continua a premere per un cambiamento di tutta la condotta morale, per una trasformazione della mentalità (per es. *test.G.* 6,3.6; *test.A.* 1,6; *test.S.* 2,13; 3,4), ma, secondo l'etica casuistica ora preferita, convertirsi vuol dire abbandonare determinati peccati e obbedire a comandamenti particolari: lasciare la lussuria (*test.R.* 1,9; *test.Iud.* 15,4; *test. Ios.* 6,6), l'invidia (*test. S.* 2,13), l'avarizia (*test. Iud.* 19,2), l'odio (*test.G.* 5,6 ss.), le derisione d'una persona pia (*test. B.* 5,4) e volgersi all'osservanza del precetto positivo corrispondente (ad es. *test.R.* 4,1; *test. S.* 3,5; *test. Gad* 5, 2 ss.; *test.B.* 5,2 s.). La conversione diventa presupposto della salvezza (*Ecclus* 17,24; *vit.Ad.* 4,6; cfr. 4 *Esdr.* 7,82)[82], un'opera esteriore dell'uomo, necessaria alla salvezza, per attuare la quale egli si serve di forme cultico-rituali consuetudinarie o scelte da sé: la penitenza, la pratica penitenziale per riparare l'ingiustizia commessa con certi peccati. Questa penitenza consiste nella lamentazione (*test.S.* 2,13) e nella confessione della colpa (*Ps. Sal.* 9,6 s.; *or. Man.* 9 ss.; *test.G.* 6,3; *apoc.Mos.* 32), congiunta con pene leggere o gravi liberamente scelte, come il digiuno (→ νῆστις), l'ascesi e cose simili (*test.S.* 3,4; *test.R.* 1,9 s.; *test. Iud.* 15,4; 19,2; *apoc. Mos.* 32; cfr. *vit. Ad.* 4 ss. 17). Il rito penitenziale legalistico e pedante ha estromesso la grande idea della conversione che abbraccia tutto l'essere dell'uomo (*test. A.* 1,4: se l'anima pecca, εὐθὺς μετανοεῖ, «si pente subito»; cfr. *Sap.* 12,19). Sulla vera μετάνοια conforme a Dio – ce n'è anche una falsa, che va sotto questo stesso nome – si basa la certezza di salvarsi: φυγαδεύει τὸ σκότος, καὶ φωτίζει τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ γνῶσιν παρέχει τῇ ψυχῇ, καὶ ὁδηγεῖ τὸ διαβούλιον πρὸς σωτηρίαν, «fuga le tenebre e illumina gli occhi, dona conoscenza all'anima e porta il consiglio a salvezza» (*test. G.* 5,7; cfr. 8). Inoltre, *Iub.* 1, 23 ricorda la promessa: «Poi essi si convertiranno a me con tutta sincerità, con tutto il cuore e con tutta l'anima» (cfr. 1,15) e *ass. Mos.* 1,18 rievoca l'attesa d'un *dies paenitentiae in respectu quo respiciet illos Dominus in consummatione exitus dierum.* Qui sembra riemergere, in un contesto escatologico, la conversione secondo i profeti, come dono e opera di Dio per Israele (cfr. *Ps.*

[82] Forse anche *Hen. slav.* 42,10: «Beato chi si converte dalla mutevole (curva?) via di questo mondo vano e va per la via diritta che porta alla vita eterna».

Sal. 18,4 s.; *Iub.* 23,26 ss.): prima che venga il Messia per fondare il regno di Dio, ci sarà un ultimo periodo di grazia, affinché Israele si converta finalmente a Dio. In ogni caso l'idea di conversione, nei testi giudaici che abbiamo esaminato, è posta in rapporto anche con il fine ultimo della fede e della speranza.

2. *Filone*[83]

Già il senso linguistico di μετανοέω e μετάνοια in Filone rivela la sintesi dell'educazione greca con la religione ebraica, che caratterizza questa mente giudaico-alessandrina. Filone usa i due vocaboli nello stesso senso del suo ambiente greco, per indicare *cambiar mente, cambiamento del sentire*, o *pentirsi, pentimento* (→ coll. 1109 s.; 1114 s.). Cfr. da una parte *leg. all.*2,60 s., dove il μετανοεῖν del saggio è un *ripensamento*; o *Deus imm.*33, dove μετάνοια designa il cambiamento di giudizio o d'intenzione di Dio, che proprio qui (v. 21) era stato chiamato μεταγινώσκειν[84]; oppure il *frag.* (ed. P. Wendland [1891] 86): ἀποδεξάμενος δὲ αὐτῶν τὴν μετάνοιαν, «accettando il loro pentimento». D'altra parte si veda *vit. Mos.*1,167; *virt.*152,208; *spec.leg.*4,18. 221; *leg.Gai.*303: μετανοεῖ ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις, «si pente di ciò che ha fatto» (cfr. 337.339), tutti passi in cui μετανοέω e μετάνοια designano semplicemente un rincrescimento emotivo. Anche la valutazione etica del pentimento (cfr. per es. *leg.all.*3,211; *det. pot.ins.*95 s.) non distingue Filone dagli altri autori ellenistici. Ma la nota religiosa che egli qui dà al pentimento (v. anche *sacr.A.C.* 132, ecc.: μετάνοια ἁμαρτημάτων) rivela già il tratto giudaico del pensiero. E l'uso predominante sia del sostantivo sia del verbo nel senso di *convertirsi, conversione* sotto il profilo etico-morale, rende evidente – come d'altronde permette d'intravvedere talvolta il trapasso a uno dei significati volgari – che l'interpretazione filoniana di questi termini è decisamente influenzata dal carattere che essi avevano già ricevuto nel greco dei Giudei. Il trattato περὶ μετανοίας (*virt.* 175-186) esamina la conversione dal paganesimo al giudaismo. Anche in molti altri contesti, con μετάνοια o μετανοέω s'intende un cambiamento completo di vita e di condotta; cfr. per es. *praem. poen.*15: μετάνοια... ζήλῳ δὲ καὶ ἔρωτι τοῦ βελτίονος ἐξαίφνης κατασχεθεῖσα καὶ σπεύδουσα καταλιπεῖν μὲν τὴν σύντροφον πλεονεξίαν καὶ ἀδικίαν, μεθορμίσασθαι δὲ πρὸς σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς, «la *metànoia*, presa all'istante da zelo e da amore del meglio e sollecita di abbandonare l'innata cupidigia e ingiustizia e di trasferirsi alla saggezza, alla giustizia e alle altre virtù». *Abr.*26: la μετάνοια è il secondo gradino al di sotto della perfezione; in quanto ἀπό τινος χρόνου βελτίωσις, «miglioramento da un certo tempo in poi», essa è ἴδιον ἀγαθὸν εὐφυοῦς ψυχῆς ἁβροτέροις καὶ ἀνδρὸς ὄντως φρονήμασιν ἐπιζητούσης εὔδιον κατάστασιν [ψυχῆς] καὶ τῇ φαντασίᾳ τῶν καλῶν ἐπιτρεχούσης, «bene proprio

[83] Sul patrimonio linguistico v. LEISEGANG, *s. v.*; DIETRICH (→ nota bibl.) 287 ss.; sul contenuto, oltre a WINDISCH, *Taufe und Sünde* (→ nota bibl.) 54 ss. e J. S. BOUGHTON, *The idea of progress in Philo Judaeus* (Diss. Phil. New York, Columbia University [1932] 154 ss.), soprattutto DIETRICH, *o.c.* 291 ss. e W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, TU 49,1 (1938) 105 ss. 339.

[84] Invece *vit.Mos.*1,283 ha: οὐδ' ὡς υἱὸς ἀνθρώπου μετανοεῖ (*scil.* ὁ θεός), «(Dio) non cambia idea come un figlio d'uomo»; cfr. *Deus imm.* 72.

d'un'anima naturalmente favorita, che in virtù di sentimenti più maturi e realmente virili cerca di conseguire uno stato sereno e persegue la visione del bene»; *spec.leg.*1,187: Dio misericordioso apprezza la μετάνοια quanto il μηδὲ ἁμαρτάνειν, «il non peccare»; *poster.C.* 178: ἡμεῖς... ὥσπερ ἐκ κλύδωνος ἀνανηξάμενοι λαβώμεθα μετανοίας, ἐχυροῦ καὶ σωτηρίου πράγματος, καὶ μὴ πρότερον μεθώμεθα ἢ κατὰ τὸ παντελὲς τὸ κυμαῖνον πέλαγος, τὴν φορὰν τῆς τροπῆς διεκδῦναι, «come emersi da un'onda afferriamoci alla μετάνοια, che è una realtà salda e salvatrice, e non allentiamo lo sforzo prima d'essere completamente usciti dal mare tempestoso e d'essere sfuggiti al risucchio della risacca»; *Deus imm.*8: ὑπομενεῖ δέ τις τῷ θεῷ προσελθεῖν ἀκάθαρτος ὢν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ τῷ καθαρωτάτῳ, καὶ ταῦτα μὴ μέλλων μετανοήσειν;, «potrà qualcuno, coll'anima impura, accostarsi a colui che è purissimo, senza aver l'intenzione di pentirsi?»; *spec. leg.* 1, 236: il peccatore realizza la μετάνοια οὐχ ὑποσχέσει ἀλλ' ἔργοις, «non con le promesse, ma coi fatti» (*som.*1,91). μετανοέω e μετάνοια sono per Filone i termini appropriati per esprimere la conversione etico-morale, davanti ai quali passano in secondo ordine i sinonimi → ἐπιστρέφω (*Ios.*87) e ἐπιστροφή (cfr. Flav. Ios., *ant.*2,293), μεταβάλλω (*Abr.*17, ecc.) o μεταβολή (*ibid.* ecc.), βελτιοῦμαι (*Ios.*88; cfr. 87) e βελτίωσις (*Abr.*17). In nessuno scritto dell'antichità non cristiana μετανοέω e μετάνοια sono così frequenti come in Filone; e il sostantivo lo è ancor più del verbo, il che è comprensibile, atteso il carattere teorico e astratto del pensiefiloniano. Il maggiore uso dei termini poggia sulle concezioni religiose di Filone, che in questo caso attinge ai LXX e al linguaggio giudeo-ellenistico.

È veterotestamentario-giudaica l'idea di conversione che Filone designa con μετάνοια e μετανοέω, intendendo la conversione radicale, l'orientamento verso Dio (*virt.* 179 s.; *spec.leg.* 1,309.51), il distacco dal peccato (*virt.* 177; *fug.* 99.158; *leg. all.* 3,106), il cambiamento di vita (*praem. poen.* 15 → sopra; *spec. leg.* 1,253). Requisito primo ed essenziale della μετάνοια è l'abbandono della moltitudine degli idoli per volgersi all'unico vero Dio (*virt.* 179 s.; *spec.leg.*1,51; cfr. 58). Convertirsi dal peccato significa chiudere coi peccati della vita passata (*virt.*176 s.; *fug.* 157) e non peccare più (*fug.* 160; *Deus imm.* 8 s.). Rientra nella μετάνοια che il peccatore pentito (*leg. all.* 3,211; *Ios.*87) confessi apertamente il suo peccato nel culto (*exsecr.* 163). La conversione non solo è abbandono dei singoli peccati (così *spec.leg.*1,102 s. 238; *Ios.* 87; *leg.all.*3,106), ma impegna l'uomo intero (*mut.nom.*124; *sobr.*62). Al rivolgimento dei sentimenti deve ora corrispondere la realtà della vita: una condotta innocente in luogo della vita peccaminosa di prima: cfr. le formule fisse μηκέτι e ἀμεταστρεπτί (*Abr.*19; *post.C.* 95; *ebr.*71; *migr.Abr.*25; *virt.*181 ecc.). Senza conversione non ci si salva né si riceve il premio dei vincitori (*virt.*175. 184 s.; *det.pot.ins.*95; *spec. leg.* 1,239. 253). La μετάνοια è compito dell'uomo (*leg.all.* 3,106; *spec.leg.* 1,236; *poster.C.*178; *leg.all.*2,78; *det.pot.ins.*96), ma non è senza l'aiuto di Dio, che ne crea l'occasione (*leg. all.* 3,106.211 ss.; *praem. poen.* 117.119; *Deus imm.* 116; *som.*2,25). Ciò che Filone dice in questi passi sulla conversione coincide largamente colle idee giudaiche già note (→ col. 1150). Ma svolgendo questi temi egli usa volentieri espressioni estranee al giudaismo, che introducono la filosofia e la mistica ellenistica nelle meditazioni di ispirazione veterotestamentaria. Egli descrive la conversione come un attuarsi dell'ideale del saggio stoico: essa è «un diventare buoni nel

tempo»[85]. Come l'ombra accompagna il corpo, così alla vera conoscenza di Dio, con cui ha inizio la μετάνοια, segue necessariamente l'intera corona delle virtù (*virt.*181: πᾶσαν τὴν τῶν ἄλλων ἀρετῶν κοινωνίαν); la μετάνοια converte dall'ignoranza alla scienza, dalla incomprensione alla visione, dall'intemperanza alla continenza, dall'iniquità alla giustizia, dalla viltà al coraggio (*ibid.* 180 ss.; *praem. poen.*15, → col. 1154); è rottura col vizio e cammino sulla via della virtù (*cher.* 2; cfr. *leg.all.* 2,60 s.); è un cambiamento radicale ἀπὸ χείρονος βίου πρὸς τὸν ἀμείνω, «da una vita peggiore a una migliore» (*Abr.*17; cfr. *som.*2,105 ss.). Essa porta armonia nel contrasto fra pensieri e parole, propositi ed azioni (*virt.*183 s.; cfr. *praem. poen.* 81); libera l'anima dalle catene della sensualità (*praem.poen.*15 ss. ecc.), la purifica e le apre l'accesso a Dio (*mut.nom.*124; cfr. *Deus imm.*8 s.; *rer. div. her.* 1,201). La conversione non è un procedimento che dura a lungo, progredendo passo passo, ma un avvenimento unico e improvviso (*praem.poen.* 15, → col. 1154), un miglioramento che comincia da un punto preciso (*Abr.* 26, → col. 1154). Il perfetto non ha bisogno di migliorare; come tipo della conversione e del miglioramento (μετάνοια καὶ βελτίωσις) gli sta innanzi Enoc: τοῦ βίου τὸν μὲν πρότερον χρόνον ἀναθεὶς κακίᾳ, τὸν δὲ ὕστερον ἀρετῇ, πρὸς ἣν μετανέστη καὶ μετῳκίσατο, egli «dapprima dedicò la sua vita alla catteveria, poi alla virtù, verso la quale si volse ed emigrò» (*Abr.* 47; cfr. 17; *praem.poen.*17 s.). Enoc è pure il tipo del saggio; contro la dottrina stoica, secondo cui il saggio non ha bisogno della μετάνοια (→ col. 1120), Filone sostiene che τὸ μὲν μηδὲν ἁμαρτεῖν ἴδιον θεοῦ, τὸ δὲ μετανοεῖν σοφοῦ, «il non peccare affatto è proprio di Dio, il pentirsi invece è del saggio» (*fug.* 157; cfr. *virt.* 177; *Abr.* 26, → col. 1154; *leg. all.*2,60). La μετάνοια sta dappresso alla perfezione, come la guarigione alla salute (*virt.* 176). Ma chi ha bisogno della μετάνοια è più in basso di chi non ha mai peccato (*som.* 1,91). Chi si è pentito (μετανοήσας) è diventato perfetto e innocente e deve restar tale, per avere e conservare la felicità della comunione spirituale con Dio (*rer.div.her.*93). Così l'idea veterotestamentaria e giudaica della conversione assume in Filone aspetti non solo filosofico-morali, ma anche sincretistico-religiosi e si presenta in una luce quale non ha mai avuto altrove, né prima né dopo[86].

3. *Flavio Giuseppe*[87]

I dati linguistici sono gli stessi che in Filone. μετανοέω e μετάνοια sono termini frequenti col senso corrente di *cambiar idea, cambiamento del sentire* (*ant.* 5,151; 12,273; *vit.*17; *bell.*1,10; 3,127 s.; 5,360; cfr. *Ap.*1,274 ecc.), o *pentirsi, pentimento* (*ant.*10,123; 2,315; 4,195; 6,153; *vit.*113; *ant.*4,191; *bell.*4,367;

[85] WINDISCH, *Taufe und Sünde* (→ nota bibl.) 59; cfr. 54.

[86] Si potrebbe al massimo citare Corp. Herm. 1,28: Τί ἑαυτούς, ὦ ἄνδρες [γηγενεῖς], εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ. ἀπαλλάγητε τοῦ σκότ[ειν]ου(ς, ἅψασθε τοῦ) φωτός· μεταλάβητε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν. Sul carattere giudeo-sincretistico di questa predicazione penitenziale v. NORDEN (→ nota bibl.) 139; MEYER, *Ursprung* II 371 ss.; WINDISCH, *2 Kor.* 233; C. H. DODD, *The Bible and the Greeks* (1935) 180 s. 183 ss.; inoltre le ampie osservazioni di J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (1914) 376 n. 3.

[87] Vedi il materiale e la valutazione in DIETRICH, *o.c.* 306 ss.

2,303; 7,378; *ant.*5,166; 7,54: οὐ γὰρ ἔσεσθαι μετάνοιαν αὐτοῖς ἐκ τοῦ τοιούτου, ecc.). Il *cambiamento del sentire* è per lo più mutamento di volontà, d'intenzione, che poi vien tradotto in pratica (per es. *vit.* 110.370); così anche dell'abbandono d'un proposito cattivo, contrario a Dio, in *ant.*2,23 si dice che ἀποστάντας... τῆς πράξεως ἀγαπήσει μετανοίᾳ καὶ τῷ σωφρονεῖν εἴξαντας, Dio «amerà coloro che si staccano da ciò e cedono al pentimento e alla riflessione saggia». In contrasto con l'uso volgare, ma in accordo con la terminologia giudeo-ellenistica, Giuseppe impiega poi volentieri μετανοέω e μετάνοια per esprimere l'idea etico-religiosa della *conversione*; così per es. in *bell.*5,415: καταλείπεται δὲ ὅμως ἔτι σωτηρίας ὁδός, ἐὰν θέλητε, καὶ τὸ θεῖον εὐδιάλλακτον ἐξομολογουμένοις καὶ μετανοοῦσιν, «resta ancora una strada di salvezza, se volete, e la divinità facilmente si riconcilia con quelli che la confessano e si pentono»; *ant.*4,142: (Mosè) μὴ βουλόμενος εἰς ἀπόνοιαν περιστῆσαι τοὺς ἐκ τοῦ λανθάνειν μετανοῆσαι δυναμένους, «non vuole che si espongano alla disperazione coloro che, restando ignoti, possono pentirsi». Questo pensiero (*ibid.* 144) viene spiegato nel modo seguente: ἐπειρᾶτο τοὺς νέους ἐπανορθοῦν καὶ εἰς μετάνοιαν ἄγειν ὧν ἔπραττον, «tentava di rimettere i giovani sulla retta via e di indurli a pentirsi di ciò che facevano» (cioè ad allontanarsi dall'idolatria, ecc.); *ant.*9,168; 10,60: né le calamità, né le minacce profetiche riuscirono a portare il popolo alla conversione.

Le affermazioni di Giuseppe sulla natura della conversione non sono profonde, e ripetono idee già note. Il suo concetto di μετάνοια è orientato sull'A.T.; egli trae insegnamenti dagli esempi della storia dell'A.T. (*ant.*7,153. 320; 10,53; *ant.*2,23 → sopra; 4,142. 144, → sopra). Giuseppe non conosce il concetto profetico di conversione. Essendo un giudeo legalista, egli intende la conversione legalisticamente (cfr. *ant.*11, 156), come abbandono della trasgressione dei singoli comandamenti e puntuale esecuzione della legge. Dietro l'avvertimento a non ricadere nei peccati precedenti (φυλακὴν τοῦ μηδὲν ὅμοιον συμπεσεῖν, *ant.*11,156) sta in seconda linea l'elemento positivo, l'orientamento verso Dio (*bell.* 5,377); dietro la casuistica delle proibizioni[88] resta in ombra l'indicazione dello scopo della nuova vita (per es. *ant.*4,191). Si dà importanza al lutto della penitenza rituale nelle antiche forme di culto (*ant.*2,107 s.; 4,195; 8,362; 11,156) e alla confessione dei peccati (*ant.*7,153; 8,256 s. 362; *bell.* 5,515, → col. 1159). Il rifiuto della penitenza attira la punizione divina (*ant.*10,60). L'atto della conversione è la via sicura che porta alla benevolenza di Dio (*bell.* 5,415 → *ibid.*; *ant.* 9, 176: ὁ δὲ θεὸς καὶ τὴν μετάνοιαν ὡς ἀρετὴν ἀποδεχόμενος..., «Dio, il quale accetta anche la conversione come una virtù...»), che si manifesta facendo prosperare le cose degli uomini (*ant.*7,153; 8,257; 10,60).

D. LA CONVERSIONE NELLA LETTERATURA RABBINICA

Se negli scritti giudeo-ellenistici è solo in base al contenuto che si può veramente vedere la continuità della concezione veterotestamentaria della conversione, intesa in senso religioso-morale, nella letteratura rabbinica, invece, tale continuità si avverte anche nel modo di esprimersi[89]. Il verbo *šûb* col significato veterotestamentario di *tornare*

[88] Cfr. SCHLATTER, *Theol. d. Judentums* 131 ss.

[89] Cfr. LEVY, *Wört.*4,516.675.678; LEVY, *Chald. Wört.*2,531.566; DALMAN, *Wört.*² 416.450 s.; DIETRICH (→ nota bibl.) 316 ss.

indietro (= *convertirsi*) sopravvive – benché non così frequente, e usato per lo più in assoluto – nella lingua neo-ebraica dei rabbini. Cfr. *Ab.* 2,10b (R. Eliezer): *šûb jôm 'eḥād lifnê mîtāteḳā*, «convertiti un giorno prima della tua morte»; oppure *Shemoné Esré*, 5ª preghiera (recensione palestinese)[90] (= *Lam.* 5,21): *hăšîbēnû j^e jā 'ēlêḳā w^e nāšûbâ*, «riportaci a te, Jahvé, e ci convertiremo». Il termine tecnico indicante la conversione nel neo-ebraico è il sostantivo *t^e šûbâ*, che ancora nell'A.T. non aveva questo senso religioso[91], ma deve averlo ricevuto presto, cioè prima di Cristo. Infatti questo suo uso è ben fissato, e non solo fra i rabbini, a partire dai testi più antichi; v. per es. *Shemoné Esré*, 5ª preghiera (recensione palestinese), alla fine[92]: *bārûk 'attā hārôṣeh bitšûbâh*, «benedetto sii tu, che ti compiaci della conversione»; *ibid.* (recensione babilonese)[93]: *haḥzîrēnû bitšûbâ š^e lēmâ l^e fānêkā*, «volgici a conversione perfetta al tuo cospetto»; *Tanh.* (Buber) *bhqtj*, § 5 (56a): R. Eliezer dice: *'im jiśrā'ēl 'ôśîm t^e šûbâ kig^e ullîm*, «se Israele si converte, sarà pari ai redenti» (segue *Is.* 30,15 come prova scritturale). In *Dam.* 9,15 B (kl. T. 167, p. 29,16) la comunità del nuovo patto definisce se stessa *b^e rît t^e šûbâ*, «patto della conversione». E il fatto che nel greco giudaico μετάνοια s'è radicata col senso di *conversione* fin dai LXX (→ coll. 1149; 1154; 1159) permette di supporre un nuovo nome neo-ebraico corrispondente, noto perlomeno a una parte degli autori o traduttori giudeo-ellenistici.

Il sostantivo astratto *t^e šûbâ* dominò talmente, a quanto sembra, la terminologia rabbinica dell'idea di conversione, che la nuova dizione *'āśâ t^e šûbâ* soppiantò quasi il semplice verbo *šûb*; come questo, infatti, essa non significa altro che *convertirsi*; con *'āśâ* non si mette in rilievo una qualche opera penitenziale umana[94], ma si esprime, per la sensibilità linguistica dei rabbini, esattamente lo stesso dell'antico *šûb*: esegeti rabbinici, che si riferiscono a *Ier.* 3,22 (*šûbû*), ne esplicano il testo con *'āśâ t^e šûbâ* (per es. *T. Jomà* 5,6 ss., sentenza di R. Ishmael[95]; *Sanh. b.* 97b, detto di R. Eliezer)[96]. In *Jomà* 8,9a *šûb* vien ripreso con *'āśâ t^e šûbâ*: «se qualcuno dice: peccherò, per poi convertirmi (*'āšûb*), a quello non verrà data (da Dio) la forza di convertirsi» (*la'ăśôt t^e šûbâ*), ecc.

I termini aramaici corrispondenti sono *tûb*, *t^e tûbtā'*[97], *'ăbad t^e tûbtā'*. Anch'essi devono aver ricevuto il loro senso tecnico prima di Cristo. Quali equivalenti ebraici ed aramaici di μετανοέω e μετάνοια in Palestina all'epoca del N.T. vanno dunque supposti con la massima probabilità: (*šûb*), *'āśâ t^e šûbâ*, *t^e šûbâ* (o *tûb*), *'ăbad t^e tûbtā'*, *t^e tûbtā'*. E l'idea che essi esprimono è chiaramente quella di *conversione*, *convertirsi*, non di *penitenza* e *far penitenza*[98].

La dottrina della conversione ha occupato molto i rabbini; essa è più che

---

[90] DALMAN, *Worte J.*² I 290.

[91] Vedi però in *Is.* 30,15, *šûbâ* collo stesso senso (→ n. 44; col. 1148). Questo passo profetico viene spesso citato dai rabbini come prova scritturale di affermazioni sulla *t^e šûbâ*; cfr. la citazione della *Tanhumà* → qui sopra.

[92] DALMAN, *Worte J.*², *l.c.*

[93] DALMAN, *Worte J.*² I 302.

[94] Così DIRKSEN (→ nota bibl.) 141, malgrado MOORE I 508; III 155 n. 220.

[95] Testo tedesco in STRACK-BILLERBECK I 169.

[96] Testo tedesco *ibid.* 163 in basso.

[97] Questa parola anche in *Bar. syr.* 85,12.

[98] Così a ragione DIETRICH in base alla sua ricerca ampia ed accurata dell'uso linguistico rabbinico, che trova conferma in *Dam.* (→ col. 1161; vedi anche SJÖBERG [→ nota bibl.] 258 ss.).

un problema religioso personale dell'uno o dell'altro e non è soltanto oggetto di pedanti elucubrazioni razionali. Non viene mai sviluppata sistematicamente, ma risulta da varie correnti di idee divergenti, la cui tendenza fondamentale rivela fin dall'inizio gli stessi motivi di fede e di pensiero. Negli schemi che seguono viene utilizzata in primo luogo, per quanto possibile, la letteratura rabbinica più antica[99].

g^edôlâ t^ešûbâ, «grande è la conversione!»: questa idea è ricorrente nella letteratura rabbinica (*Jomà b.* 86 a b, ecc.)[100]. Della conversione si hanno elogi enfatici: «È meglio un'ora di conversione e buone opere in questo mondo, che tutta la vita del mondo futuro» (*Ab.*4,17: R. Jaqob)[101]. Un segno del valore salvifico della *t^ešûbâ* si ha là dove essa compare fra le sette cose create prima del mondo, e precisamente subito dopo la Torà, che è al primo posto (*Ned.b.*39b, Bar.; *Pes.b.*54a Bar). «Le porte della conversione sono sempre aperte» (*Deut.r.*2 a 3,24). Gli empi e i mediocri possono diventare dei convertiti (*ba'ălê t^ešûbâ* (*R.H.j.*57 a 49: R. Johanan b. Nappaha), e così anche i giusti che hanno commesso un peccato (*Ber.b.*19 a: scuola di R. Ishmael). Ciò vale per i Giudei; i pagani che non si son fatti proseliti sono esclusi dalla conversione (*Pesikt.* 156 a/b)[102]. Il concetto generale della *t^ešûbâ* è legalistico. Convertirsi significa cessare dalle opere cattive (*Pesikt.*153b; *Ber.b.*10a: R. Meir) e dalle mancanze contro la legge. Si richiede inoltre un atto dimostrativo che indichi la rottura col peccato (*Sanh.b.* 25[103]: i giocatori di dadi li infrangano e non giochino più, neppure senza denaro; gli usurai strappino le loro ricevute e non prestino più denaro, neppure ai non Israeliti, ecc.). L'ingiustizia arrecata dev'essere riparata compensando il danno; così deve farsi normalmente in casi di furto, ladrocinio, usura (*B.Q.b.* 94 b[104]; *Taan.b.*16 a: R. Shemuel)[105]. Esiste una conversione perfetta (*t^ešûbâ š^elēmâ*, v. *Shemoné Esré*, 5ª preghiera [rec.babil.], → col. 1161 ecc.) distinta da quella che poi fu detta conversione fallace (*t^ešûbâ šel rammājût*; v. *Gen.r.* 9,6 a 1,31; *Taan.j.* 65 b, 27 ss.)[106]. Però la conversione si esprime anche nella preghiera penitenziale (*Sanh.b.* 103 a: R. Johanan in nome di R. Shimon ben Johai), la quale rivela la vera conversione come un fatto interiore (*T. Jomà* 5,6: R. Ishmael)[107], e si esprime pure nella confessione del peccato (*Lev.r.*10, 5 a 8,2: R. Jehuda b. Hijja[108]; *Tanh.* [Buber] *ḥqt* § 46 [63b][109]; cfr. *Midr. Ps.*92 § 7 [203 b, 1]: «chiunque confessa e abbandona il peccato» sarà «salvo dal giudizio della Geenna»)[110], e ancora nella preghiera per il perdono dei peccati (cfr. *Jomà b.* 86 b, Bar.: R.

[99] L'intero materiale è stato esposto e valutato da MOORE I 323 ss. 507 ss. e DIETRICH, *o.c.* 350-457.

[100] STRACK-BILLERBECK I 165 s.

[101] DIETRICH, *o.c.* 443.

[102] Su riflessioni rabbiniche isolate circa la possibilità della conversione dei pagani all'inizio e alla fine dei tempi v. DIETRICH, *o.c.* 398 s.

[103] STRACK-BILLERBECK II 250.

[104] Qui però s'incontrano anche metodi sofistici per eludere il comandamento, v. DIETRICH, *o.c.* 356 ss.

[105] STRACK-BILLERBECK I 648.

[106] STRACK-BILLERBECK I 648.

[107] STRACK-BILLERBECK I 169; cfr. *Taan. j.* 65 a, 57: Abba bar Zabdai (DIETRICH, *o.c.* 452 in basso).

[108] Cfr. DIETRICH, *o.c.* 449.

[109] STRACK-BILLERBECK III 776.

[110] STRACK-BILLERBECK IV 1069. Già al tempo di Aqiba era controverso se si dovessero confessare le singole azioni peccaminose, v. *Jomà j.* 45 c, 34 (STRACK-BILLERBECK I 113 in basso).

Meir[111]; *Midr. Ps.* 32 § 2 [121b]: R. Jose b. Jehuda)[112].

Il giudaismo rabbinico ha solo una pallida idea di ciò che originariamente la conversione significava nell'A.T. come fuga dal male e soprattutto come ritorno a Dio: nella recensione palestinese della quinta preghiera dei Shemoné Esré è detto ancora: «Riportaci a te, o Jahvé, sicché ci convertiamo» (→ col. 1161), ma nella recensione babilonese parallela si legge[113]: «Riportaci, o padre nostro, alla tua Torà (*lᵉtôratkā*)... e muovici a conversione perfetta al tuo cospetto» (→ col. 1161). È raro trovare una frase come quella di Abba bar Zabdai (*Taan.j.*65a,57 s.): «Allora solleveremo i nostri cuori a Dio in cielo». La parte positiva della conversione è obbedienza alla legge quale espressione della volontà di Dio, è esecuzione di opere buone[114]; così come si parla del giogo della legge, si parla anche del «giogo della conversione» (*'ôlâ šel tᵉšûbâ*; *A.Z.b.*5a; *M.Q.b.*16b). La coscienza che è Dio colui che deve causare la conversione esiste (per es. *Shemoné Esré*, 5ª preghiera → col. 1161; *T.Ber.*7,4: «Converti il cuore degli adoratori (degli idoli) perché servano a te»)[115]; ma maggior rilievo è dato all'idea che essa è opera dell'uomo (per es. *S. Num.* 27,12 § 134): R. Jehuda b. Baba fa dire a Dio: «Convertitevi, e io vi accoglierò»; *Tanh.* (Buber) *bhqtj* § 5 [56a] → col. 1161; *Ber. j.*8a,49 (nella redazione breve dei Shemoné Esré di R. Shemuel): «Che la nostra conversione ti sia accetta»[116]; *Taan. j.* 63d,59 ss.[117]; *midr. Ps.* 32 § 2 (121b): «Quando un uomo compie una conversione completa, in modo cioè che il suo cuore ne resti sradicato dentro di lui, allora Dio gli perdona»[118]. La *tᵉšûbâ* è una possibilità che si fonda in Dio, ma realizzata dall'uomo: il primo che agisce è l'uomo, poi viene Dio. Il sinergismo di atto umano e grazia di Dio può trasformarsi in monergismo dell'opera umana sotto il dominio della religione legalistica intesa in senso radicale. Tale opera è concepita talvolta come completamente libera da riti penitenziali: come abbandono del male, senza bisogno che ci si vesta di sacco e si faccia digiuno (*Taan.*2,1; *Taan.b.*16a). Oppure, se essa appare nelle forme proprie del lutto penitenziale, l'accento è posto sulla preghiera e sul miglioramento della condotta (*Tanh.* [Buber] *br'šjt* § 23 [86 s.][119]; *Midr.Ps.*14 § 5 [57a][120]). Però non mancano le tracce d'un concetto totalmente esteriore, in cui importa soltanto l'*opus operatum* dell'esercizio penitenziale; cfr. *Pirqe R. Eliezer* 43: l'esempio degli abitanti di Ninive[121]; *A.Z. b.*17a, ecc.: la penitenza meritoria di R. Eleazar ben Durdaja[122]; *Gen.r.*65 a 27, 23: un trasgressore del sabato che si condanna quattro volte a morte in segno di penitenza. Anche le trattazioni sulla conversione e l'espiazione cultuale sono discordi; per es. *Jomà* 8,8 connette la forza espiatrice del giorno dell'espiazione colla *tᵉšûbâ*, ma ritiene che questa sia meno efficace della giornata stessa; più tardi la conversione compare come il presupposto per eccellenza per ottenere la conciliazione nella giornata apposita

[111] STRACK-BILLERBECK I 166.

[112] DIETRICH, *o.c.* 444, cfr. 353.

[113] DALMAN, *Worte J.*¹ I 302.

[114] Cfr. DIETRICH, *o.c.* 360 s.

[115] STRACK-BILLERBECK III 150; DIETRICH, *o.c.* 447 in basso.

[116] STRACK-BILLERBECK IV 222.

[117] STRACK-BILLERBECK 162 s.

[118] DIETRICH, *o.c.* 444 in basso.

[119] Cfr. WEBER 321.

[120] STRACK-BILLERBECK IV 1069 in basso.

[121] STRACK-BILLERBECK I 647 s.

[122] Cfr. DIETRICH, *o.c.* 371.

(R. Ishaq: *Pesikt.r.* 40 [169a][123]; *Ex.r.* 15 a 12,1 s.[124]); anzi essa viene esaltata come il mezzo principe per ottenere salvezza senza atti di culto: «A che distanza vola di solito una freccia lanciata dall'uomo? La lunghezza d'un campo che produce uno o due kor. Grande è invece la forza della conversione; perché essa arriva fino al trono della gloria» (*Pesikt.*163b: R. Judan in nome di R. Shemuel b. Nachman)[125]. La conversione è considerata per lo più come un processo che si ripete frequentemente nella vita d'un giudeo: quando uno ha trasgredito un comandamento (*T.Jomà* 5, 6)[126], nei giorni penitenziali (*R.H.j.*57a, 49)[127] ecc. Già R. Eliezer sottolinea la necessità della conversione quotidiana quando esorta: «Convertiti un giorno prima della tua morte» (*Ab.*2,10b), e quando, interrogato dai discepoli se l'uomo sappia in qual giorno morirà, risponde: «Tanto più deve convertirsi oggi, perché forse domani morirà e così risulterà convertito per tutta la vita» (*Shab.b.*153a)[128]. Queste parole possono essere intese in senso profondo e interiore, ma anche, e con troppa facilità, in senso superficiale e schematico; donde il monito: non ottiene perdono «chi si converte molte volte» (*Ab.R.Nat.* 39, all'inizio)[129]. L'uomo può giocarsi la possibilità della conversione ed esporsi alla pena divina dell'indurimento, peccando con pertinacia (*Jomà* 8,9; *Ex.r.* 112 a 9, 13: R. Pinhas b. Hama)[130]. Il bene della conversione è la promessa della salvezza futura per i convertiti (*Eccl. r.* a 1,8: R. Shimon b. Halafta[131]; cfr. *Ber.b.* 34b)[132], ma è anche la promessa della felicità terrena, compreso il ristabilimento dello stato nazionale giudaico (*Taan. j.* 65b, 5 ss.: R. Eleazar: se si convertono, «io presterò ascolto dal cielo... e salverò il loro paese»)[133]. Quando ci si chiede se la conversione d'Israele sia una condizione per la venuta del Messia, si danno risposte diverse. R. Eliezer b. Hyrkanos dichiarava: «Se Israele si converte, sarà redento» (*Tanh.* [Buber] *bhqtj* § 5 redento» (Tanh. [Buber] *bhotj* § 5 [56a])[134]; più tardi altri rabbini adottarono questa idea, per es. R. Eliezer (*Sanh. b.* 97b)[135]; Shimon b. Laqish (*Gen.r.*2 a 1,1 ss.: «Per merito di chi viene il Messia? La risposta dice: per merito della conversione»)[136] e l'anonimo di *Taan.j.*64a, 19 ss., che attende da Dio il mattino d'Israele e la notte degli altri popoli del mondo, non appena Israele abbia rimosso l'ostacolo che trattiene la redenzione, cioè non appena si converta[137]. Ma, insieme col contradditore di R. Eliezer, R. Jehoshua b. Hananja (*Tanh., l.c.* → qui sopra: «Che si convertano o no, quando verrà la fine saranno redenti»), parecchi si mantennero fermi nell'attesa che il Messia sarebbe venuto nei tempi determinati in *Dan.*12,7[138], senza dipendere dalla condotta d'Israele. Più tardi si pensa da taluni che il Messia porterà a Dio tutti gli abitanti della terra per mezzo della conversione (*Cant.r.*7,10 a *Cant.*7,5)[139].

---

123 STRACK-BILLERBECK I 169.

124 STRACK-BILLERBECK IV 474.

125 STRACK-BILLERBECK I 168.

126 STRACK-BILLERBECK I 169.

127 STRACK-BILLERBECK I 168.

128 STRACK-BILLERBECK I 165.

129 STRACK-BILLERBECK I 171 spiega giustamente: «perché egli non lascia il peccato».

130 STRACK-BILLERBECK I 172. Cfr. la sentenza dello stesso in *Midr. Ps.*1 § 22 (12b) [STRACK-BILLERBECK III 690a *Midr. Ps.*1 § 22].

131 DIETRICH, *o.c.* 445.

132 STRACK-BILLERBECK I 167.

133 STRACK-BILLERBECK I 169 in alto.

134 DIETRICH, *o.c.* 430.

135 STRACK-BILLERBECK I 164.

136 *Ibid.* 137 *Ibid.*

138 Cfr. DIETRICH, *o.c.* 419 ss.

Anche qui s'incrociano in ultima analisi, senza giungere all'equilibrio, i concetti della conversione come compito umano e come dono divino.

Il nucleo del pensiero sulla conversione nella letteratura rabbinica e in quella giudeo-ellenistica è lo stesso. La teologia giudaica e la pietà popolare dei secoli che inquadrano gli inizi dell'era cristiana complessivamente concordano. Possiamo quindi concludere che questa dottrina fondamentale – definita «la dottrina giudaica della salvezza» da uno specialista come G. F. Moore[140] – quale l'abbiamo enucleata, era tenuta comunemente valida in Palestina al tempo di Gesù.

E. μετανοέω E μετάνοια NEL N.T.

I. *Significato linguistico di* μετανοέω *e* μετάνοια

Ambedue i termini sono soprattutto frequenti nei sinottici (μετανοέω 16 volte, di cui 9 in *Lc.*; μετάνοια 8 volte, di cui 5 in *Lc.*) e negli Atti (5 volte il verbo e 6 il sostantivo); inoltre μετανοέω nell'Apocalisse (12 volte). Paolo usa solo una volta il verbo e 4 volte il sostantivo (di cui una nelle Pastorali). μετάνοια ricorre inoltre 3 volte nella Lettera agli Ebrei e una volta in 2 *Petr.*

I testi più vicini all'uso del greco volgare (→ A) sono *Lc.*17,3 s., dove μετανοέω indica il *pentirsi* della mancanza contro il fratello, e 2 *Cor.*7,9 s., dove la congiunzione di μετάνοια con → μεταμέλομαι, → λύπη e → λυπέω sembra includere anche il senso di *pentimento* (ma → col. 1184). Altrove si hanno sempre i significati di *cambiar mente, cambiamento del sentire* o *convertirsi, conversione*. Ma la concezione etico-religiosa dei concetti è sulla linea delle idee giudaiche e veterotestamentarie della conversione (→ B-D), senza alcuna analogia nel greco profano, perché l'uso neotestamentario dei termini rivela le stesse peculiarità di quello giudaico-ellenistico (μετανοέω sinonimo di → ἐπιστρέφω in *Act.*3,19; 26 20[141]; costruzione con ἀπό oppure ἐκ in *Act.*8,22; *Apoc.*2,21 s.; 9,20 s.; 16, 11; *Hebr.*6,1[142]; con εἰς in *Act.*20, 21)[143], e si basa sull'aramaico, che è la lingua di Gesù e del cristianesimo delle origini. Perciò μετανοέω e μετάνοια possono avere solo il senso di *convertirsi* e *conversione*. Quello che la lingua religiosa dell'A.T. esprimeva con *šûb* e la terminologia teologica dei rabbini con *tᵉšûbâ*, *'āśâ tᵉšûbâ*, o con *tᵉtûbtā'*, *'ăbad tᵉtûbtā*, nel N.T. come negli scritti giudeo-ellenistici è detto μετανοέω e μετάνοια. Questo non è un dato filologico di poco conto. L'appello μετανοεῖ-

139 STRACK-BILLERBECK I 165.

140 MOORE I 500. *Ibid.* 515. Confronto della dottrina rabbinica con quella del *Shorter Cathechism* di Westminster.

141 → coll. 1145; 1148; 1155.

142 Cfr. *Ier.* 8,6; *test. Ios.*3,10 (ἐπιστρέφω); Ios., *ant.*7,54 → col. 1159; 1 *Clem.*8,3 (citazione da un apocrifo dell'A.T.?) ecc.

143 Cfr. *test.B.*5,1 (ἐπιστρέφω) ecc.

τε, con cui Gesù, seguendo il Battista, si è presentato, può essere inteso come appello al sentimento (*sentite dispiacere*)[144], come scossa di tutta la coscienza (*cambiate il vostro sentire*)[145], come esortazione a compiere opere che riparino l'ingiustizia commessa (*fate penitenza*)[146], oppure come appello a un cambiamento radicale del rapporto dell'uomo con Dio (*ritornate, convertitevi*)[147]. A seconda dei casi, dunque, si ha un'intelligenza diversa del messaggio di Gesù. Lo studio della storia del concetto fino al N.T. ha indicato l'unica via percorribile, e l'analisi teologica del concetto nel N.T. consentirà di concludere che μετανοέω e μετάνοια sono le forme con cui il N.T. riconcepisce l'antica idea della conversione etico-religiosa[148].

II. *L'idea della conversione*

1. *Giovanni Battista*

La conversione dà il tono fondamentale al messaggio del Battista (*Mc.*1,4 par.; *Mt.*3,2[149]. 8 par. 11; cfr. *Act.*13,24; 19, 4; *Lc.*1,16): l'avvento del regno di Dio (→ II, coll. 179 ss.) è imminente, il giudi-

144 Così H. WEINEL, *Bibl. Theologie des N.T.*[4] (1928) 147, che descrive psicologicamente il processo del 'pentimento' (*ibid.*147 ss.).

145 Così, fra molti altri, per es. B. WEISS, *Lehrbuch der bibl. Theologie*[7] (1903) 72 ss. e *passim*; ZAHN, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie* (1928) 9.

146 Che la traduzione di Lutero non l'intenda così è indubbio. Cfr. la sua difesa della prima tesi (M. LUTHER, *Werke*, Weimarer Ausgabe I 530): *poenitentiam agite, quod rigidissime transferri potest 'transmentamini', id est 'mentem et sensum alium induite, resipiscite, transitum mentis et phase spiritus facite'*; inoltre la lettera di accompagnamento a Staupitz (*ibid.* 525 ss.), in cui Lutero deriva la parola *metanoea* non tanto da *post* e *mentem*, quanto da *trans* e *mentem*: *ut 'Metania' transmutationem mentis et affectus significet, quod non modo affectus mutationem, sed et modum mutandi, id est gratiam dei, videbatur spirare.* L'idea che il «fate penitenza» non corrisponda al senso dell'appello di Gesù si avverte già nell'avversione di Lattanzio contro il termine *paenitentia* quale equivalente di μετάνοια (→ n. 7). Vedi NORDEN (→ nota bibl.) 137 ss.

147 Così, tra gli altri, CREMER-KÖGEL 771; DIRKSEN (→ nota bibl.) 207; DIETRICH (→ nota bibl.) 349.425 ss.; J. SCHNIEWIND (N.T. Deutsch) a *Mc.* 1,4.15; SCHNIEWIND I (nota bibl.) 70 s.; F. BÜCHSEL, *Theologie des N.T.*[2] (1937) 19.22; POHLMANN (→ nota bibl.) 36 ss. Con speciale insistenza P. DE LAGARDE, partendo dall'aramaico, dice che 'conversione' è l'unica traduzione accettabile del termine μετάνοια nella predicazione di Gesù (*Deutsche Schriften* [1886] 292, cfr. *Mitteilungen* 4 [1891] 308) e riconosce che conversione e rinascita sono concetti affini (*Deutsche Schriften, l.c.*). F. FIELD, da parte sua, nel saggio *Is 'conversion' a scriptural term?* (F. FIELD, *Notes on the translation of the N.T.* [1899] 246 ss.) stranamente non tratta di μετανοέω e μετάνοια, accanto a ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή, ecc. P. FEINE, *Bekehrung im N.T. und in der Gegenwart* (1908) 6 s., si è limitato a una constatazione insufficiente dell'uso linguistico neotestamentario dei termini, con questo risultato discutibile: «Il concetto di conversione non è solidamente fissato nel N.T. e non è chiaramente distinto dal far penitenza» (7).

148 Sulla traduzione dei termini greci con *poenitere* e *poenitentia* o simili nella Vetus Latina e nella Vulgata cfr. W. MATZKOW, *De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae Christianis quaestiones lexicographae*, Diss. phil. Berlin (1933) 29 ss.

149 Sul problema dell'autenticità di questo detto v. W. MICHAELIS, *Täufer, Jesus, Urgemeinde* (1928) 11; SCHLATTER, *Mt.* a 4,17; N. T. Deutsch, SCHNIEWIND, *Mt.*23.

zio è vicino, perciò il solo impegno dell'uomo in quest'ultimo tratto di tempo è la μετάνοια. Quello di Giovanni è l'antico appello dei profeti alla conversione, alla rottura col passato empio e peccaminoso, all'orientamento verso Dio, perché Dio, dominatore della storia, ora si rivolge all'uomo (→ coll. 1136 ss.). Ma il suo appello è più categorico che nei profeti, perché sottostà al prorompere urgente della rivelazione escatologica di Dio. Il termine, che Giovanni trasforma in parola d'ordine, è familiare ai suoi contemporanei; esso compendia i loro sforzi incessanti e molteplici per liberarsi dal peccato e per osservare i comandamenti. Essa, però, come parola d'ordine, dà al termine il senso, totalmente diverso, di conversione una volta per tutte, di conversione genuina senza fallaci apparenze, conversione di tutti: non solo dei peccatori pubblici (*Lc.* 3,12 s.) e dei pagani (*Lc.*3,14), ma anche e specialmente dei Giudei pii, che credono di non averne bisogno (*Mt.*3,7 ss.); cambiamento di vita dall'interno e sua verifica in una vita che le corrisponda alla perfezione (*Mt.*3,8: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας, «fate dunque un frutto degno della conversione»; cfr. v. 10)[150], una vita di carità e giustizia secondo la volontà di Dio (*Lc.*3,10-14). Giovanni unisce alla predicazione penitenziale il battesimo di conversione[151] (βάπτισμα μετανοίας, *Mc.* 1,4 par.; *Act.*13,24; 19,4), un atto sacramentale di purificazione che, come produce la remissione dei peccati (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, *Mc.*1,4 par.), così opera la conversione (ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, «io vi battezzo nell'acqua per la conversione», *Mt.* 3,11)[152]. Vuol dire che il cambiamento totale della vita umana per l'eone futuro è l'effetto prodotto da Dio nel battesimo; col sacramento escatologico del battesimo di Giovanni Dio si crea una comunità che attende la salvezza imminente, una comunità che si converte. La μετάνοια è l'una e l'altra cosa: dono di Dio e compito dell'uomo. Dio dona la conversione col battesimo; l'uomo, coll'appello alla conversione, è invitato ad accettarla, «a custodirla e confermarla come il fondamento della sua vita finché questo eone permane»[153]. Così sul N.T. campeggia un'idea di conversione che sorpassa di gran lunga tutto ciò che è

---

[150] *Lc.*3,8: καρπούς invece non conta, tanto più che anche qui (v. 9) si ha il singolare. Cfr. anche J. WEISS, *Schriften des N.T.*, e SCHLATTER, *Mt.*, a 3,8.

[151] → II, coll. 61 ss.; inoltre F. BÜCHSEL, *Theologie des N.T.*² (1937) 19 s., e specialmente E. LOHMEYER, *Das Urchristentum* I: *Joh. der Täufer* (1932) 67-82. 141-145, e *passim*; ID., *Vom urchr. Sakrament* I: DTh 6 (1939) 118 ss.; cfr. anche LOHMEYER, *Mk.*14 s. Le idee fondamentali qui sviluppate da Lohmeyer conservano una loro importanza, anche se non tutte le conseguenze da lui tratte vengono approvate.

[152] Cfr. oltre LOHMEYER, *Mk.*15, anche SCHLATTER, *Mt.*77 s.

[153] E. LOHMEYER, *Das Urchristentum* I (→ n. 151) 78.

giudaico e richiama le ultime intuizioni della pietà profetica (come *Ier.* 31,33; *Ps.* 51,12), ma ponendole nella visuale della certezza escatologica.

2. *Gesù*

μετανοεῖτε è, anche nell'annunzio di Gesù secondo i sinottici, l'imperativo che sta in intima relazione con l'indicativo del messaggio della βασιλεία (*Mc.* 1,15; *Mt.* 4,17)[154]. Ma Gesù non si limita a ripetere l'appello del Battista; egli lo trasforma e lo supera, elevando la conversione al rango di un'esigenza fondamentale che deriva dalla realtà della βασιλεία escatologica presente nella sua persona (→ II, coll. 200 ss.). Scopo della sua missione è la chiamata alla conversione (*Lc.* 5,32)[155], più potente di tutte quelle avutesi in passato (*Mt.* 12,39 ss. par.: Giona). Anche i miracoli vogliono essere un appello alla conversione (*Mt.* 11,20 ss. par.; cfr. *Lc.* 5,8). La μετάνοια, congiunta alla volontà divina che egli annunzia, è la via della salvezza indicata da Gesù: una via da percorrersi veramente, non la descrizione teoretica d'un itinerario. Mentre la preferenza giudaica va all'astratto *t^e šûbâ*, è caratteristico come nei discorsi sinottici di Gesù predomini il verbo concreto (μετανοέω ricorre 14 volte, 3 volte soltanto il sostantivo μετάνοια). Gesù oltrepassa la predicazione penitenziale dell'A.T. (v. ancora *Lc.* 16,30 s.) e ancor più la pietà penitenziale giudaica. Di fronte all'avvento della βασιλεία non hanno valore le forme giudaiche tradizionali della *t^e šûbâ*: il senso di rammarico, i gesti di lutto, le opere di penitenza e le mortificazioni, di cui fa ancora menzione *Mt.* 11,21 par. La rivelazione ultima e decisiva richiede una decisione finale e incondizionata da parte dell'uomo: una conversione radicale, un cambiamento essenziale, un ritorno deciso a Dio con una completa obbedienza (*Mc.* 1,15; *Mt.* 4,17; 18,3)[156]. Chi non si converte è

[154] In *Mt.* 4,17 l'espunzione di μετανοεῖτε nelle versioni syr^sin, syr^cur, in Clem.Al., Orig. ed Eus. è dovuta a false considerazioni sulla differenza fra la predicazione di Gesù e quella del Battista. Vedi, in N.T. Deutsch, SCHNIEWIND, *Mt., ad l.* Né M.E. WINKEL, *Das Ev. nach Mk.* (1937), il quale spiega il μετανοεῖτε di ambedue i passi sinottici come «un'interpolazione dogmaticamente condizionata dalle prime teorie giudeo-cristiane che non potevano superare le loro concezioni giudaiche» (p. 7*; cfr. p. 33* l'osservazione corrispondente su *Mk.* 6,12), né R. THIEL, *Die 3 Markus-Evangelien* (1938) 119 (cfr. 140), lasciano spazio per una predicazione penitenziale nella più antica tradizione su Gesù: Thiel, perché si basa sulla critica delle fonti, senza toccare il problema teologico; Winkel, perché guidato dal falso pregiudizio che Gesù abbia richiesto la fede invece della 'penitenza' giudaica (→ coll. 1178 s.).

[155] εἰς μετάνοιαν manca in *Mc.* 2,17 e *Mt.* 9,13 (in *Mc.* lo hanno i codd. C 𝔎 e altri; in *Mt.* lo hanno i codd. C 𝔎 Θ syr^sin e altri, prendendolo da *Lc.* 5,32), ma esso corrisponde senz'altro al senso dell'appello di Gesù secondo i sinottici, → IV, col. 1457 (anche contro KLOSTERMANN, *Mk.*³ a 2,17). Iust., *apol.* 15,8, dice riguardo a *Lc.* 5,32: θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ.

[156] H. D. WENDLAND, *Geschichtsanschauung*

reo davanti al tribunale divino (*Mt.* 11,20 ss. par.; *Lc.* 13,3.5; 19,40 ss.; 23, 28 ss.). Questa conversione è qualcosa di unico, in cui non si può tornare indietro, ma si deve responsabilmente procedere sempre nella via intrapresa. Essa abbraccia l'uomo intero, in primo luogo e fondamentalmente il centro della vita personale, ma poi, logicamente, anche il suo contegno in ogni circostanza e in ogni situazione, i suoi pensieri, le sue parole, le sue opere (*Mt.* 12,33 ss. par.; 23,26; *Mc.* 17,15 par.). Tutto il messaggio di Gesù, quando pone esigenze categoriche per amor del regno di Dio (discorso della montagna, detti sulla sequela), anche senza usare le parole 'convertirsi' e 'conversione', è una predicazione della μετάνοια, del ritorno incondizionato a Dio, dell'abbandono di tutto ciò che è a lui contrario; non solo di ciò che è male in se stesso, ma anche di quanto rende impossibile la conversione totale nel caso concreto (*Mt.* 5,29 s. 44; 6,19 s.; 7,13 s. par.; 10,32-39 par.; *Mc.* 3,31 ss. par.; *Lc.* 14,33; cfr. *Mc.* 10,21 par., ecc. → II, coll. 197-200). Lontana da ogni entusiasmo escatologico, ma anche da ogni moralismo e da ogni casuistica, l'esigenza della conversione è l'unico imperativo posto da Gesù nel suo messaggio sul regno di Dio; esso è rivolto a tutti senza eccezione ed è presentato con durezza inesorabile per indicare l'unica vera via della salvezza: «l'abbandonarsi e consegnarsi totalmente alla volontà divina (Dio, abbi pietà di me peccatore, *Lc.* 18, 13)»[157], la conversione a Dio, che non cerca il giusto ma il peccatore (*Lc.* 15,7.10; cfr. 17 ss.; 5,32; 13,3.5, → I, coll. 820-823). Il radicalismo dell'esigenza della conversione ha portato Gesù a un conflitto mortale coi farisei[158].

Dalla conversione nasce nell'annunzio di Gesù la fede (*Mc.* 1,15; → πίστις, → πιστεύω), non come una sua seconda esigenza, ma come sviluppo dell'aspetto positivo della μετάνοια, dell'orientamento verso Dio[159]. La conversione, secondo Gesù, non si esaurisce nella negazione, nella rottura colla esistenza passata per timore dell'immi-

und Geschichtsbewusstsein im N.T. (1938) 12, sviluppa giustamente in modo storico-teologico l'esigenza della conversione in *Mc.* 1,15: «L'uomo deve accogliere il καιρός di Dio nel cuore, nella volontà e nella vita; deve sottoporsi alla decisione stabilita da Dio e obbedire solo ad essa. Convertirsi significa trarre le conseguenze dell'azione di Dio per l'uomo; significa dire di sì al καιρός di Dio, mettersi sulla via che Dio intende percorrere da questo momento della decisione fino alla fine».

157 WENDLAND, *Die Eschatologie des Reiches Gottes* (→ nota bibl.) 95.

158 C. G. MONTEFIORE, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* (1930) 260, non rileva il contrasto diametrale esistente fra Gesù e i rabbini a proposito della conversione, quando afferma che «nulla di ciò che Gesù dice al riguardo supera o va oltre ciò che dicono i rabbini».

159 Sulla conversione e la fede v. A. SCHLATTER, *Der Glaube im N.T.*[4] (1927) 143 ss.; SCHLATTER, *Mk.* 39 ss.; SCHNIEWIND I (→ nota bibl.) 21 s. ecc., e specialmente POHLMANN (→ nota bibl.) 50 s.; cfr. 22 ss.

nente giudizio escatologico; essa abbraccia tutta la trasformazione dell'uomo richiesta dal regno di Dio e include pure il motivo del nuovo rapporto personale dell'uomo con Dio, cioè della πίστις. *Cambiarsi, convertirsi* è, in una parola, tutto ciò che la venuta del regno di Dio esige dall'uomo.

Ma questa esigenza incondizionata non vien soddisfatta da un'opera umana. In *Mt.* 18,3 [160] Gesù spiega coll'esempio del bambino ciò che significa per lui *convertirsi, diventare un altro uomo*: ἐὰν μὴ → στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, «se non vi convertite e non diventate come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli». Essere bambini (→ παιδίον) vuol dire esser piccoli, aver bisogno dell'aiuto divino ed esser disposti ad accettarlo. Chi si converte si fa piccolo davanti a Dio (cfr. v. 4 → ταπεινόω) e pronto a lasciare che egli operi in lui. I figli del Padre celeste annunziato da Gesù (→ πατήρ) sono verso di lui puramente recettivi. Egli dà loro quello che non possono darsi da sé (cfr. *Mc.* 10,27 par.). Questo vale anche per la μετάνοια [161]. Essa è un dono di Dio, pur senza cessare d'essere un'esigenza obbligatoria; è ambedue le cose insieme e in modo così assoluto, che resta escluso ogni calcolo che l'una possa essere contro l'altra (→ coll. 1163 ss.). Dietro l'appello alla conversione, che Gesù dirama col messaggio del regno di Dio, sta la promessa del cambiamento che egli realizza come portatore del regno (cfr. *Mt.* 11,28 ss.). Se già il battesimo d'acqua di Giovanni – il cui incarico divino fu riconosciuto anche da Gesù (cfr. *Mc.* 11,30 par.) – operava la conversione di chi attendeva il compimento della salvezza (*Mt.* 3, 11, → col. 1174), il battesimo dello Spirito, che Gesù attua con l'autorità di chi porta il mondo a compimento, non è altro che la elargizione della potenza divina che crea uomini soggetti al regno di Dio, cioè uomini che si convertono. Il fatto che il messaggio della μετάνοια, malgrado la sua severità inesorabile, non costringa al tormento delle opere penitenziali e alla disperazione, ma risvegli il lieto consenso a una vita secondo la volontà di Dio [162], si fonda in ciò, che la μετάνοια non è

[160] L'unico passo della tradizione sinottica in cui al posto di μετανοέω sta il sinonimo → στρέφομαι. O. MICHEL, *«Diese Kleinen» – eine Jüngerbezeichnung Jesu*: ThStKr NF 3 [1937/38] 401 ss.) ritiene che il confronto coi bambini appartenga alla predicazione penitenziale di Gesù così come la designazione dei discepoli col nome di 'piccoli'.

[161] Cfr. P. GENNRICH, *Die Lehre von der Wiedergeburt* (1907) 50 ss., e specialmente W. GRUNDMANN, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu* (1938) 78 ss. 86 n. 2, → VI, coll. 1442 ss. Cfr. anche P. DE LAGARDE (→ n. 147).

[162] Su conversione e gioia vedi SCHLATTER, *Theol. der Ap.* 75; SCHNIEWIND I (→ nota bibl.) 23 s.; SCHNIEWIND II (→ nota bibl.) 78 ss.; ID., N.T. Deutsch³, *Mk.* a 1,15 alla fine.

più legge, come nel giudaismo, ma evangelo.

3. *Il cristianesimo delle origini*

a) In generale si può dire che anche nel kerygma apostolico la conversione è l'esigenza fondamentale. Come i discepoli, per incarico di Gesù, adottarono il suo appello alla conversione già durante la vita di lui (*Mt*.6,12) e poi furono dal Risorto inviati a predicare in suo nome la conversione al mondo intero (*Lc*. 24,47), così la missione apostolica, secondo gli Atti, è ispirata dal messaggio della μετάνοια (2,38; 3,19: μετανοήσατε... καὶ → ἐπιστρέψατε; 5, 31; 8,22; 11,18; 17,30[163]; 20,21; 26, 20). Secondo *Hebr*.6,1 la dottrina della μετάνοια è uno degli articoli fondamentali della catechesi protocristiana. Il *non convertirsi* è indizio di un indurimento degno di castigo (*Apoc*. 2, 21 s.; 9,20 s.; 16,9.11). Come per Giovanni la conversione e il battesimo erano fra loro congiunti – lo ricordano ancora *Act*.13,24; 19,4 – così conversione e battesimo figurano uniti nel discorso di Pentecoste tenuto da Pietro (*Act*.2,38), ovviamente conforme all'uso protocristiano[164]. La natura della conversione è descritta, coi tratti noti fin dai profeti, come abbandono del male (*Act*.8,22, cfr. 3,26; *Hebr*.6,1; *Apoc*. 2,22; 9,20 s.; 16,11) per volgersi a Dio (*Act*.20,21; 26,20: μετανοεῖν καὶ → ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν; *Apoc*. 16,9; cfr. *1 Petr*.2,25); essa è compito dell'uomo (in *Act*.2,38; 3,19; 8,22; 17,30; 26, 20 comprende anche la prova di fatto del cambiamento di vita) e dono di Dio (*Act*.5,31; cfr. 3,26; 11,18; *Apoc*. 2,21). Il tratto saliente dell'idea neotestamentaria di conversione si ha in ciò, che essa è fondata sulla rivelazione storico-salvifica avvenuta in Cristo (*Act*.5, 31), concepita come escatologicamente presente (*Act*.3,19 ss.; 17,30) e intesa universalmente (*Act*.11,18; 17,30[165]; 20, 21; 26,20[166]; cfr. *Lc*. 24,47; *2 Petr*. 3, 9). Anche il fatto che la μετάνοια è opera dello Spirito (cfr. *Act*.11,18 con 11,15 ss. e 10,45) si spiega solo partendo dal presupposto che Gesù abbia adempito la promessa di Giovanni circa il battesimo nello Spirito. E l'accostamento di μετάνοια e πίστις (*Act*. 20,21: τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν; *Hebr*. 6,1; cfr. anche *Act*.26,18) indica, come nel vangelo di Gesù, che le due cose si compenetrano reciprocamente[167]. Determinato del tutto dalla visione della fine

[163] Prendere qui μετανοεῖν nel senso del greco profano (come fa TH. BIRT: Reinisches Museum 69 [1914] 372 n. 1) equivale a non capire la lingua e la mentalità di Luca. Vedi l'interpretazione giusta in NORDEN (→ nota bibl.) 134 ss.

[164] Cfr. SCHLATTER, *Theol. der Ap*. 36 ss.

[165] Cfr. 14,15: ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων → ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα; inoltre *1 Thess*. 1,9.

[166] Cfr. anche 15,3: τὴν → ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν; 11,21.

[167] *Act*.20,21 esprime e pone in rilievo l'idea anche linguisticamente, mettendo ambedue i

prossima è l'appello urgente alla conversione nelle lettere dell'Apocalisse (2, 5.16; 3,3.19); esso si rivolge minaccioso a certe comunità cristiane, le invita a riflettere, ad abbandonare il peccato e la debolezza, a rinnovare la loro prima condizione di vita. Qui si pone l'accento sulla perseveranza sino alla fine. Convertirsi non vuol dire soltanto cambiare indirizzo di vita, ma rinnovare in pratica continuamente il proprio orientamento al fine, con l'eliminazione radicale del male. Anche negli Atti lo scopo della conversione è la salvezza finale (11,18: ζωή → III, coll. 1451 s.), specialmente il perdono ed il cancellamento dei peccati (*Lc.*24,47; *Act.*3,19; cfr. 8, 22, → I, coll. 1359 s.). Il perdono dei peccati, legato in *Act.*2,38 al battesimo e in 10,43 alla fede, compare anche come un bene escatologico accanto alla μετάνοια (*Act.*5,31); non esiste invece una dipendenza del perdono dalla conversione, come nel giudaismo (→ coll. 1164; 1165 s.).

b) Paolo[168]. Anche nelle lettere di Paolo non manca l'idea della conversione. In *Rom.*2,4 la μετάνοια dell'uomo nel quadro del giudizio finale (cfr. vv. 3,5 ss.) è lo scopo a cui vuol guidarlo la bontà di Dio; cfr. *2 Tim.*2,25, dove la μετάνοια εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, la «conversione al riconoscimento della verità», è detta dono di Dio. In *2 Cor.*12,21 *convertirsi* vuol dire rompere radicalmente col passato[169]. In *2 Cor.* 7,9 s. la μετάνοια dei fedeli di Corinto è la conseguenza d'un turbamento causato loro da Paolo. Secondo i sostenitori dell'interpretazione psicologica[170] – analogamente a Plut., *tranq. an.*19 (II 476 s.) → coll. 1116 s.; Ceb., *tab.* 11 → col. 1117, ecc – si tratterebbe qui di un mutamento affettivo, dell'emozione provocata dal rincrescimento; ma Paolo intende la μετάνοια religiosamente, come effetto d'un'azione divina (v. 9: ἐλυπήθητε... κατὰ θεόν, «vi dispiaceste ... secondo Dio»; v. 10: ἡ κατὰ θεὸν λύπη, «il dolore secondo Dio») e come mezzo di salvezza (v. 10: μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν); egli concepisce quindi la μετάνοια – in modo non ellenistico, ma cristiano – come «un cambiamento del pensare e volere che libera dal male e rende obbedienti alla volontà di Dio»[171].

Sorprende però lo scarso uso che

sostantivi sotto lo stesso articolo; cfr. B. WEISS, *Das N.T.*, Handausgabe III² (1902), *ad l.* Su conversione e fede nel cristianesimo delle origini v. A. SCHLATTER, *Der Glaube im N.T.*⁴ (1927) 292 ss. 444.

[168] Non colgono il problema le brevi osservazioni di M. E. ANDREWS, *Paul and Repentance*: JBL 54 (1935) 125.

[169] Cfr. W. BOUSSET (*Schriften des N.T.*) *ad l.* WINDISCH, *2 Kor.* 410 s; SCHLATTER, *Kor.* 674 s.

[170] Cfr. WINDISCH, *2 Kor. ad l.*

[171] SCHLATTER, *Kor.*586. Per la comprensione del pensiero in *2 Cor.* 7,9 s., *ibid* 586 ss.; C. F. G. HEINRICI, *Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier* (1887) 346 ss.; BACHMANN, *Kor., ad l.*; W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*, BWANT IV 15

Paolo fa dei termini indicanti la conversione e il convertirsi. Ciò che essi intendono, egli lo inserisce nella terminologia teologica a lui propria, in forme nuove [172]. Mentre in Gesù la conversione includeva la fede, in Paolo è la μετάνοια che è coimplicata nella → πίστις, l'idea centrale della dottrina salvifica paolina. Egli esprime l'idea della conversione, in quanto rivolgimento totale dell'esistenza e dell'atteggiamento dell'uomo per opera della grazia, coi termini caratteristici della sua teologia che gli studiosi tedeschi designano con la formula «stirb und werde!»: morte dell'uomo vecchio e risurrezione del nuovo (→ III, coll. 26 ss.; IV, coll. 187 ss. e *passim*), nuova creatura (καινὴ κτίσις, → V, coll. 1326 ss.), rinnovamento (→ VI, coll. 1203 ss.; cfr. *Tit.* 3,5: → παλιγγενεσία), ecc. Comunque sia da spiegarsi questa riformulazione d'un concetto fondamentale della primitiva pietà cristiana da parte di Paolo – oltre all'antipatia per il termine ormai scaduto della pratica penitenziale giudaica, devono esser sopravvenuti dei motivi determinanti derivati dall'esperienza personale che Paolo ebbe di Cristo – l'idea del rivolgimento radicale prodotto dalla rivelazione di Dio in Cristo rimane anche in lui la base fondamentale di tutta la teologia, ma è un'idea che pur si identifica con la conversione come era intesa da Gesù.

c) Giovanni evita i termini μετανοέω e μετάνοια, gravidi di giudaismo, ma ne mantiene la realtà non meno decisamente di Paolo [173]. Anch'egli concepisce la fede (→ πιστεύω) in modo che essa include la conversione. La predicazione del Battista e quella di Gesù nel IV Vangelo, come la parenesi giovannea nella *1 Io.*, quando chiedono con urgenza la fede in Gesù, esigono che ci si converta a lui; l'altro aspetto l'abbandono del male, è una conseguenza spontanea della chiara linea di separazione che il Gesù giovanneo, come pure la *1 Io.*, tracciano fra la luce e le tenebre, la verità e la menzogna, l'amore e l'odio, la vita e la morte, Dio e il mondo. E nell'idea della procreazione da Dio, dallo Spirito (ἐκ τοῦ → πνεύματος), come via verso il regno di Dio (*Io.* 3,3-8 → II, coll. 412 ss.), ritorna in altra veste l'idea di *Mt.* 18,3, e soggiace la medesima convinzione della forza dello Spirito operante il miracolo, che si trova nel messaggio sinottico di Gesù [174]. L'intima continuità dell'idea della conversione si avverte in tutto il N.T.

d) La Lettera agli Ebrei mette in rilievo soltanto la serietà del cambia-

(1934) 50. Su *1 Thess.* 1,9; *2 Cor.* 3,16; *Gal.* 4,9 → ἐπιστρέφω.

172 Vedi SCHLATTER, *Theol. der Ap.* 334-374 ss.; P. FEINE, *Theologie des N.T.*⁷ (1936) 242 ss.; WINDISCH, *2 Kor.* 234; POHLMANN (→ nota bibl.) 54 ss.

173 Cfr. SCHLATTER, *Theol. der Ap.* 153.170. 183.210 s.

174 Vedi anche P. GENNRICH (→ n. 161) 52 ss.

mento totale che la conversione comporta, contro il pericolo evidente che i cristiani s'intiepidiscano e cadano in un'indifferenza ottusa, e mostra che l'uomo non può disporre arbitrariamente della μετάνοια; si veda, in 12,17, l'esempio di Esaù, che μετανοίας... τόπον οὐχ εὗρεν καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν, «non trovò luogo per la penitenza, pur avendola cercata colle lacrime»[175]. Più ancora, afferma che per chi è ricaduto non esiste una ripetizione della μετάνοια (6,4-6): ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας ..., καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν[176]. Il nodo di questa asserita impossibilità d'una 'seconda penitenza' – che trovasi del resto in una parte parenetica della Lettera – non si può sciogliere pensando alla casuistica dei peccati e alla 'penitenza' rituale conforme alla prassi giudaica o a quella della Chiesa antica[177]. Invece si comprende bene l'idea e la preoccupazione dell'autore, se si parte dal concetto neotestamentario della conversione. Egli afferma che chi ha provato una volta nella vita il cambiamento decisivo, chi è divenuto καινὴ κτίσις, «una nuova creatura» (→ col. 1185) ed è quindi entrato nel raggio della rivelazione della salvezza finale, è stato messo in moto per l'eternità; se lascia che questo moto si arresti, se si distoglie dal Dio vivente (3,12) e pecca con piena coscienza e volontà (10,26), cade sotto il giudizio escatologico (6,8; 10,27 ss.). Allora non esiste più una possibilità umana[178] di riportarlo alla conversione. Nella forma d'un severo ammonimento pastorale e per un motivo ben preciso, la Lettera attesta dunque la convinzione che la μετάνοια ha carattere di totalità, e che parimenti lo ha il suo abbandono.

F. μετανοέω - μετάνοια NELLA LETTERATURA ECCLESIASTICA POSTAPOSTOLICA E NEL CATTOLICESIMO ANTICO

Il significato linguistico dei due termini, molto usati in senso tecnico-reli-

---

175 Il tentativo di RIGGENBACH, *Hebr.*, *ad l.* (cfr. anche N.T. Deutsch [H. STRATHMANN] e O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* [1936] *ad. l.*) d'interpretare qui μετάνοια nel senso profano di 'cambiamento d'opinione e di contegno' e di riferirla ad Esaù che si pente d'aver precedentemente rinunciato alla primogenitura, corrisponde bensì al racconto del Genesi, ma non alla Lettera agli Ebrei. Questa allegorizza la storia dell'A.T. per fondare l'idea teologica secondo cui non c'è conversione umana senza azione divina. Essa elabora quindi il concetto di μετάνοια nel senso etico-religioso comune al N.T. Cfr. WINDISCH, *Hebr.*, *ad l.*

176 Per i particolari → I, col. 1023; II, coll. 427 s.; II, col. 821; IV, col. 1355; → φωτίζω, → παραπίπτω, → ἀνασταυρόω, ecc. Per il senso complessivo del passo cfr. RIGGENBACH, *Hebr.*, *ad l.*; WINDISCH, *Hebr.* 51 ss.; O. MICHEL (→ n. 175) 66 ss. 72 ss.; F. BÜCHSEL, *Theologie des N.T.*[2] (1937) 170 s.

177 Sulla prassi giudaica → coll. 1152; 1166 ss.; STRACK-BILLERBECK III 689 s.; sulla prassi della Chiesa antica RIGGENBACH, *Hebr.*, e WINDISCH, *Hebr.*, *ad l.*

178 → IV, coll. 1355 s., n. 1, *Hebr.* 6 non tocca la possibilità divina; ma 12,17 dimostra che all'autore, il quale ha presente tutta la serietà del giudizio divino, non è estranea l'idea che Dio non conceda più un τόπος μετανοίας.

gioso dai Padri apostolici in poi, è quello del N.T.: *convertirsi, conversione.*

μετανοεῖν è considerato come sinonimo di ἐπιστρέφειν (-εσθαι); per es. *1 Clem.* 8,3 (cfr. 7,5); *2 Clem.* 16,1; Clem. Al., *paed.* 1,92,3; *strom.* 2,144,4; *quis. div. salv.* 39,2 ss.; Iren., *haer.* 4,40 1; *act. Andr.* 5 (II 1,40,13 ss., Bonnet); μετάνοια quale sinonimo di ἐπιστροφή in Iust., *dial.* 30,1; *act. Io.* 56 (II 1, 179, 19 s., Bonnet) ecc. μετανοεῖν è lo stesso che *allontanarsi* ἀπὸ τῆς κακίας (Iust., *dial.* 109,1; cfr. 121,3; Clem. Al., *quis div. salv.* 39,2), μηκέτι ἁμαρτάνειν (Herm., *mand.* 4,3,2) e *volgersi* a Dio (Ign., *Sm.* 9,1; Herm., *vis.* 4,2,5), alla passione di Cristo (Ign., *Sm.* 5,3), alla unità di Dio e alla riunione del consiglio episcopale (Ign., *Phld.* 8,1; cfr. 3,2), cambiare una vita piena di dissonanze in una migliore (Clem. Al., *strom.* 2,97,3).

Ma al significato neotestamentario dei termini si mescolano concetti del greco volgare [179].

Non sono rari i significati di *cambiar mente, cambiamento del sentire* (Herm., *vis.* 3,7,3; *mand.* 11,4; 4,2,2: μετάνοια = σύνεσις; Clem. Al., *strom.* 1,83,2; 7,85,1 ecc), oppure *dispiacersi, pentimento* (Herm., *mand.* 10,2,3; *2 Clem.* 15,1; 16,4 e altri); μετανοεῖν ἐπί, (→ coll. 1112 s.) trovasi per es. in *mart. Polyc.* 7,3; Iust., *apol.* 61,10; *dial.* 17,1; 26,1; 106,1; 141,2; Clem. Al., *paed.* 1,32,1; *strom.* 4,37,6 s.; *act. Phil.* 138 (II 2,71,10 s., Bonnet, ecc.). Negli atti dei martiri, a partire dal Martirio di Policarpo, μετανοεῖν ha spesso il significato tecnico-giuridico di *ritrattare, apostatare* dal cristianesimo [180]. Il proconsole pretende da Policarpo: ὄμοσον τὴν Καίσαρος τύχην, μετανόησον, «giura per la fortuna dell'imperatore, ravvediti!» (*mart. Polyc.* 9,2); ma alla minaccia di gettarlo alle bestie se non apostata (ἐὰν μὴ μετανοήσῃς) Policarpo replica contrapponendo al concetto pagano-giuridico di μετάνοια quello proprio della religione cristiana: ἀμετάθετος γὰρ ἡμῖν ἡ ἀπὸ τῶν κρειττόνων ἐπὶ τὰ χείρω μετάνοια [181]· καλὸν δὲ μετατίθεσθαι ἀπὸ τῶν χαλεπῶν ἐπὶ τὰ δίκαια (*ibid.* 11,1), «inaccettabile è per noi la conversione dalle cose migliori a quelle peggiori; bello è invece cambiare dalle cose inique a quelle giuste».

Le idee sulla conversione mostrano l'influsso dello spirito cristiano originario.

Nei Padri apostolici farsi cristiani è un μετανοεῖν (*Did.* 10,6; cfr. Ign., *Eph.* 10,1). Dio dona la μετάνοια e crea uomini nuovi, che sono il suo tempio (*Barn.* 16,9; cfr. 8). Il sangue di Cristo, versato per la nostra salvezza, παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν, «a tutto il mondo procurò la grazia della conversione» (*1 Clem.* 7,4). La conversione e il battesimo stanno assieme: μετάνοια... ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων, «quella conversione allorquando scendemmo in acqua e ricevemmo la remissione dei nostri peccati precedenti» (Herm., *mand.* 4,3, 1). La fede è frutto della conversione (Herm., *sim.* 9,22,3; *vis.* 3,5,5; *mand.* 12,6,1). L'appello alla conversione, rivolto dalla *1 Clem.*, da Ignazio e con

[179] Clemente Aless. definisce la μετάνοια in modo totalmente greco, → n. 5.

[180] Vedi RIGGENBACH, *Hebr.*[2.3] 409 n. 5. Sotto, c'è l'idea d'un cambiamento del punto di vista religioso espresso da una dichiarazione giuridicamente vincolante.

[181] Su questa locuzione cfr. Polyb. 18,33 (16),6 s. → col. 1116.

particolare urgenza dal Pastore di Erma e dalla *2 Clem.* non solo agli increduli ed eretici, ma anche, e in modo speciale, ai cristiani, è pronunciato con una severità che esige decisione. Giustino si richiama direttamente alla predicazione di Gesù e di Giovanni Battista (*apol.*15,7 s.; *dial.*49,3; 51,2; 88, 7): Cristo è venuto colla forza del Padre onnipotente per predicare la conversione (*dial.*139,4), ha inviato a Gerusalemme una verga di potenza, τὸν λόγον τῆς κλήσεως καὶ τῆς μετανοίας πρὸς τὰ ἔθνη ἅπαντα (83,4), «la parola della chiamata e della conversione a tutte le genti», ed opera una conversione completa ἀπὸ τῆς παλαιᾶς κακῆς ἑκάστου γένους πολιτείας, «dall'antica mala condotta di ogni genere» (121,3). Giustino stesso mette in rilievo la μετάνοια come via di salvezza che dev'essere percorsa prima che venga il giorno del giudizio (*apol.* 28,2; 40,7; *dial.*118,1, ecc.). Per lui il battesimo è il λουτρὸν τῆς μετανοίας..., τὸ βάπτισμα, τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον, «il lavaggio della conversione..., l'immersione, l'unica capace di purificare i convertiti» (*dial.* 14,1). Clemente Alessandrino, come il N.T., scorge nella conversione un dono e un impegno, un'azione divina (*paed.* 1,70,1; *quis div. salv.* 42,15: μετάνοια parallela a παλιγγενεσία) e una responsabilità umana (*prot.*1,4,3: εἴ τις... μετανοήσαι ἑκών, ... 'ἄνθρωπος' γίνεται 'θεοῦ', «se uno ... è deciso a convertirsi... diventa 'un uomo di Dio'». Cfr. *act. Io.* 81, ecc.

Caratteristico del concetto di μετάνοια nel periodo post-apostolico è il marcato orientamento all'A.T.

L'appello profetico alla conversione vien citato di preferenza come prova scritturale del significato salvifico che essa ha nel presente (*1 Clem.*8; Iust., *dial.*25,4; 47,5; *apol.*61,6; Clem. Al., *paed.*1,58,2; *strom.*2,35,3; *paed.*1,69, 3 s., ecc.). Per mezzo dei profeti Dio ha chiamato il popolo d'Israele εἰς ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν πνεύματος, «alla conversione e penitenza dello spirito» (Iust., *dial.*30,1). Noè (*1 Clem.*7, 6; cfr. 9,4; Theophil., *ad Autol.* 3,19) e Giona fra i Niniviti (*1 Clem.*7,7; Iust., *dial.*107,2; Clem.Al., *prot.*10,99,4) sono i tipi della predicazione attiva della μετάνοια agli uomini. Così aveva ragionato già il giudaismo[182]. La tradizione giudaica è riconoscibile anche altrove: la figura dell'ἄγγελος τῆς μετανοίας (Herm., *vis.*5,8; *mand.*12,4,7; 12, 6,1; *sim.*9,1,1; 9,14,3; 9,23,5; 9,24,4; Clem. Al., *quis div. salv.*42,18) ricorda *Hen.* 40,9 (→ col. 1151).

Inoltre sull'idea protocristiana della conversione si stendono vaste zone d'ombra, costituite da concetti giudaici.

La μετάνοια figura come un segno di vita religiosa, accanto ad altri (*1 Clem.* 62,2) e come un'opera buona accanto all'elemosina (*2 Clem.* 16,4). Fa parte della μετάνοια l'osservanza dei comandamenti (Herm., *vis.*5,6 s.; *mand.* 2,7; *sim.*6,1,3 s.; 7,6). μετανοῆσαι ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας, «pentirsi con cuore sincero», è il compenso (ἀντιμισθία) che si paga a Dio (*2 Clem.*9,8), l'opera che procura la salvezza e la vita (*2 Clem.* 19,1; cfr. Ign., *Phld.* 8,1). Solo *facendo penitenza* con pianti e lamenti si può sperare nel perdono divino (Iust., *dial.* 141,3). La μετάνοια praticata dagli uomini dev'essere sincera, pura e vigorosa

[182] → coll. 1148-1169. L'esempio di Noè in *Sib.* 1,128 s. 167 ss., → col. 1149; cfr. Flav.Ios., *ant.* 1,74. L'esempio di Giona e dei Niniviti (→ col. 1166), dai rabbini di *Taan.*2,1 in poi, è frequente; v. STRACK-BILLERBECK I 647 s.

(Herm., *mand.* 2,7; 12,3,2; *sim.* 7,6, ecc.).

L'infausta ricaduta del cristianesimo post-apostolico e antico-cattolico nel legalismo giudaico trova un'espressione significativa nel cambiamento di senso della μετάνοια. Il concetto religioso protocristiano si è ripiegato nel moralismo. Dalla *conversione* si passa – per la seconda volta – alla *penitenza*. La penitenza dev'essere praticata e sofferta (*Did.* 15,3; *1 Clem.* 57,1, ecc.). Lo sviluppo d'una disciplina penitenziale ecclesiastica, analoga a quella sinagogale (già sicuramente attestata dalla fine del II sec.: Tertull. *paen.*9, ecc.) ne è l'inevitabile conseguenza.

Il libro della μετάνοια nella prima letteratura cristiana è il Pastore di Erma[183]. Gli elementi contrastanti della predicazione neotestamentaria della conversione e della dottrina penitenziale di tipo giudaico sono qui riuniti in modo evidentissimo.

Erma, profeta apocalittico, sta in linea col N.T. Per lui il cristianesimo è una «religione escatologica di conversione» nel senso originario[184]. Ciò significa, per il nostro problema, che la μετάνοια, il cambiamento fondamentale sigillato dal battesimo, che fa il cristiano, è qualcosa di unico, irripetibile; per lui non esiste una seconda conversione (cfr. *Hebr.* → coll. 1186 ss.): chi aveva ricevuto il perdono dei peccati non avrebbe dovuto più peccare, ma perseverare nella purezza (*mand.* 4, 3,1 s.)[185]. Tuttavia, se Erma è in grado di promettere alla cristianità del suo tempo – immersa nei peccati e simile non a una vergine senza rughe né macchie, come avrebbe dovuto, ma a una donna vecchia e raggrinzita – il ripristino della sua vera figura, in vista della prossima venuta dello sposo (*vis.* 3, 11 s.), cioè se egli può annunciare ancora una possibilità straordinaria di conversione (questo è il tema del suo libro), ciò avviene soltanto in base a una speciale rivelazione del Dio clemente, che ha concesso un'ultima misericordiosa dilazione prima della fine (*vis.* 2,2,3 ss.; *mand.* 4,3,4 ss.; 4,1,8). Questo escatologico τόπος μετανοίας vale però soltanto per quelli che si sono convertiti da molto tempo e poi sono ricaduti nel peccato cedendo alle tentazioni del diavolo; non significa via libera al peccato per i neoconvertiti (*vis.* 2,2,5; *mand.* 4,3,3 ss.)[186]. La μετάνοια è per natura σύνεσις: «il peccatore riconosce di aver fatto male davanti a Dio; diventa conscio dell'azione compiuta; si converte e non commette più il male, ma fa il bene in abbondanza, e umilia e tormenta la sua anima perché ha peccato» (*mand.*4,2,2). Erma concepisce quindi l'attuazione della μετάνοια al modo giudaico. Essa è compito dell'uomo, in quanto osservanza dei comandamenti (*sim.*6,1,2 ss.; 9,33,3; cfr. *mand.* 4,4,4), è prestazione morale conforme

---

183 Su quanto segue cfr. H. WINDISCH, *Taufe und Sünde* (→ nota bibl.) 356 ss.; DIBELIUS, *Herm.* 510 ss.; POSCHMANN (→ nota bibl.) 134 ss.

184 DIBELIUS, *Herm.* 510.

185 Sul problema del battesimo e del peccato nel primo cristianesimo, vedi → I, coll. 823 ss.; II, coll. 70 ss.

186 Clem. Al., *strom.*2,56 ss. ha ripreso le idee di Erma. Cfr. specialmente 58,3; 59,1: τὸ πολλάκις μετανοεῖν è una pratica di peccato, una semplice δόκησις μετανοίας, οὐ μετάνοια.

ad una profusione casuistica di prescrizioni etiche impartite dal Pastore (*mand.* 1-12). Ascesi e sofferenza espiatoria sono la scuola della conversione (v. specialmente *sim.* 7,4: δεῖ τὸν μετανοοῦντα βασανίσαι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ ταπεινοφρονῆσαι ἐν πάσῃ πράξει αὐτοῦ ἰσχυρῶς καὶ θλιβῆναι ἐν πάσαις θλίψεσι ποικίλαις, «bisogna che il penitente scruti la sua anima e si umili fortemente in ogni suo atto e si punisca con ogni sorta di tormenti»; cfr. *ibid.*5; *mand.*4,2,2 → coll. 1194). E un risultato certo si può attendere solo se Dio «vede che il cuore di chi si converte è puro da ogni azione cattiva» (*sim.*7,5).

Sulla soglia della storia neotestamentaria di μετάνοια nella Chiesa antica compare immediatamente il malinteso giudaico.

† ἀμετανόητος

(→ ἀμεταμέλητος coll. 167 ss.)

Aggettivo della *koiné*, attestato più spesso dall'epoca imperiale in poi, per lo più col significato passivo di *non esposto a cambiamenti d'idea, a pentimento, irrevocabile, incrollabile*; per es. Luc., *abdicatus* 11: ἀμετανόητον... τὴν ἀνάληψιν καὶ τὴν διαλλαγὴν βέβαιον εἶναι προσήκει, «conviene che la riparazione sia senza pentimento e la conciliazione stabile»; Plot., *enn.* 6,7,26; Vett. Val. 7 (p. 263,16, Kroll); P. Grenf. II 68,3 s.: ὁμολογῶ χαρίζεσθαι σοὶ χάριτι ἀναφαιρέτῳ καὶ ἀμετανοήτῳ; P. Strass. 29,30 s.: ὁμολογοῦμεν... διῃρῆσθαι (che l'eredità sia spartita) πρὸς ἀλλήλους... αὐθαιρέ[τ]ως καὶ ἀμετανοήτως, e altri papiri giuridici[1]. In senso attivo il termine significa *libero da rincrescimento*, e serve a indicare l'ideale stoico del non pentirsi (→ col. 1120); Epict., *diss.*, *fr.* 25: οὐδὲν ἄγριον δράσας ἀμετανόητος καὶ ἀνεύθυνος διαγενήσῃ, «non compirai alcun atto violento e vivrai senza pentimenti e senza colpe».

Come qui l'aggettivo riceve un significato nuovo dal senso filosofico di μετανοέω e μετάνοια, così dall'interpretazione religiosa dei due termini nel giudaismo (→ coll. 1148-1169) e nel protocristianesimo (→ coll. 1170-1188) esso riceve il significato di *uno che non si converte, impenitente*. Cfr. da una parte *test. G.* 7,5: ἀμετανόητος τηρεῖται εἰς αἰωνίαν κόλασιν, «l'impenitente è conservato per la punizione eterna»; dall'altra *Rom.*2,5: κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν, «colla tua durezza e col tuo cuore impenitente ti prepari un tesoro d'ira...»[2]. Il contrasto fra la Stoa e la religione giudaica e cristiana circa la concezione della μετάνοια (→ coll. 1120; 1148 ss.; 1169 ss.) si rispecchia anche nella valutazione del significato di ἀμετανόητος, che qui è negativa, là positiva.

ἀμετανόητος

LIDDELL-SCOTT, PASSOW-CRÖNERT; CREMER-KÖGEL; PREUSCHEN-BAUER; MOULT.-MILL.; PREISIGKE, *Wört.*, *s.v.*; DEISSMANN, *N.B.* 84; NÄGELI 45.52; A. BONHÖFFER, *Epictet und das N.T.*, RVV 10 (1911) 106 s.; E. NORDEN, *Agnostos Theos* (1913) 135; A. H. DIRKSEN, *The N.T. concept of Metanoia* (Diss. Theol. Washington, The Catholic University of America [1932]) 186; commentari a *Rom.*2,5.

[1] Vedi anche Philo, *praem. poen.* 15 (var.): τῆς... ἀμετανοήτου... φύσεως (forse, per errore di trascrizione, da ἀμεταβλήτου, immutabile).

[2] Dato che l'uso attivo è attestato, in *Rom.*2,5 non c'è motivo di supporre, con CREMER-KÖGEL, *s.v.*, un significato del termine liberamente escogitato da Paolo: «(un cuore) che non è possibile portare alla penitenza».

In *Rom.*2,5 Paolo pone la volontà del giudeo, colla sua giustizia autonoma, la sua caparbietà e il cuore ribelle alla conversione[3], in efficace contrasto colla bontà di Dio, che si preoccupa di portarlo alla μετάνοια (v. 4, → coll. 1183 s.). L'uomo che si basa sulla propria forza è incapace di risolversi decisamente a Dio (→ col. 1184). «Poiché il cuore è ἀμετανόητος, Paolo non fu un predicatore di penitenza, ma un evangelista»[4].

† προνοέω, πρόνοια

SOMMARIO:

A. *L'uso linguistico:*
  1. προνοέω;
  2. πρόνοια.

B. *L'idea della provvidenza divina:*
  1. nell'antichità greco-romana;
  2. nell'A.T.;
  3. nel giudaismo;
  4. nel N.T.;
  5. nella Chiesa antica.

A. L'USO LINGUISTICO

1. προνοέω. Il verbo, col significato di *percepire* od *osservare in anticipo, prevedere* (= vedere prima), che può facilmente trapassare in quello intellettuale di *sapere prima, pensare prima* (cfr. Epicharmus, *fr.* 41 [I 204,9, Diels[5]]: οὐ μετανοεῖν ἀλλὰ προνοεῖν χρὴ τὸν ἄνδρα τὸν σοφόν, «l'uomo saggio non deve pensare dopo, ma prima»; Porphyr., *sententiae* 26 [p. 11,8 ss., B. Mommert]), conserva ancora un ricordo del significato percettivo proprio del verbo semplice (→ coll. 1027 ss.); cfr. per es. Eur., *Hipp.*685: οὐ σῆς προυνοησάμην φρενός, «non ho previsto i tuoi

[3] τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν è una specie di endiadi, facilitata dal rapporto, frequente nella Bibbia greca, di → σκληρότης ecc. con καρδία (→ anche v, coll. 215 s.). Non c'è motivo di prendere ἀμετανόητος καρδία come una circonlocuzione di un sostantivo astratto mancante (ἀμετανοησία?) contro BENGEL, ZAHN, *Röm.* e altri, *ad l.*

[4] SCHLATTER, *Röm.*77 n. 1.

προνοέω κτλ.

Per A:

PASSOW; LIDDELL-SCOTT; MOULTON-MILL.; PREISIGKE, *Wört.*; CREMER-KÖGEL; PREUSCHEN-BAUER, *s.v.*; BLASS-DEBRUNNER[6], § 172, 2 (anche pag. 100); NÄGELI 64; A. P. M. MEUWESE, *De rerum gestarum divi Augusti versione Graeca* (Diss. phil., Amsterdam [1920]) 82 ss.; S. LÖSCH, *Die Dankesrede des Tertullus: Apg* 24,1-4: Theol. Quartalschrift 112 (1931) 310 ss.; M. P. CHARLESWORTH, *Providentia and Aeternitas*: HThR 29 (1936) 107 ss.

Per B:

CREMER-KÖGEL, *s.v.* πρόνοια; P. LOBSTEIN, art. 'Vorsehung', in RE[3] 20,740 ss.; P. WENDLAND, *Philos. Schrift. über die Vorsehung* (1892) 9 ss.; P. BARTH, *Die Stoa*[3,4] (1922) 42 ss.; W. CAPELLE, *Zur antiken Theodicee*: Archiv für Gesch. der Philosophie 20 (1907) 176 ss.; R. LIECHTENHAN, *Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie* = FRL NF 18 (1922) 52 ss. 124 ss.; H. KOCH, *Pronoia und Paideusis* = Arbeiten zur Kirchengeschichte 22 (1932) 205 ss. e *passim*; H. PREISKER, *Nt.liche Zeitgeschichte* (1937) 58 ss. 86; W. STAERK, *Vorsehung und Vergeltung* (1931); W. EICHRODT, *Vorsehungsglaube und Theodizee im A. T.*, in: Procksch-Festschrift (1934) 45 ss.; ID., *Theologie des A. T.* II (1935) 77-79; E. SELLIN, *Theologie des A. T.*[2] (1936) 42 s.; L. KÖHLER, *Theologie des A. T.* (1936) 68-82; WEBER 205 ss.; A. SCHLATTER, *Wie sprach Josephus von Gott?* = BFTh 14,1 (1910) 49 s.; SCHLATTER, *Theol. des Judentums*, indice *s.v.* πρόνοια; A. MEYER, *Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria* (Diss. Tübingen [1939]); H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der nt.lichen Theologie*[2] (1911) I 124. 212 ss.; II 185; SCHLATTER, *Theol. d. Ap.* 13 s.; W. GRUNDMANN, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen* (1938) 14 ss.

sentimenti»; Thuc. 3,38,6: προαισθέσθαι... τὰ λεγόμενα καὶ προνοῆσαι βραδεῖς τὰ ἐξ αὐτῶν ἀποβησόμενα, «pronti a capire in anticipo l'oggetto del discorso, ma lenti a prevedere le conseguenze»; Xenoph., *Cyrop.* 8,1,13: προνοῶν ὅτι πολλὰ καὶ τελεῖν ἀνάγκη ἔσοιτο εἰς μεγάλην ἀρχήν, «prevedendo che un grande impero avrebbe richiesto grandi spese»; Aristot., *cael.* 2,9 (p. 291a,24 s.): τὸ μέλλον ἔσεσθαι προνοούσης τῆς φύσεως, «quasi che la natura prevedesse il futuro»; forse perciò in *Num.* 23,9 (cod. B[c]); *Iob* 24, 15 (cod. C); 17,15 (Teodoz.) *šûr* è tradotto con προνοέω. Il significato più diffuso dell'attivo e del medio (con aoristo passivo)[1], nel quale il prefisso non ha quasi più senso temporale, nel greco classico e in quello posteriore (cfr. Esichio) è quello di *provvedere, preoccuparsi, aver cura di, curarsi di, darsi pensiero di* (usato in assoluto, col genitivo, più raramente coll'accusativo, o con proposizione subordinata). Per testi del greco profano vedi i lessici e inoltre *Dan.* 11,37 (= *bîn*); *Prov.* 3,4 (diverso dall'ebraico); 1 Εσδρ. 2,24; *Sap.* 13, 16; *2 Mach.* 14,9; *3 Mach.* 3,24; *4 Mach.* 7,18; Philo, *Ios.* 115: δεῖν, καθάπερ ἐν εἰρήνῃ προνοεῖν τῶν ἐν τῷ πολέμῳ παρασκευῶν, καὶ ἐν εὐπορίαις τῶν κατ' ἔνδειαν, «come in tempo di pace bisogna prevedere i mezzi occorrenti in guerra, così nell'abbondanza va previsto ciò che occorre nell'indigenza» (cfr. *virt.* 153); Flav. Ios., *ant.* 1,53: Ἄβελος... δικαιοσύνης ἐπεμελεῖτο καὶ... ἀρετῆς προενόει, «Abele... si curava della giustizia e... si dava pensiero della virtù»; *Did.* 12,4; Polyc. 5,3; 6,1 (= *Prov.* 3,4); Athenag., *suppl.* 1,3 (riferendosi agli imperatori): μὴ προνενόησθε καὶ ἡμῶν, «non vi siete curati anche di noi»; Clem.Al., *fr.* 44 (III 222,3 s., O. Stählin): φυλάττου δὲ ὅπως μηδέν ποτε λαλήσῃς ὃ μὴ προεσκέψω καὶ προενόησας, ecc. Dio ha cura del mondo e degli uomini: *Sap.* 6,7: προνοεῖ περὶ πάντων; Philo, *op. mundi* 171: προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός; *ibid.* 172: ἀεὶ προνοεῖ τοῦ γεγονότος; *spec. leg.* 3,189: γεννήσας (*scil.* τὸν κόσμον) πατὴρ νόμῳ φύσεως ἐπιμελεῖται τοῦ γενομένου προνοούμενος καὶ τοῦ ὅλου καὶ τῶν μερῶν, «dopo aver creato il cosmo, il Padre si prende cura, con la legge di natura, della creazione, provvedendo sia al tutto sia alle parti»; *leg. Gai.* 3: ἄπιστοι' γεγόνασί τινες τοῦ προνοεῖν τὸ θεῖον ἀνθρώπων, «c'è chi non crede che la divinità provveda agli uomini»; Iust., *apol.* 44,11: μέλον ἐστὶν αὐτῷ καὶ προνοεῖται αὐτῶν, «egli ne ha cura e provvede ad essi (*scil.* agli uomini)»; Athenag., *suppl.* 8,4: Dio crea e provvede (προνοεῖ); Aelius Arist., *in Sarapin* 17,17 (II 357, Keil), parlando di Serapide, dice: ἐξ ἀρχῆς τε ἡμᾶς ἄγων εἰς φῶς καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν καὶ γενομένοις ὅπως ἕκαστα ὑπάρξει προνοούμενος, «dal principio ci porta nella luce e nel suo dominio e provvede alle cose create, rifornendole d'ogni cosa»[2]; Procl., *inst. theol.* 134 (p. 118,20, E. R. Dodds): πᾶς θεῖος νοῦς νοεῖ μὲν ὡς νοῦς, προνοεῖ δὲ ὡς θεός, «ogni mente divina in quanto mente vede, in quanto dio provvede».

Nel N.T. il termine è usato solo nel senso corrente e significa *darsi pensiero per* parenti, specialmente se conviventi[3]

[1] Il deponente ha preso il posto dell'attivo in analogia con ἐπιμέλεσθαι e simili; quindi ha per lo più il senso di *providere* piuttosto che quello di *praevidere* (A. DEBRUNNER).

[2] Vedi A. HÖFLER, *Der Serapishymnus des Aelios Aristeides*, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 27 (1935) 48.

[3] Con ciò si intende ogni specie di sollecitudine, non solo quella testamentaria per i superstiti, come in Xenoph., *Cyrop.* 8,1,1: οἵ τε

(*1 Tim.* 5,8). In *2 Cor.* 8,21: προνοοῦμεν... καλά, e in *Rom.* 12,17: προνοούμενοι καλά (in ambedue i casi si richiama *Prov.* 3,4, [LXX], il verbo significa *darsi pensiero di* ciò che è nobile e lodevole (→ v, coll. 42 s.).

2. πρόνοια. L'uso corrisponde a quello del verbo; cfr Hesych., *s.v.*: πρόνοια· προενθύμησις, ἐπιμέλεια, φροντίς.

Il significato di *previsione*, *prescienza* non si trova quasi mai, eccetto che nella poesia antica (Sofocle, Eschilo)[4]. Più frequentemente πρόνοια significa *previdenza, preoccupazione* (Pseud.-Plat., *def.* 414a: πρόνοια παρασκευὴ πρὸς μέλλοντά τινα, «una preparazione a cose imminenti»), *intenzione, ponderazione*, per es. Soph., *Ai.*536; *Oed.Tyr.* 978; Plat., *Tim.*44c: δι' ἅς τε αἰτίας καὶ προνοίας γέγονε θεῶν, «per quali ragioni e intenzioni degli dèi è avvenuto»; cfr. *Phaedr.*254e; Aristot., *pol.*4, 16 (p. 1300b 25 s.): περί τε τῶν ἐκ προνοίας καὶ περὶ τῶν ἀκουσίων, «sulle cose previste e quelle impreviste»; Menand., *epit.*18 s.: ἔχειν πρόνοιαν κοινόν ἐστι τῷ βίῳ πάντων, «esser previdenti è cosa comune alla vita di tutti» (cfr. 126 ss.); Philo, *Ios.*161: ἤδη γὰρ ἡ πρόνοια τοῦ νεανίσκου πανταχόσε διηγγέλλετο ταμιευσαμένου τροφὰς ἀφθόνους εἰς καιρὸν ἐνδείας, «infatti la previdenza del giovane, che accomulava cibarie abbondanti per il tempo della carestia, era già annunciata dovunque». In Demosth., *or.* 25,34, ecc. (cfr. Suid., *s.v.*) Πρόνοια è appellativo dell'Atena delfica in quanto dea della saggia riflessività. Il senso di *cura, provvidenza* si riscontra per es., in P. Flor. II 131,6 s.: τὴν τοῦ χό[ρ]του πρόνοιαν, «la cura delle cibarie»; Clem. Al., *strom.* 7,70,7: τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ; ciò che accade specialmente nella dizione πρόνοιαν ποιεῖσθαί τινος, «prendersi cura di qualcuno o qualcosa»: Demosth., *or.* 21,97; Dion. Hal., *ant. Rom.* 10,1,1; P. Amh. II 40,12 s.: ὑμῶν μηδεμίαν πρόνοιαν ποιησαμήνων; *Dan.* 6,19; *ep. Ar.* 80.190; Flav. Ios., *ant.* 12,153: πρόνοιαν δὲ ποιοῦ καὶ τοῦ ἔθνους κατὰ τὸ δυνατόν, «abbi cura anche del popolo, per quanto è possibile»; Philo, *spec. leg.* 3,205: τοσαύτην δὲ πρόνοιαν ἐποιήσατο τοῦ μηδένα παραίτιόν τινι γενέσθαι θανάτου, «si dette pensiero che nessuno fosse per altri causa di morte»; Papias, *fr.* (= Eus., *hist. eccl.* 3,39,15); Clem. Al., *strom.* 2,114,5; *ibid.* 8,8,2, ecc

Nell'ellenismo diventa usuale esaltare la πρόνοια dei regnanti (che, secon- Dio Chrys., *or.* 3,43, è una πρόνοια ἀνθρώπων κατὰ νόμον, «un provvedere agli uomini secondo la legge»), come pure di condottieri e capi politici; cfr. *2 Mach.*4,6: ἄνευ βασιλικῆς προνοίας ἀδύνατον εἶναι τυχεῖν εἰρήνης, «senza un provvedimento del re era impossibile aver pace»; *ep.Ar.*30: προνοίας γὰρ βασιλικῆς οὐ τέτευχε, «è mancata loro una sollecitudine regale»; Diod. S. 29, *fr.*19: (Annibale) οὐδέποτε στάσιν ἔσχεν ἐν τῷ στρατεύματι, ἀλλὰ... διὰ τῆς ἰδίας προνοίας ἐν ὁμονοίᾳ καὶ συμφωνίᾳ διετήρησεν, «non ebbe mai sedizioni nell'esercito, ma, con la sua prudenza, lo mantenne in accordo e armonia»; P. Herm. 119 B III 3: προνο[ία]ς [τ]οῦ κυρίου μου λαμπροτάτου ἡγεμόνος..., ecc.[5].

Nel riferimento della πρόνοια agli dèi, da cui sorge il concetto della *provvidenza* o *cura divina* (*providentia*), convergono i diversi significati del termi-

---

γὰρ πατέρες προνοοῦσι τῶν παίδων, ὅπως μήποτε αὐτοὺς τἀγαθὰ ἐπιλείψει (così HOFMANN e WOHLENBERG, *Past.*, *ad l.*).

[4] Vedi i lessici, *s.v.*

[5] Altri testi della letteratura ellenistica: *Pap. und Münzen der Kaiserzeit*, in LÖSCH (→ nota bibl.) 311 ss.; CHARLESWORTH (→ nota bibliogr.) 107 ss.

ne: *prescienza, predeterminazione, previdenza, cura*. Dapprincipio il senso temporale della preposizione προ-, come pure il contenuto razionale della radice del termine, vengono in questo caso senz'altro avvertiti; ma la *cura previdente*, continua e volontaria dell'avvenimento, che corrisponde alla *prescienza* degli avvenimenti, può trasformarsi in *sollecitudine atemporale* a vantaggio di chi dagli avvenimenti è colpito. Il primo ad usare il termine parlando della *provvidenza divina* è Erodoto (3,108,2): τοῦ θείου ἡ προνοίη, ὥσπερ καὶ οἰκός ἐστι, ἐοῦσα σοφή, ὅσα μὲν [γὰρ] ψυχήν τε δειλὰ καὶ ἐδώδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγονα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐπιλίπῃ κατεσθιόμενα, ὅσα δὲ σχέτλια καὶ ἀνιηρά, ὀλιγόγονα, «la provvidenza della divinità, essendo, com'è naturale, saggia, per quanto riguarda gli essere timidi d'animo e commestibili, li ha fatti tutti prolifici, per impedire che, divorati, venissero meno; quelli invece feroci e nocivi li ha fatti poco prolifici». Certamente da Senofonte (*mem.*1,4,6: tra i προνοίας ἔργα rientra anche la struttura adatta delle palpebre; cfr. *ibid.* 4,3,6: προνοητικόν) e Platone (*Tim.*30 b: τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν, «questo cosmo è veramente un essere animato e intelligente, generato dalla provvidenza di Dio») in poi πρόνοια è pure un termine tecnico filosofico[6], usato anche in assoluto come designazione astratta di Dio, specie nella Stoa (→ coll. 1206 ss.) e poi in Plut., *cons. Apoll.* 34 (II 119 s.): κατὰ τὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν καὶ τὴν κοσμικὴν διάταξιν, «secondo la provvidenza che governa tutti gli esseri e secondo l'ordine cosmico» (→ col. 1208); cfr. anche Corp. Herm. I 19; XII 14 b. 21; la formula μετὰ τῆς τῶν θεῶν προνοίας (Polyb. 23,17,10)[7], che corrisponde alla *conditio Iacobea* di *Iac.*4,15; cfr. inoltre la prescrizione delfica di Ditt., *Syll.*³ 1268 I 7: π]ρόνοιαν τ[ί]μ[α]; la formula di giuramento di P. Lips.40 III 3: μὰ τὴν πρόνοιαν, ecc.

Nella letteratura giudeo-ellenistica[8] si veda *Sap.*14,3; 17,2; *ep.Ar.*201: προνοίᾳ γὰρ τῶν ὅλων διοικουμένων, «poiché una provvidenza governa l'universo»; *3 Mach.* 4,21; 5,30; *4 Mach.* 9,24; 13,19; 17,22; Philo, *ebr.*199: πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν ὅλου καὶ τῶν μερῶν θαυμαστήν τιν' εἶναι ἡνιοχοῦντος καὶ κυβερνῶντος ἀπταίστως καὶ σωτηρίως θεοῦ, «esiste una provvidenza e un governo meraviglioso del mondo nel suo insieme e di ciascuna delle sue parti, esercitato da un Dio che conduce e guida a salvezza senza fallo»; *leg.Gai.*336; *rer.div.her.*58, ecc.; Flav.Ios., *ant.*4,47 (preghiera di Mosè): ὅτι πάντα σῇ προνοίᾳ διοικεῖται καὶ μηδὲν αὐτομάτως ἀλλὰ κατὰ βούλησιν βραβευόμενον τὴν σὴν εἰς τέλος ἔρχεται, «che tutte le cose sono governate dalla tua provvidenza e nulla avviene spontaneamente, ma tutto è diretto al fine secondo la tua volontà»; 18,309; *bell.*3,391: εἴτε ὑπὸ τύχης χρὴ λέγειν, εἴτε ὑπὸ θεοῦ προνοίας, «fosse fortuna, fosse provvidenza di Dio», ecc.; cfr. anche *test.Sal.* D 1,13 (p.89*,29 s. Mc Gown): ἐπαιδεύθη ταύτην τὴν σοφίαν... παρὰ τῆς ἄνω προνοίας, «(Salomone) fu educato a questa sapienza da parte della provvidenza superna».

Nella letteratura cristiana cfr. *1 Clem.* 24,5: ἡ μεγαλειότης τῆς προνοίας τοῦ δεσπότου ἀνίστησιν αὐτά, «la grandezza della provvidenza del Signore li fa spuntare (*scil.* i semi)»; Herm., *vis.*1,3,

6 Per i presocratici vedi DIELS⁵, indice, *s.v.*

7 Cfr. anche P. Osl. III 148,4: τῆι τῶ[ν θε]ῶν προνοίαι, e simili.

8 Non nei testi originariamente scritti in ebraico o aramaico, come l'Ecclesiastico, i Testamenti dei XII Patriarchi, le apocalissi, ecc.

4: ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὁ... τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, «il Dio delle potenze, il quale... colla sua sapienza e provvidenza ha creato la sua santa Chiesa». Si vedano gli apologeti, Clemente Alessandrino, ecc., *passim*; vedi anche *act. Io.*20: σύ με τὴν πρόνοιαν ἐβιάσω ἐνυβρίσαι, «tu mi hai costretto a insultare la provvidenza»; P.Oxy. XIV 1682,6 ss.[9]: ἡ μὲν τοῦ θεοῦ πρόνοια παρέξει τὸ μετὰ ὁλοκληρίας σε τὰ οἰκεῖα ἀπολαβεῖν.

Il N.T. non parla mai d'una πρόνοια divina. In *Act.*24,2 πρόνοια, *sollecitudine*, è un titolo d'onore retorico attribuito al procuratore Felice secondo lo stile del tempo (→ col. 1202). In *Rom.*13, 14: τῆς → σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας, «non abbiate cura della carne sì da eccitare brame», Paolo richiede che le attenzioni per il corpo (→ σάρξ) siano accompagnate da un atteggiamento etico, la cui norma severa proibisce che la cura del corpo conceda spazio a brame peccaminose (→ IV, coll. 598 ss.)[10].

B. L'IDEA DELLA PROVVIDENZA DIVINA[11]

1. *Nell'antichità greco-romana*

Il pensiero greco, partendo dall'idea del dominio intelligente d'una ragione universale nel macrocosmo e nel microcosmo (Anassagora → coll. 1045 ss., ecc.), è giunto a concepire una πρόνοια divina che opera nella natura per il bene dell'uomo (Erodoto → col. 1203; Socrate, secondo Senofonte, → *ibid.*). Questa sollecitudine saggia e giusta degli dèi esige l'obbedienza e la fiducia dell'uomo. Essa fonda la fede in una finalità assoluta delle disposizioni divine riguardanti la persona pia (Plat., *resp.* 10,612e: τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ ὁμολογήσομεν, ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίγνεται, πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα; «non dovremo riconoscere che chi è caro agli dèi, qualunque cosa abbia da loro, l'ha nella forma più perfetta possibile?»; cfr. *leg.*10,899d ss.). Esprimendo la convinzione che nel governo divino del mondo domini una teleologia salvifica, l'idea della provvidenza è divenuta un dogma della Stoa, anzi il centro della sua teologia[12] (→ I, coll. 326 ss.). Il caso non esiste: è la forza originaria divina immanente nel mondo quella che dispone tutto. Una provvidenza divina beni-

---

[9] Cfr. APF 12 (1937) 225.

[10] Su questa comprensione della sentenza nel senso proposto da Lutero (già nella lezione sulla Lettera ai Romani nel 1515/16 = *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, ed. J. FICKER I[3] [1925] 312), cfr. specialmente ZAHN e SCHLATTER, *Röm.*, *ad l.*; TH. HÄRING, *Der Römerbr. des Ap. Paulus* (1926) 128; W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie* = BWANT, Folge 4, Heft 15 (1934) 156. Già il Crisostomo e Teodoreto interpretavano *Rom.*13,14 in questo senso, vedi CRAMER, *Cat.*, *ad l.* (IV 469 s.), e così pure Eutimio Zigabeno (*Commentarius in* XIV *epistolas S. Pauli...*, ed. N. CALOGERAS [1887], *ad l.*). L'interpretazione radicale: «non curate la carne (perché questo serve solo) alla soddisfazione delle sue passioni», sostenuta, fra gli altri, da A. JÜLICHER (*Schriften des N.T.*), *ad l.*; E. KÜHL, *Der Brief des Paulus an die Römer* (1913) 443; LIETZMANN, *Röm.*, *ad l.*, non è richiesta né dalla costruzione né dal contesto, e inoltre dà origine a dubbi di natura biblico-teologica. → σῶμα, → σάρξ.

[11] I problemi della teodicea e della predestinazione qui non vengono toccati.

[12] Per la Stoa antica, in cui si scrisse già περὶ προνοίας (Crisippo), cfr. V. ARNIM, II 322 ss. (nr. 1106-1186); *ibid.* I 44 (nr. 172.174.176); per Posidonio vedi, per es., Cic., *nat.deor.*2, 73 ss.; per la Stoa posteriore, Sen., *de providentia*; Epict., *diss.*1,6.16; 3,17 e *passim*; M. Ant.2,3,1; 4,3,5; 5,32,2; 12,30, ecc., e il materiale raccolto in WENDLAND (→ nota bibl.) 9 ss.

gna e conscia del suo scopo ordina nel modo migliore tutto ciò che accade nella storia del mondo e nella vita dell'uomo[13]. La Εἱμαρμένη, il fato ineluttabile, la dura necessità dello svolgersi d'ogni divenire secondo la legge della causa e degli effetti, dimostra solo nella provvidenza, nella cura saggia, ordinata e benevola della divinità, la sua vera natura (cfr. Cleante, *Inno a Zeus* rr. 14 ss. [I 122, v. Arnim nr. 537; cfr. anche I 124 s., v. Arnim nr. 549]). Ἔστι θεὸς καὶ προνοεῖ τῶν ὅλων, «esiste un dio, e provvede a tutto» (Epict., *diss.* 2,14,11; cfr. 3,15,14). Dio governa il grande organismo dell'universo e lo tiene ordinato come un padrone la sua casa; ne dispone come un artista fa delle sue opere e decide i compiti degli astri e degli esseri viventi, degli animali e degli uomini (Epict., *diss.* 1,6.16,9 ss.; 3, 22,2 ss.). In mano a lui sta ogni avvenimento, non solo nel senso temporale, ma anche in quello etico (M.Ant.4,10: κατὰ τὸ δίκαιον καὶ ὡς ἂν ὑπό τινος ἀπονέμοντος τὸ κατ' ἀξίαν, «conforme al giusto, come se proceda da uno che assegna secondo equità»). «Il peggio esiste per il meglio e le cose migliori esistono l'una per l'altra. Meglio degli esseri inanimati sono quelli viventi; meglio di questi gli esseri ragionevoli» (M.Ant.5, 16,5; cfr.7,55,2; 11,10). L'uomo – quello ragionevole – è lo scopo vero della creazione (Epict., *diss.* 1,6,19 ss.; cfr. Cic., *nat. deor.* 2, 37). Così è respinta l'ingenua opinione che la provvidenza si preoccupi, fino ai più minuti dettagli, soltanto dell'utile umano[14], e si prepara l'idea che ciò che è incomprensibile e apparentemente arbitrario serve a un fine più alto, nascosto all'uomo. Dalla speculazione stoica sulla πρόνοια nasce infine una pietà di lieta fiducia. La divinità è più forte del male. Gli dèi non vogliono e non possono far del male (Sen., *ep.*95,50; M.Ant. 5,8); l'infelicità è soggettiva: ὁ γὰρ θεὸς πάντας ἀνθρώπους ἐπὶ τὸ εὐδαιμονεῖν, ἐπὶ τὸ εὐσταθεῖν ἐποίησεν, «Dio invero ha fatto tutti gli uomini per la felicità, per la tranquillità» (Epict., *diss.* 3,24,2 s.). Dio è il padre provvidente di tutti (Sen., *de providentia* 1,2.6), è benevolo e amichevole verso tutti (Sen., *ben.*4,5,1 ss.; 2,29,4 ss.) e comunque verso i buoni (Sen. *de providentia* 1,1,5). Plutarco stacca l'idea della πρόνοια dalla fede stoica nel fato (*stoic.rep.*46 [II 1055e s.] e pensa che da essa è guidata non solo la natura (*lib.educ.*5 [II 3c]; *def.or.*30 [II 426e] ecc.), ma anche la storia (*suav. viv. Epic.*22 [II 1103b])[15] e vede la provvidenza entrare – per mezzo dei suoi organi (dèi e dèmoni) – in vivo contatto con gli uomini, proteggendoli, correggendoli, dimostrando loro amore e giustizia (*praec. coniug.* 19 [II 140d]; *adulat.*22 [II 63f])[16]. Ma anche qui la fede nella provvidenza resta coscientemente legata all'uomo e all'umanità.

Avversari della concezione stoica della provvidenza furono soprattutto gli Epicurei e la nuova Accademia, al seguito di Carneade.

[13] Per Zenone vedi Cic., *nat.deor.*2,58 (I 44, v. ARNIM, nr. 172); per Posidonio cfr. Plut., *de fato* 9 s. (II 572f-574b).

[14] Per questo anche Plutarco, *stoic.rep.* 21 (II 1044cd), deride l'antica Stoa. Dell'utile degli esseri ragionevoli, dèi ed uomini, s'era parlato fin da Crisippo (Cic., *fin.*3,67; cfr. *nat.deor.* 2,133 ecc.).

[15] Il dominio della provvidenza nella storia è già celebrato nell'iscrizione di Priene, DITT., *Or.* II 458,32 ss.: ἡ πάντα] διατάξασα τοῦ βίου ἡμῶν πρόνοια «ci ha dimostrato la sua bontà e sollecitudine e ha coronato l'ordinamento della nostra vita inviandoci Augusto».

[16] Plutarco impiega idee che si trovano anche in Apul., *met.*11,5 s. 25; vedi REITZENSTEIN, *Myst.*255.

2. *Nell'Antico Testamento*

Il concetto di *provvidenza* nell'A.T. si avverte solo in *Iob* 10,12: la *p^equddâ*[17] di Dio, la sua *protezione*, conserva l'uomo da lui creato. Ma ciò che s'intende per provvidenza non è estraneo all'A. T. La fede che il Dio creatore continui ad agire in modo potente e diretto nel mondo, conservandolo con paterna sollecitudine e governandolo secondo i suoi piani (*Ps.*65,7 ss.; 104; 145,15 s.; 147,8 s.; *Os.* 2,10; *Iob* 9,5 ss.; *Gen.* 8, 22; *Is.* 6,3, ecc.), è solida quanto la convinzione che nella natura domini un ordine colle sue leggi, che servono a realizzare gli scopi di colui che ne è il creatore: Dio (*Ps.*19,7; *Iob* 38, 33.8 ss.; *Prov.* 8,29; *Ier.* 5,22.24; 8,7; 31,35 s.; 33,25, ecc.)[18]. La fede veterotestamentaria nella provvidenza si distingue a priori da quella dell'antichità classica – che è legata a idee astratte e neutrali – grazie al suo rapporto con un Dio personale, l'onnipotente Signore del mondo. Però il Dio dell'A.T. è per natura sua il Dio della storia; è volontà che plasma la storia[19]. Egli guida secondo un piano prestabilito la storia del suo popolo (fuga dall'Egitto, ecc.; *Deut.* 32,39; *2 Reg.*19,25 ss.; *Is.*5,12; 43,19 s.; 45,4; 46,9 ss., ecc.) e i destini degli altri popoli (v. per es. *Am.*9,7; 2,1 ss.; *Gen.* 11,1 ss.; 49,10; *Iob* 12,13 ss.; *1 Reg.*19,15 ss.; *Is.*10,5 ss.; 2,2 ss.; *Ier.* 27,3 ss.; *Is.*41,2 ss.; 45,1 ss.). Nei miracoli mostra la sua potenza, che tende concretamente alla salvezza (*1 Sam.*12, 16 ss.; *Is.*10,33). Vede la storia in anticipo (*Is.*22,11; 44,7) e sceglie gli strumenti per realizzare i suoi piani (*Ier.*1, 5; *Is.*49,1 ss.; 54,16)[20]. L'uomo singolo è ordinato entro questo divenire complessivo diretto da Dio finalisticamente; in quanto membro del popolo egli fa esperienza della guida divina e sa che la sua vita sta in mano a Dio (*Prov.*20,24; *Iob* 5,18 ss.; 10,12; *Ps.* 16,5 ss.; 73,23 s.; 139,5.16; *Is.* 4,3; *Ioel* 3,5, ecc.). Dovunque, nelle cose grandi e in quelle piccole, agisce la provvidenza e la sollecitudine divina (per la vita umana cfr. anche *Ps.*22,10 s.; 90,3; *Iob* 10,8 ss.; *Is.*41,4)[21]. Anche ciò che capita all'uomo senza ch'egli vi sappia veder chiaro, il caso (*miq^ereh, 1 Sam.*6,9; *Ruth* 2,3) o il risultato della sorte (per es. *1 Sam.*10,19ss.; 14,41; *Prov.*16,33) viene da Dio. Perfino il male è un mezzo in mano a Dio che di tutto dispone sovranamente (*Am.*3,5 s.;

---

17 LXX: ἐπισκοπή → III, coll. 749 ss.

18 → V, coll. 1264 s. 1269 s. Sul concetto di tempo, in quanto espressione della fede veterotestamentaria nella provvidenza, vedi KÖHLER (→ nota bibl.) 74 s., specialmente le affermazioni conclusive (75): «Ogni cosa ha il suo tempo; ogni cosa è prevista, determinata e delimitata. Questo è il tempo di Dio. Perciò è soggetto alla volontà di Dio».

19 Cfr. H. D. WENDLAND, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im N.T.* (1938) 13 ss., e la bibliogr. ivi citata.

20 EICHRODT II 88: «Chi è incaricato d' una grande missione storica sta sotto la *providentia specialis* di Jahvé».

21 Vedi KÖHLER (→ nota bibl.) 79 ss.

Is.45,7; *Ex*.4,21 ss.; *Is*.6,9 s.; *Ier*.25, 15 ss.; *Is*.63,17); esso serve al suo piano, che sorpassa ogni umana comprensione (per es. *Gen*. 50,20; *Is*. 10,7 ss.; 47,1 ss.; *Abac*.1,12 ss.; *Is*.55,8 s.; *Iob* 42,1 s.). Anche in quei punti dell'A.T. in cui la legge è considerata come la manifestazione precisa della volontà di Dio nel mondo [22], domina la convinzione del dominio della provvidenza divina, la quale, giudicando e punendo, mantiene gli ordinamenti inviolabili stabiliti con sapiente previsione (*Ps*.75,4; interpretazione 'sacerdotale' della storia in *1* e *2 Sam*., *2 Reg*., *2 Chr*.) [23]. La fede veterotestamentaria nella provvidenza ha una struttura teocentrica e volontaristica che la separa profondamente dall'idea razionale e antropocentrica che l'antichità greco-romana collegava alla πρόνοια.

3. *Nel giudaismo*

Attraverso tutte le traversie e gli enigmi della sua storia, il giudaismo ha conservato il nucleo della fede dell'A.T. nella provvidenza, la fede in un governo divino del mondo, conscio del suo fine. Il destino della creazione si compie secondo il suo piano (*4 Esdr*.6,1 ss.); Dio prevede il corso della storia (*Hen. aeth*.39,11). La grande visione teologica della storia nelle apocalissi, da Daniele fino al IV di Esdra e a Baruc [24], è «una specie di fede nella provvidenza vincitrice del mondo» [25], l'espressione originale e marcata d'un approfondimento instancabile nel mistero della universale guida divina della storia: la volontà sovrana di Dio determina il corso della storia (*Dan*.2,21; *4 Esdr*.13,58); le figure storiche, le epoche e gli avvenimenti, dalla creazione fino alla fine del mondo, sono predeterminati da lui (*ass. Mos*.12,4 s.; *4 Esdr*.4,36 s.; *Bar.syr*.48,2 ss., ecc.); la regolarità del corso della storia così prestabilito si rispecchia nello schema dei periodi (4 regni mondiali: *Dan*.2; 7; *4 Esdr*.11,39; *Bar.syr*.39,3 ss.; 70 settimane d'anni: *Dan*.9; *Hen. aeth*.89,59 ss.; 10 settimane cosmiche: *Hen.aeth*.93; 91,12 ss.; cfr. le 10 generazioni in *Sib*.4,47 ss.; i 12 periodi della storia del mondo in *Bar. syr*. 53 ss.); scopo e fine della storia è l'instaurazione del regno di Dio (*Dan*.2,44; 7,13.27; *ass.Mos*.10,1; *Sib*.3,767, ecc.). Anche la legge, incarnazione della sapienza eterna del Creatore (*Ecclus* 24,8.10.23 ss.), è per il giudaismo un pegno provvidenziale della vicinanza operante di Dio [26]: *Bar syr*. 85,3: «Ora non abbiamo altro che l'Onnipotente e la sua legge» (cfr. *4 Esdr*.9,37). Filone (*vit.Mos*.2,51) chiama la legge ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας, «l'immagine più appropriata del governo del cosmo»; R. Aqiba considera i singoli comandamenti come un mezzo educativo della provvidenza: *Tanh.B. tzrj'* § 7 (18a) [27]: «Dio ha dato i comandamenti a Israele solo per purificarlo per mezzo di essi»; *Ber.b*.6 a e *passim* rileva che Dio stesso è legato alle regole della Torà [28].

La fede giudaica nella provvidenza si

[22] Cfr. EICHRODT II 90 s.

[23] Vedi *ibid*. 91.

[24] Vedi J. BEHM, *Joh Apok. und Geschichtsphilosophie*: ZSTh 2 (1924) 333 ss.; E. STAUFFER, *Das theologische Weltbild der Apokalyptik*: *ibid*. 8 (1931) 203 ss.; WENDLAND (→ n. 19) 16 ss.

[25] VOLZ, *Eschatologie* 6.

[26] → anche V, coll. 1287 ss.

[27] STRACK-BILLERBECK IV 35.

[28] Cfr. WEBER 159.

occupa specialmente della vita quotidiana del singolo: se Dio ha cura delle sue creature (*ass.Mos.*12,9; *Bar.syr.*21,9; *ep. Ar.*157.190), chi prega può raccomandarsi alla sua sollecitudine onnipotente in tutte le situazioni della vita [29]. I rabbini non si stancano di sottolineare la dottrina della provvidenza specialissima di Dio; v. per es. *Shebi.j.*9,38d,27 (sentenza di R. Shimon b. Johai) e *passim*: «Un uccello non perisce senza che il cielo lo voglia; tanto meno un uomo»; *Sanh.b.* 29a: «R. Ashi ha detto: ...la peste può durare sette anni, ma nessuno muore se non è venuta la sua ora»; *Hull. b.*7b: «R. Hanina ha detto: nessun uomo si ferisce un dito quaggiù, senza che sia stato decretato lassù»; *B.B.b.*91b: «R. Hanan b. Raba ha detto in nome del Rabban: perfino l'ispettore dei pozzi vien stabilito (nel suo ufficio) dal cielo» [30]. Fanno poi pensare al problema della predestinazione e del libero arbitrio [31] detti come quelli di *Ab.*3,16: «Tutto è previsto (da Dio), ma la libertà (all'uomo) è garantita»; oppure di *Ber.b.*33b: «Tutto sta in mano al cielo, meno il timor di Dio», e altri simili.

In questo sistema giudaico terminologicamente non ben delimitato il giudaismo ellenistico introduce il concetto stoico di πρόνοια. Esso può servire a enunziare interventi storici di Dio; cfr. *Sap.*14,3 (Noè); 17,2 (tenebre d'Egitto); *3 Mach.*4,21: la mancanza di materiale scrittorio per il censimento dei Giudei in Egitto fu una ἐνέργεια τῆς τοῦ βοηθοῦντος τοῖς Ἰουδαίοις ἐξ οὐρανοῦ προνοίας ἀνικήτου, «un atto della provvidenza invincibile che assisteva i Giudei dal cielo»; *4 Mach.*17,22; *Sib.*5,323; Flav.Ios., *bell.*7,453: la fine terribile d'un persecutore dei Giudei fu un chiaro segno della provvidenza di Dio, ὅτι τοῖς πονηροῖς δίκην ἐπιτίθησιν, «poiché essa fa giustizia degli iniqui» (*ant.*13,80); serve pure a dimostrare la sollecitudine di Dio per tutti [32], specialmente per Israele [33]; cfr. *Sap.*6,7 → col. 1200; Flav.Ios, *ant.*11,169 (parole di Geremia al popolo di Gerusalemme): Dio non fa cessare, grazie alla giustizia degli antenati, τὴν ὑπὲρ ὑμῶν πρόνοιαν, «la sua sollecitudine verso di voi»; *ibid.* 1,225: Abramo sa che tutto accade ἐκ τῆς ἐκείνου προνοίας, «per la provvidenza di lui». Ma l'idea ellenistica introduce nel pensiero giudaico un cambiamento, che è provato dai dati seguenti: 1. la concezione prevalentemente eudemonistica del potere della provvidenza, cfr. *3 Mach.* 4,21; 5,30, cfr. 35; *4 Mach.* 13,19; Philo, *Ios.* 99; *spec. leg.* 1,308 ss.; *praem. poen.* 104; *Flacc.*125; *conf.ling.*115, ecc.; Flav.Ios., *ant.*2,60.349;18,309 (→ col.1204); 2. la trattazione razionale del tema, cfr. Philo, *op.mund.* 9 s.: la provvidenza è τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν, «la cosa più utile e necessaria di quelle che portano alla pietà», perché la ragione insegna che il Padre e Creatore si cura delle sue creature, come un padre dei suoi figli e un artista delle sue opere: egli esclude con tutti i mezzi ciò che è dannoso e svan-

[29] Cfr. gli esempi tratti dalla vita di preghiera dei Giudei in BOUSSET-GRESSMANN 366 ss.

[30] STRACK-BILLERBECK I 582 s. Altro materiale *ibid.* 583 s.

[31] → προορίζω, → ἐκλέγω e *passim* Sui dati di Flavio Giuseppe riguardanti le differenti vedute dei Farisei e dei Sadducei, cfr. SCHÜRER II 406 ss.; STRACK-BILLERBECK IV 344.

[32] Contro la negazione della provvidenza, secondo cui la vita umana è abbandonata al caso, polemizza *Sap.* 2,1 ss. Così pure Flav.Ios., *ant.* 4,47 (→ col. 1204); però in *bell.* 3,391 (→ *ibid.*) e *ant.* 2,347 egli non decide se un certo fatto sia accaduto per disposizione della provvidenza divina o per caso (cfr. SCHLATTER, *Theol. d. Judentums* 32).

[33] Cfr. per Flavio Giuseppe SCHLATTER, *Theol. des Judentums* 48.

taggioso e cerca in ogni modo di procurare ciò che è utile e conveniente[34]; Ios., *ant.*2,24: αὐτοῦ τὴν πανταχοῦ παροῦσαν πρόνοιαν καὶ μήτε τῶν ἐπ' ἐρημίᾳ πραττομένων ὑστεροῦσαν μήτε τῶν κατὰ τὰς πόλεις, «la provvidenza di lui, dovunque presente, che non trascura né ciò che si fa nella solitudine, né ciò che avviene nelle città»; 3. l'usanza di parlare della 'provvidenza' invece che di Dio; cfr. *Sap.*17,2: ἡ αἰώνιος πρόνοια, «la provvidenza eterna»; *ep.Ar.*201 (→ col. 1204); *4 Mach.* 9, 24: ἡ δικαία καὶ πάτριος ἡμῶν πρόνοια, «la giusta e paterna provvidenza nostra»; 13,19: ἡ θεία καὶ πάνσοφος πρόνοια, «la provvidenza divina e sapientissima»; 17,22; v. anche Flav.Ios., *ant.* 2,336: εἴ τι παρὰ τῆς σῆς ἔλθοι προνοίας ἐξαρπάσαι τῆς Αἰγυπτίων ὀργῆς ἡμᾶς δυνάμενον ἀφορῶμεν, «volgiamo lo sguardo per vedere se dalla tua provvidenza giunga qualcosa che sia capace di strapparci all'ira degli Egiziani». Nel Περὶ προνοίας[35], come pure altrove (per es. in *spec.leg.*3,189 [→ col. 1200 ss.]; *ebr.*199 [→ col. 1204]; *virt.* 216: προνοεῖ τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ, «[Dio] provvede al cosmo e alle cose che vi si trovano»), ciò che Filone dice a proposito della finalità provvidenziale che domina la natura e del mondo in cui essa si attua, e il modo di trattare l'argomento, sono puramente stoici[36].

4. *Nel Nuovo Testamento*

Che all'idea della provvidenza non corrisponda nel N.T. un termine preciso, è uno dei molti segni dell'originalità concettuale del N.T. stesso e della sua distanza da qualunque ideologia filosofica. Ma la fede nella provvidenza nel N.T. esiste, ed è la fede nel Dio la cui volontà regge in mondo e realizza il suo fine di salvezza. Lo spunto è lo stesso che nell'A.T.: Dio, creatore, in quanto «Signore del cielo e della terra» (*Mt.*11,25 par.; *Act.*17,24 s.), è presente efficacemente e con la sua provvidenza nel mondo creato, e, in quanto Signore della storia, guida il corso d'ogni avvenimento verso il fine da lui deciso (*Rom.*11, 36: εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, «tutto tende a lui», cfr. *1 Cor.*28, alla fine). Ma il nuovo kerygma di Dio che Gesù annunzia e la realtà salvifica che egli rappresenta personalmente conferiscono all'idea un'altra forma, del tutto nuova. La bontà paterna che si rivela nella sollecitudine di Dio per le creature – il suo dare sole e pioggia a tutti gli uomini, senza differenza (*Mt.*5,45), la premura e la protezione per gli esseri anche più

[34] Filone giunge all'idea della provvidenza anche partendo dall'osservazione del cielo stellato: *quaest. in Gen.*2,34 (J. B. Aucher, *Philonis Judaei paralipomena Armena* [1826] 114; testo greco in J. R. Harris, *Fragments of Philo Judaeus* [1886] 22 s.): θεασάμενος... ἡλίου κίνησιν καὶ σελήνης... εὐθὺς εἰς ἔννοιαν ἦλθε θεοῦ καὶ γενέσεως καὶ προνοίας. Sulla differenza fra la Stoa e Filone in questo punto, vedi W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, TU 49,1 (1938) 178 (n. 5) 182 s.

[35] Conservato integro solo in armeno (ed. latina e trad. in J. B. Aucher, *Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti...* [1822] 1 ss.); frammenti greci si trovano in Eus., *praep. ev.* 7,21 e 8,14; cfr. anche J. R. Harris (→ n. 34) 75 s. e Wendland (→ nota bibl.) 88 s.

[36] Cfr. Wendland (nota bibl.) 9 ss. 39. 86 e *passim*. In *aet.mund.*47 è detto della πρόνοια: ψυχὴ δ' ἐστὶ τοῦ κόσμου.

piccoli del mondo animale e vegetale (*Mt.*6,26 ss. par.; 10,29 ss. par.) – è soltanto una delle immagini dell'essere e dell'agire del Dio della rivelazione salvifica (→ πατήρ). L'amor di Dio fattosi atto in Cristo, il suo eterno consiglio di salvezza che si rivela nella 'catena aurea' degli atti salvifici divini [37] (*Rom.*8,29 s.), fondano la certezza di Paolo che «per quelli che amano Dio tutto si volge a fin di bene» (*Rom.*8,28) e che nessuna potenza del mondo può staccarli dall'amore di Dio in Cristo (*Rom.*8,35-39). Questa è la «fede neotestamentaria nella provvidenza nel suo aspetto più caratteristico (*provindentia specialissima*)» [38]; (cfr. anche *Phil.*2,13). Questa fede dà al singolo il suo posto nella scena della storia universale, che Dio dispone teleologicamente (*Rom.*9-11; l'Apocalisse [39]; cfr. anche *Act.*17,26 s. 30 s.; 14,16 s.), il cui scopo è l'instaurazione della sua βασιλεία. La provvidenza, intesa alla luce del N.T., è un concetto escatologico. Il piano eterno, che Dio ha previsto e ha rivelato nella storia per mezzo di Cristo, si realizza definitivamente al di là della storia.

5. *Nella Chiesa antica*

Già per i Padri apostolici il concetto della πρόνοια divina rientra con tutta naturalezza nell'idea cristiana di Dio. La sublime provvidenza del Signore che fa spuntare i semi dalla putrefazione (*1 Clem.*24,5, → col. 1204) fa pensare alla futura resurrezione dei morti. Il Pastore di Erma (*vis.*1,3,4 → coll. 1204 s.) parla della creazione della Chiesa ad opera della provvidenza di Dio. L'interpretazione soteriologica del concetto rivela la dipendenza dalle idee del N.T.

Gli Apologisti invece introducono nella teologia cristiana la dottrina della provvidenza propria della filosofia greca [40] e la usano come argomento principale per provare la fede in un Dio unico che governa il mondo (Athenag., *suppl.*8,4 [→ col. 1200]; 25,2; Theophil., *Autol.* 3,9: προνοίᾳ τὰ πάντα διοικεῖσθαι ἐπιστάμεθα, ἀλλ'ὑπὸ αὐτοῦ μόνου, «sappiamo che tutto è retto con provvidenza, ma da lui solo») e provvede a ciascun uomo (Aristid., *apol.* 1,1: ἐγὼ... προνοίᾳ θεοῦ ἦλθον εἰς (τόνδε) τὸν κόσμον, «io... per la provvidenza di Dio sono venuto in [questo] mondo»; Iust., *apol.*44,11 → col. 1200 e *passim*) [41]. Questo argomento è usato contro il politeismo e la fede cieca nel destino (Aristid., *apol.* 13,2; Iust., *dial.* 1,3 s.; Tat., *or.Graec.* 2,1 s.; Athenag., *suppl.*8,1 ss.; 22,8; 25,2). Ma gli Apologisti trasferiscono a tal punto il centro della dottrina di Dio nella cosmologia, da non riconoscere più il debito valore di quello che è il concetto biblico fondamentale: un Dio che agisce personalmente e spiritualmente nella storia facendo trionfare la sua volontà di salvezza (vedi però Iust., *dial.*118,3; 116,2). Anche in Ireneo la provvidenza, benché attribuita al Dio della rivelazio-

---

[37] Cfr. N.T. Deutsch (P. ALTHAUS) a *Röm.* 8, 29.

[38] HOLTZMANN (→ nota bibl.) II 185.

[39] Cfr. BEHM (→ n. 24) 327 ss.; WENDLAND (→ n. 19) *passim*.

[40] Alla dottrina stoica della provvidenza si riferisce esplicitamente, per es., Athenag., *suppl.* 19,2.

[41] Strumenti della provvidenza e sollecitudine di Dio sono gli angeli (Iust., *epit.*5,2; Athenag., *suppl.*24,3). Le idee sul logos e sulla provvidenza non vengono messe in rapporto fra loro.

ne salvifica (*adv. haer.* 4,36,6; 38,4), rimane un articolo della teologia naturale; cfr. *fr.* 5 (I 828, A. Stieren): θέλησις καὶ ἐνέργεια θεοῦ ἐστιν ἡ παντὸς χρόνου... καὶ πάσης φύσεως ποιητική τε καὶ προνοητικὴ αἰτία, «la volontà e l'azione di Dio è la causa efficace e provvidenziale di tutto il tempo... e di tutta la natura»; *adv. haer.* 1,6,1; 2,26,2 s; 3,25,1. Ancor più chiaro è Clemente Alessandrino, che con l'opera Περὶ προνοίας[42] mostra la direzione in cui si muoverà d'ora in poi la teologia della provvidenza nella Chiesa greca: la πρόνοια di Dio è un principio razionale, che un cristiano non può mettere in dubbio (*strom.* 1,52,1 ss.; 5,6,1 s.); essa si rivela ἔκ τε τῆς ὄψεως τῶν ὁρωμένων πάντων, τεχνικῶν καὶ σοφῶν ποιημάτων, καὶ τῶν μὲν τάξει γινομένων, τῶν δὲ τάξει φανερουμένων, «dall'osservazione di tutte le cose visibili, fatture artistiche e sapienti, e da quelle che ordinatamente avvengono o che ordinatamente appaiono» (5,6,2), e si estende fino all'avvenimento singolo (*ibid.* 1,52,3; 6,153,4); come la filosofia è, in certo senso, θείας ἔργον προνοίας, «opera della provvidenza divina» (1,18,4) destinata a preparare la perfezione avvenuta con Cristo (6,153,1), così anche la profezia e il piano salvifico che si realizza in Cristo sono avvenuti conforme alla provvidenza (5,6,2; cfr. 6,128,3). Ma anche formule come ἡ κατὰ τὴν πρόνοιαν οἰκονομία (6,123,2; cfr. 1,28,1) non possono nascondere il fatto che la provvidenza e la rivelazione salvifica sono campi diversi dell'azione divina, che la teologia greca non è riuscita a concepire in mutuo e organico collegamento[43].

† ὑπονοέω, ὑπόνοια

ὑπονοέω, d'uso classico ed ellenistico, coll'accus. di persona o di cosa, coll'accus. e l'infinito, oppure con proposizione subordinata, significa *pensare in segreto*. Perciò vuol dire, *sensu malo, malignare, aver* (*in*) *sospetto*[1], Hdt. 9,99; Plat., *leg.* 3,679c: ψεῦδος... ὑπονοεῖν οὐδεὶς ἠπίστατο, «nessuno sapeva sospettare il falso»; Plut., *adulat.* 20 (II 61 s.): ὑπονοεῖς; πίστευσον, «sei sospettoso? Abbi fiducia!»; P. Ryl. II 139,14 s.; Philo, *decal.* 84: ὅ γε ὀμνὺς εἰς ἀπιστίαν ὑπονοεῖται, cioè chi giura sta in sospetto che non gli si possa credere; Flav. Ios., *ant.* 4,41.220. Nella forma media: P. Oxy. XIV 1680,14 s.: ὑπονοοῦμαι ὅτι πάντως πάλιν τί ποτε ἔχει πρὸς σέ, «sospetto che possa aver di nuovo qualcosa contro di te». Oppure, in generale, il termine significa *supporre, presumere, opinare*; per es. Plat., *Gorg.* 454c: ὑπονοοῦντες προαρπάζειν ἀλλήλων τὰ λεγόμενα, «procedendo per supposizioni e strappandosi l'un l'altro la parola di bocca»; Aristot., *fr.* 12 (p. 1476a 4): ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναί τι θεόν, «gli uomini credevano che ci fosse qualcosa di divino»; Plut., *sept. sap. conv.* 2 (II 146e): οὐδ' αὐτὸς ᾔδει, πλὴν ὑπενόει..., «né egli sapeva, solo supponeva»; cfr. *de*

[42] I pochi frammenti conservati (nell'edizione di Clemente Alessandrino curata da O. STÄHLIN, III 219 ss.) non danno più un'idea sufficiente del contenuto.

[43] Cfr. HARNACK, *Dogmengeschichte* II 125. Per la dottrina della provvidenza in Origene, v. KOCH (→ nota bibl.) 28 ss.; 214 ss.; 240 ss., e *passim.*; per l'ulteriore evoluzione nella Chiesa greca v. H. BECK, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner* = Orientalia Christiana Analecta 114 (1937) 187 ss. e *passim.*

ὑπονοέω, ὑπόνοια

PASSOW; PREISIGKE, *Wört.*; MOULTON-MILL; CREMER-KÖGEL; PREUSCHEN-BAUER; SOPHOCLES, *Lexikon, s.v.*; BLASS-DEBRUNNER[6] § 397, 2 e 298,4 (inoltre l'aggiunta a p. 307).

[1] Hesychius, *s.v.*: ὑπονοεῖ· ὑποπτεύει.

garrulitate 14 (II 509e)[2]; *Ecclus* 23,21; *Tob.* 8,16; *Iudith* 14,14; *Dan.* (Teod.) 7,25 (*darsi pensiero di*, per *s^e bar*; LXX: προσδέχομαι); *test.B.*9,1β: ὑπονοῶ δὲ καὶ πράξεις οὐ καλὰς ἐν ὑμῖν ἔσεσθαι, «suppongo poi che in voi ci saranno anche azioni non belle»; Philo, *op.mund.* 17: λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν (cfr. *aet.mund.* 73); Flav.Ios., *ant.*3,98; 6, 328; 8,136; 13,315; Herm., *vis.*4,1,6: ὑπενόησα εἶναί τι θεῖον, «pensavo che fosse qualcosa di soprannaturale»; Iust., *dial.*44,1; 103,3; Clem. Al., *prot.* 566,5: πῇ μὲν οὐρανόν, πῇ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ, «(Teofrasto) ora crede che la divinità sia cielo, ora (crede che sia) spirito». *Interpretare supponendo, indovinare, congetturare*; Thuc.7,73,1: ὑπονοήσας αὐτῶν τὴν διάνοιαν, «avendo subodorato il loro pensiero»; Stob., *ecl.*2,7 (II 113,3 ss., Wachsmuth): οὐδ' ὑπονοεῖν δέ φασι τὸν σοφόν, καὶ γὰρ τὴν ὑπόνοιαν ἀκαταλήπτῳ εἶναι τῷ γένει συγκατάθεσιν, gli stoici «dicono che il saggio non fa congetture, che la congettura è un consenso per natura sua non verificabile».

Nel N.T. solo gli Atti usano il verbo, senza uno speciale significato teologico, ma col senso di *sospettare*; 25,18: αἰτίαν... ὧν ἐγὼ ὑπενόουν πονηρῶν, «accusa di quei reati che io sospettavo». Altrimenti il termine ha il senso generico di *presumere* in base a certe percezioni (27,27), *supporre*; in 13,25 con l'acc. e l'inf., *ritenere* (parole di Giovanni Battista): τί ἐμὲ[3] ὑπονοεῖτε εἶναι, οὐκ εἰμὶ ἐγώ, «quello che voi supponete che io sia, non lo sono».

ὑπόνοια, *opinione segreta*: 1. *ciò che uno pensa in silenzio*; per es. Athenag., *suppl.*1,4: οὐδὲ μέχρις ὑπονοίας, «neppure per idea». Il termine significa specialmente *supposizione, opinione infondata*[4], *fantasia, illusione*[5]; ad es. Thuc. 2,41,4: τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἡ ἀλήθεια βλάψει, «la verità distruggerà la opinione arbitraria sui fatti»; Demosth., *or.* 48,39; Chrysippus, *fr.* 131 (II 41,16 s., v. Arnim): ἡ μὲν γὰρ ὑπόν[ο]ια καὶ ἡ ἄγ[ν]οι[α]... φαῦ[λ]ά ἐστι[ν], «la supposizione e l'ignoranza sono spregevoli (*scil.* per il saggio)»; Stob., *ecl.* 2,7 (→ col. prec.); Plut., *Solon* 28,5 (94e): μὴ θρασυνόμενον ἀβεβαίοις ὑπονοίαις ὑβρίζειν, «assicurato da incerte opinioni non si comportasse con oltracotanza»; *Ecclus* 3,24: ὑπόνοια(ebraico: *dimjôn*) ha per sinonimo nella riga precedente ὑπόλημψις, 'presunzione'; *Dan.*5,6: φόβοι καὶ ὑπόνοιαι αὐτὸν κατέσπευδον, «timori e supposizioni lo agitavano», cfr. 4,19.33b[6]; *ep. Ar.* 316: λαβὼν ὑπόνοιαν (supponendo); Agatharchides in Flav.Ios., *Ap.*1, 211: τὴν περὶ τοῦ νόμου παραδεδομένην ὑπόνοιαν, «le fantasie che sono state tramandate intorno alla legge». Oppure *sospetto, diffidenza*: Polyb. 5,15,1: ἦσαν... ἐν ὑπονοίᾳ τῷ τε βασιλεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις, «erano in sospetto al re e agli altri»; P. Lond. 1912,97: ἐξ οὗ μείζονας ὑπονοίας ἀναγκασθήσομαι

[2] Cfr. *Etym. M.* 783: ὑπονοεῖν οὖν, τὸ μὴ τελέως νοεῖν τὸ προκείμενον.

[3] I codd. C𝔎D (P^{45}?) hanno: τίνα με, che non è da ritenersi originario (contro ZAHN, *Apostelgeschichte, ad l.*).

[4] Cfr. *Etym. M.* 783: ἡ ὑπὸ πρόθεσις (la preposizione ὑπό) ἐντελοῦς διανοίας ἔλλειψιν δηλοῖ.

[5] Cfr. Hesychius, *s.v.*: ὑπόνοια· ὑπερηφανία, θράσος.

[6] Nei LXX 4,19 (v. 16 nel testo aramaico) e 5,6 ὑπόνοια corrisponde, ma solo quanto alla lettera, all'aramaico *ra'jônā'*, 'pensiero' (Teodozione: διαλογισμός); il senso dei racconti s'è alterato nel testo dei LXX.

λαμβάνειν, «da ciò mi vedrò costretto a nutrire ulteriori sospetti»; Philo, *spec. leg.*4,36: φαύλης ὑπονοίας ῥυόμενος ἑαυτόν, «liberando se stesso di un sospetto cattivo»; Flav.Ios., *bell.*1,227: καθ'ὑπόνοιαν τῆς φαρμακείας, «per il sospetto dell'avvelenamento», ecc.

2. *Il senso che sta a base, in fondo* è, a seconda dei casi, *nascosto, allegorico*, d'un'*affermazione, immagine, allegoria, parabola*. Vedi per es. Xenoph., *symp.* 3,6: τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται, «non capiscono i sensi nascosti»; Plat., *resp.*2,378d: Socrate non vuol saperne dei racconti omerici circa le lotte fra gli dèi οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν· ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅ τι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μή, «abbiano o non abbiano queste invenzioni carattere di allegoria; infatti il giovane non è in grado di giudicare ciò che è allegoria e ciò che non lo è»; Aristot., *eth. Nic.* 4,14 (p. 1128a 23 s.): τοῖς μὲν γὰρ ἦν γελοῖον ἡ αἰσχρολογία, τοῖς δὲ μᾶλλον ἡ ὑπόνοια, «per gli uni era faceto il turpiloquio, per gli altri ancor più il doppio senso»; Plut., *aud. poet.*4 (II 19e): ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις, «quelle che in antico eran detti sensi riposti e ora allegorie»; Philo, *Ios.*28: l'esposizione letterale del testo dell'A.T. καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσαποδοῦναι, «e l'esame del senso figurato»; Clem. Al., *strom.* 5,24,1: δι' ὑπονοίας, (allegoricamente); *quis div. salv.* 26,1, ecc.

Nell'elenco dei vizi di *1 Tim.*6,4 s. – ove si descrivono gli effetti odiosi della mania di polemiche e battibecchi, propria di quelli che insegnano l'errore – le ὑπόνοιαι πονηραί, poste accanto alle βλασφημίαι[7], sono gli *intrighi maligni*, i *sospetti volgari* che, facendo passare la disputa dalle cose alle persone, vengono orditi contro gli avversari per umiliarli ad ogni costo e trionfarne[8].

† νουθετέω, νουθεσία

νουθετέω (= νοῦν τίθημι, porre nel cuore, nell'animo e simili; cfr. Hom., *Il.* 13,732; *Od.* 2,124 s.) significa propriamente *por mente* (νοῦς → col. 1039), *prestare attenzione a qualcosa*; coll'accusativo della persona (per es. *test. Ios.* 6,8): *correggere, influire su qualcuno correggendolo*; con doppio accusativo: *mettere in testa (nel cuore) qualcosa a qualcuno*. νουθετεῖν può significare anche *far capire, istruire* (Democrit., *fr.* 52 [II 156,15 s., Diels[5]]: τὸν οἰόμενον νοῦν ἔχειν ὁ νουθετέων ματαιοπονεῖ, «spreca la sua fatica chi vuole indurre a far uso dell'intellettto uno che crede d'averne in abbondanza»), ma non è un semplice sinonimo di διδάσκειν (→ II, coll. 1093 ss.), con cui spesso si accompagna; per es., Plat., *ap.* 26a: Socrate vuol prendere in disparte chi, in veste di educatore, ha commesso un errore involontario, per istruirlo e ammonirlo (ἰδίᾳ λαβόντα διδάσκειν καὶ νουθετεῖν); *leg.* 8,845b (→ n. 4); *Prot.* 323d (→ n. 4); Plut., *aud.* 3. 15 (II 39a.46b); Philo, *decal.* 87: la coscienza ὡς δικαστὴς διδάσκει, νουθετεῖ, παραινεῖ μεταβάλλεσθαι, «come un giudice insegna, ammonisce, e-

7 → II, col. 289. Sulla coordinazione di βλασφημία con ὑπόνοια vedi Clem.Al., *paed.* 3, 81,3: καὶ τοῦτο ἐκπέπληκεν ὑπονοίας αἰσχρᾶς καὶ βλασφημίας τὸ ἀνέδην χρῆσθαι τῷ φιλήματι.

8 Cfr. SCHLATTER, *Past., ad l.* Non è provato che la dizione derivi dalla diatriba cinico-stoica a cui la polemica della *1 Tim.* fa pensare (vedi DIBELIUS, *Past., ad l.*). Anche il richiamo a *Ecclus* 3,24 (→ col. 1222) è solo formale, manca una corrispondenza di significato. Completamente sbagliato sarebbe qui il senso di 'cattive allegorie', malgrado *1 Tim.*1,4; *Tit.* 3,9; *2 Tim.* 2,14.

sorta a correggersi». Con διδάσκειν si designa in prima linea l'azione sull'intelletto, compiuta da persona autorizzata. L'azione sulla volontà e l'animo dell'uomo indicata da νουθετεῖν presuppone una resistenza da superare; essa vuole *raddrizzare la mente*, correggere l'errore e migliorare l'atteggiamento psichico-mentale [1]. «Il concetto fondamentale è quello d'una benevola severità che influisce sull'intendimento e la mentalità d'una persona istruendo, ammonendo, mettendo in guardia o correggendo, a seconda delle circostanze» [2]; cfr. Plat., *Euthyd.*284e: φιλῶ σε, ἀλλὰ νουθετῶ σε ὡς ἑταῖρον, «ti amo, ma ti correggo come amico»; *ep. Ar.* 207: εἰ τοὺς καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐπιεικέστερον νουθετεῖς, «se riprendi con ogni riguardo le persone per bene»; Dio Chrys., *or.* 51,5: ὁ δὲ μετ' εὐνοίας νουθετῶν, «chi corregge con benevolenza»; *ibid.* 7: νουθετεῖν ἠβούλετο τοὺς ἁμαρτάνοντας καὶ τὸ γοῦν καθ' αὑτὸν βελτίονας ποιεῖν, «voleva correggere chi errava e renderli migliori, secondo quel che pareva a lui». Di qui i significati prevalenti di *ammonire, avvertire, ammansire, render consci, correggere*; Aesch., *Prom.*264 s.: παραινεῖν νουθετεῖν τε τοὺς κακῶς πράσσοντας «ammonire e correggere coloro che operano male»; Soph., *Oed. Col.* 1193: νουθετούμενοι φίλων ἐπῳδαῖς, «ammansiti dalle parole degli amici»; Aristot., *pol.* 1, 13 (p. 1260 5 ss.): λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον· νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας, «non parlano bene quelli che tolgono la parola agli schiavi e affermano che bisogna usare solo il comando; infatti gli schiavi devono essere corretti con l'ammonizione ancor più dei figli»; Pseud.Democrit., *fr.* 302,168 (II 222,7 s., Diels[5]): νεκρὸν ἰατρεύειν καὶ γέροντα νουθετεῖν ταὐτόν ἐστι, «curare un morto e correggere un vecchio è la stessa cosa»; Philo, *virt.* 94: ἄκοντας νουθετεῖ καὶ σωφρονίζει νόμοις ἱεροῖς, «corregge i ribelli e li rende saggi con leggi sacre»; *vit. Mos.* 1,110: τοὺς οἰκήτορας τῆς χώρας ὁ θεὸς νουθετῆσαι μᾶλλον ἐβούλετο ἢ διαφθεῖραι, «Dio voleva correggere, piuttosto che distruggere, gli abitanti della regione»; Flav. Ios., *ant.* 20,162 ecc.

νουθετεῖν ottiene il suo effetto di dissuasione o di persuasione colla parola; Aristot., *rhet.* 2,18 (p. 1391b 10 s.): ἄν τε πρὸς ἕνα τις τῷ λόγῳ χρώμενος προτρέπῃ ἢ ἀποτρέπῃ, οἷον οἱ νουθετοῦντες ποιοῦσιν, «se uno rivolge la parola a un altro per esortarlo o dissuaderlo, come fanno quelli che correggono». Esso è uno dei mezzi elementari dell'educazione (→ παιδεύω) [3] paterna (Plat., *resp.*8,560a). Anche un pedagogo divino, come il Logos di Filone o il Cristo di Clemente Alessandrino, è rappresentato come νουθετῶν: animando, ammonendo, biasimando, egli educa gli uomini (cfr. Philo, *poster.C.* 68; Clem. Al., *paed.*1,75,1; 76,1; *prot.*1,6,2, ecc.). In-

νουθετέω, νουθεσία

PASSOW; LIDDELL-SCOTT; MOULTON-MILL.; PREISIGKE, *Wört.*; CREMER-KÖGEL; PREUSCHEN-BAUER, *s.v.*; TRENCH 68 s.; W.CRÖNERT, *De critici arte in papyris exercenda*, in: Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso (1925) 500.

[1] διδάσκειν significa 'mostrare come si deve fare', νουθετεῖν 'qual è l'errore compiuto' (A. DEBRUNNER).

[2] CREMER-KÖGEL 773.

[3] νουθετεῖν come sinonimo di παιδεύειν è usato, per es., in Plut., *aud.poet.*4 (II 20b): οἱ γοῦν φιλόσοφοι παραδείγμασι χρῶνται, νουθετοῦντες καὶ παιδεύοντες ἐξ ὑποκειμένων; Philo, *spec.leg.*4,96.

vece νουθετεῖν non viene usato in senso tecnico per esprimere l'attività istruttiva ed educativa del filosofo (neppure in Plut., *aud.poet*.4 [→ n. 3]). In questo senso il νουθετεῖν è una risorsa pedagogica, ma non significa propriamente castigare[4], bensì influire sull'uomo colla parola (Xenoph., *mem*.1,2,21: νουθετικοὶ λόγοι) e coll'appello alla coscienza morale portarlo a pentirsi e a vergognarsi[5] in modo che il castigo sia superfluo[6]. È quindi in linea con l'esperienza pedagogica che il verbo abbia acquisito secondariamente anche il senso traslato di *agire attivamente sul* νοῦς, *punire*, per es., Aristoph., *vesp*.254: κονδύλοις νουθετήσεσθ' ἡμᾶς, «ci persuaderete a suon di botte»; Plat., *leg*. 9,879d: il giovane non deve ardire di «correggere con percosse» (πληγαῖς νουθετεῖν) uno straniero; Plut., *aetia Romana* 82 (II 283e): αἱ μὲν ῥάβδοι νουθετοῦσι τὸ μεταθέσθαι δυνάμενον, οἱ δὲ πελέκεις ἀποκόπτουσι τὸ ἀνουθέτητον, «le verghe correggono chi è capace di cambiamento; le ascie invece decapitano l'incorreggibile»; Philo, *congr*.118: δέκα πληγαῖς καὶ τιμωρίαις ὁ τῶν ὅλων ἐπίτροπος καὶ κηδεμὼν νουθετεῖ, «colui che è ispettore e provveditore d'ogni cosa castiga con dieci percosse e pene»; Flav. Ios., *ant*. 8, 217: εἰ μάστιξιν αὐτοὺς ἐκεῖνος ἐνουθέτει[7], σκορπίοις τοῦτο ποιήσειν αὐτὸν προσδοκᾶν, «se quello (Salomone) li castigava con flagelli, era da aspettarsi che questo (Roboamo) l'avrebbe fatto con scorpioni».

Non è forse un caso se i LXX usano raramente νουθετέω per tradurre parole ebraiche, eccetto che in Giobbe. In sostanza il termine ha in essi lo stesso significato del greco comune. In 1 Βασ. 3, 13 νουθετέω rende *kāhâ* (forma pi'el) = *criticare, rimproverare*; in *Iob* 4,3 traduce *jāṣar* (pi'el), *incitare, ammonire*. In *Iob* 40,4 (senza corrispondente nell'ebraico) νουθετούμενος è detto Giobbe stesso, in quanto *è castigato* da Dio. In *Iob* 30,1; 36,12 (anche senza una chiara corrispondenza col testo ebraico) il verbo significa *avvertire, correggere*; così anche, parlando di Dio, in *Sap*. 11,10: πατὴρ νουθετῶν; 12,2.26; *Ps.Sal*.13,9: νουθετήσει δίκαιον ὡς υἱὸν ἀγαπήσεως[8]. Insolito è *Iob* 23,15; 37,14; 38, 18; 34,6, dove νουθετεῖσθαι (per *bîn*,

---

[4] In quanto, secondo la concezione greca, la pena deve anche favorire la correzione, l'ammonimento o il rimprovero può essere considerato la forma più mite di pena; cfr., ad es., Plat., *Gorg*.478e: ὁ νουθετούμενός τε καὶ ἐπιπληττόμενος καὶ δίκην διδούς; *ibid*. (alla fine): μήτε νουθετεῖσθαι μήτε κολάζεσθαι μήτε δίκην διδόναι; *Prot*. 323d: οὐδεὶς θυμοῦται οὐδὲ νουθετεῖ οὐδὲ διδάσκει οὐδὲ κολάζει..., ἵνα μὴ τοιοῦτοι ὦσιν; Philo, *spec. leg*. 2, 232: il padre è autorizzato a rimproverare (κακηγορεῖν) il figlio, a riprenderlo severamente (ἐμβριθέστερον νουθετεῖν) e, se non obbedisce all'ammonimento, a percuoterlo. Però a νουθετεῖν è attribuito un posto speciale; cfr. Plat., *leg*.8,845b: τὸν μὲν δοῦλον πληγαῖς κολάζειν, τὸν δὲ ἐλεύθερον ἀποπέμπειν νουθετήσαντα καὶ διδάξαντα; Themist., *or*. 22 (p. 336, DINDORF): οἱ... ἀληθινοὶ καὶ μεστοὶ παρρησίας οὐκ ὀνειδίζουσι – πάμπολυ γὰρ διαφέρει νουθεσία μὲν λοιδορίας, ἐπίπληξις δὲ ὀνείδους, οὐ τῇ διανοίᾳ μόνῃ τοῦ λέγοντος, ἀλλὰ καὶ αὐτῷ τῷ λόγῳ εὐνοίας καὶ παρρησίας – νουθετοῦντες, οὐ λοιδορούμενοι, καὶ ἐπανορθοῦντες, οὐχ ὀνειδίζοντες.

[5] Cfr. Plut., *adulat*. 28 (II 68 s.): ἔνεστι τὸ νουθετοῦν καὶ μετάνοιαν ἐμποιοῦν; *de virtute morali* 12 (II 452c): ἡ νουθεσία καὶ ὁ ψόγος ἐμποιεῖ μετάνοιαν καὶ αἰσχύνην.

[6] La dottrina pedagogica dei Pitagorici nel νουθετεῖν = πεδαρτᾶν (παιδαρτᾶν, vedi PASSOW e LIDDELL-SCOTT, *s.v.*) metteva in particolare rilievo l'atteggiamento silenzioso di chi attende con calma; vedi Iambl., *vit.Pyth*.31,197 (I 471,11 s., DIELS[5]).

[7] Nei passi corrispondenti dei LXX (3 Βασ. 12,11; 2 *Chr*.10,11) si ha ἐπαίδευσεν.

[8] Idem in *test.B*.4,5β: (l'uomo buono) τὸν ἀθετοῦντα τὸν ὕψιστον νουθετῶν ἐπιστρέψει.

forma hitpa'el o qal) sta per *intender ragione, capire, mostrar comprensione.*

νουθεσία[9], il sostantivo corrispondente a νουθετέω, significa *ammonimento.* In Aristoph., *ran.* 1009 s. la νουθεσία è una delle qualità più meravigliose dei poeti, che migliorano gli uomini; in Plat., *resp.* 3,399b: νουθέτησις, *incoraggiamento*, sta con διδαχή, *istruzione*; Diod.S. 15,7: φιλικὴν νουθεσίαν ἐπιφθεγξάμενοι, «dopo avergli rivolto un amichevole ammonimento»; Dio Chrys., *or.* 78,42: σφοδροτέραν τὴν νουθεσίαν καὶ παρακέλευσιν ποιούμενος αὑτῷ τε κἀκείνοις, «rendendo più energico per sé e per essi l'ammonimento e l'incoraggiamento». Significa anche *rimprovero* (Plut., *de virtute morali* 12 [II 452c]: αὐτούς γε μὴν τούτους ὁρᾶν ἔστι... τοὺς νέους... πολλάκις... νουθεσίαις κολάζοντας, «proprio questi è possibile vedere spesso ridurre a disciplina i giovani colle correzioni»), e *punizione*, cfr. Gellius, *noctes Atticae* 7,14 [I 298, C. Hosius]: *poeniendis peccatis tres esse debere causas existimatum est. Una est causa quae Graece* ⟨*vel* κόλασις⟩ *vel* νουθεσία *dicitur, cum poena adhibetur castigandi atque emendandi gratia, ut is, qui fortuito deliquit, attentior fiat correctiorque.* Il termine è frequente in Filone nel senso di *ammonimento, avvertimento, rimprovero*; per es. *vit. Mos.* 2, 241; *leg.all.* 3,193; *migr.Abr.* 14 (accanto a σωφρονισμός); *Deus imm.* 54 (accanto a παιδεία); *vit.Mos.* 1,98 (accanto a ἐπίπληξις); *spec.leg.* 3,141: πληγὰς ἕνεκα νουθεσίας ἐντεῖναι, «usare le percosse a scopo di correzione»; cfr. anche Flav. Ios., *ant.* 3,311: τιμωρίαν... οἵαν δὲ οἱ πατέρες ἐπὶ νουθεσίᾳ τοῖς τέκνοις ἐπιφέρουσιν, «una punizione... come quella che i padri impongono ai figli per correzione»; *test.R.* 3,8: μήτε ἀκούων νουθεσίας πατέρων αὐτοῦ, «e senza ascoltare gli ammonimenti dei suoi padri». Per le νουθεσίαι come correttivi divini vedi Philo, *op. mundi* 128: Dio «non disdegna di punire come un giudice, talvolta con minacce più aspre, talaltra con avvertimenti più miti (νουθεσίαις) ...; con avvertimenti, quando uno ha peccato senza volerlo, per disattenzione, affinché non erri più».

Nei LXX il termine ricorre solo in *Sap.* 16,6 (a proposito dell'avvertimento rivolto alla generazione del deserto con le piaghe mandate da Dio): εἰς νουθεσίαν δὲ πρὸς ὀλίγον ἐταράχθησαν, «a loro avvertimento furono per poco tempo molestati». Sinonimi: νουθέτημα: *Iob* 5,17 (testo ebr.: *mûsār* = *correzione* degli uomini da parte di Dio)[10]; νουθέτησις: *Iudith* 8,27: εἰς νουθέτησιν μαστιγοῖ κύριος τοὺς ἐγγίζοντας αὐτῷ, «(non per vendetta) ma a correzione Dio colpisce quelli che si avvicinano a lui»). In *Prov.* 2,2, invece, il termine indica l'ammonimento con cui il padre educa il figlio.

Nel N.T. questi termini si trovano soltanto in Paolo e nell'ambiente che sente la sua influenza. Nel sostantivo prevale di nuovo il significato pedagogico (→ col. 1226). νουθεσία (κυρίου),

---

[9] Così pure νουθετ(ε)ία, sinonimo più raro di νουθέτησις. Cfr. i vari vocaboli in LIDDELL-SCOTT, MOULTON-MILL. e PREUSCHEN-BAUER. Sulla definizione v. Clem.Al., *paed.* 1,94,2; egli fa corrispondere νουθέτησις a νοῦ ἐνθεματισμός, «impiego dell'intelletto»; l'educazione per mezzo della νουθέτησις è perciò atta a produrre intelligenza (νοῦ περιποιητικόν). Cfr. *ibid.* 1,76,1: νουθέτησις... ψόγος κηδεμονικός (biasimo sollecito), νοῦ ἐμποιητικός (tale che fa riflettere).

[10] Questo passo è citato in *1 Clem.* 52,6 secondo i LXX. Sul rapporto fra castigo e educazione vedi G. BERTRAM, *Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel*, in: Imago Dei, Festschrift für G. Krüger (1932) 33 ss.

accanto a → παιδεία [11], quale mezzo per educare (cristianamente) i figli nel 'codice domestico' di *Eph.* 6,4[b], è la *parola di ammonimento* che deve correggere, ma senza irritare e amareggiare (cfr. v. 4[a]: μὴ παροργίζετε, «non esasperate») [12]. Certi giudizi divini dell'A.T. hanno un significato pedagogico-salvifico come esempi da tener presenti πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, «per nostro ammonimento» [13] (*1 Cor.* 10,11, → col. 1226).

L'uso neotestamentario del verbo riceve una nota particolare in quanto νουθετεῖν – come → παρακαλεῖν, → παραμυθεῖσθαι, στηρίζειν e simili – indica *un compito e una funzione del pastore d'anime*. Colui che coll'ammonimento e l'esortazione cerca di distogliere gli uomini da ciò che è falso e di instillare nel loro animo ciò che è giusto, è l'apostolo, il predicatore del vangelo e, in generale, chi è responsabile della fede e della vita nelle primitive comunità cristiane. Tale è anche Paolo che, predicando il Cristo, raccomanda all'ascoltatore ciò che è e ciò che dovrebbe essere: τέλειος ἐν Χριστῷ, «perfetto in Cristo» (*Col.* 1,28) [14]. Tutta la sua azione pastorale verso la comunità, vista in retrospettiva, appare come cura speciale interiormente sentita, come esortazione instancabile a persistere sulla retta via (*Act.* 20,31); anche l'aspra critica epistolare non è altro che la parola ammonitrice di un padre ai suoi figli (*1 Cor.* 4,14 s.). Allo stesso modo una comunità ammonisce e chiama all'ordine, sia per mezzo dei suoi pastori (*1 Thess.* 5,12: τοὺς... νουθετοῦντας ὑμᾶς, «quelli che vi ammoniscono») [15], sia per mezzo del mutuo servizio fraterno dei suoi membri, che si prendono cura gli uni degli altri nella coscienza del dovere comunitario (*1 Thess.* 5,14; *Rom.* 15,14 [16]; *Col.* 3,16) [17]. Come la νουθεσία in

---

11 *1 Clem.* 56,2: παιδεία e νουθέτησις sono concetti intercambiabili.

12 Vedi CALVINO, *In omnes Pauli apostoli epistolas... commentarii, ad l.* (II 67, A. THOLUCK): *Sit igitur comitas temperata, ut contineantur in disciplina Domini et corrigantur etiam dum errant.*

13 Invece secondo Philo, *Abr.* 4, la condotta morale della persona pia dell'A.T. ha lo scopo provvidenziale di servire ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι καὶ ἐπὶ τὸν ὅμοιον ζῆλον ἀγαγεῖν.

14 Vedi J. CHR. K. v. HOFMANN, *Die heilige Schrift N.Ts.* IV 2 (1870) 46 s. Oltre e prima di → διδάσκειν (v. anche → coll. 1224 s.), cioè dell'azione sulla coscienza pensante, qui νουθετεῖν accentua l'azione sul sentimento e sulla volontà; cfr. HAUPT, *Gefbr.*, *ad l.* Che qui νουθετεῖν tenda alla μετάνοια e διδάσκειν alla πίστις (J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* [1875] e LOHMEYER, *Kol.*, *ad l.*) è conforme al concetto greco, non neotestamentario (→ n. 5; col. 1170; μετάνοια A II). νουθετέω e μετάνοια sono collegati alla maniera greca in Clem. Al., *strom.* 7,102,3: παιδευθεῖεν (*scil.* gli eretici) γοῦν πρὸς τοῦ θεοῦ, τὰς πρὸ τῆς κρίσεως πατρῴας νουθεσίας ὑπομένοντες, ἔστ' ἂν καταισχυνθέντες μετανοήσωσιν. Herm., *vis.* 1,3,2 (cfr. anche *2 Clem.* 17,2) indirizza moralisticamente il νουθετεῖν pastorale al 'far penitenza' (μετανοεῖν) (→ coll. 1192; 1194 s.); così pure *2 Clem.* 19,1 s., dove anche ἐπιστρέφειν e νουθετεῖν diventano affini.

15 Vedi inoltre DOBSCHÜTZ, *Thess.*, *ad l.*

16 Anche se nel testo originario prima di νου-

2 Thess. 3,15 è il *rimprovero* contro un disobbediente, così in *Tit.* 3,10 (αἱρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν παραιτοῦ, «dopo un primo e un secondo ammonimento evita l'eretico») essa è *il tentativo di far capire all'eretico l'errore del suo comportamento*, un mezzo pastorale volto a migliorare, non una misura penalistica della disciplina ecclesiastica[18]; questa però interviene quando la parola ammonitrice non porta frutto.

Il senso neotestamentario dei termini sopravvive nei Padri apostolici. Solo in Herm., *vis.* 1,3,1 s., νουθετεῖν indica il dovere pedagogico del padre. Nella lingua della comunità cristiana νουθετέω, νουθεσία e νουθέτησις sono termini correnti per indicare l'esortazione pastorale e l'ammonimento mutuo dei membri della comunità, diretti al miglioramento, alla penitenza e alla conversione[19] (*1 Clem.* 7,1; 56,2; Ign., *Eph.* 3,1; Herm., *vis.* 2,4,3; *mand.* 8,10; *2 Clem.* 17,2; 19,2)[20]. Riferiti al sermone liturgico tenuto dall'officiante, i concetti assumono il significato pregnante di discorso di ammonimento; *2 Clem.* 17, 3: ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων, «quando veniamo ammoniti dai presbiteri»; Iust., *apol.* 67,4: ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν... ποιεῖται, «colui che presiede ci ammonisce con la parola».

J. Behm

νόμος, ἀνομία, ἄνομος, ἔννομος, νομικός, νόμιμος, νομοθέτης, νομοθεσία, νομοθετέω, παρανομία, παρανομέω

(νομοδιδάσκαλος → II, coll. 1155 s.)

Sommario:

θετεῖν non stava ἀλλήλους, ma ἄλλους (codd. 𝔎 33 e altri, g syr., Orig.; vedi Zahn, *Röm.*, *ad l.*; diversamente Lietzmann, *Röm.*, *ad l.*), si tratta sempre di un intervento pedagogico o di un'esortazione rivolta ai cristiani.

[17] Sulla costruzione, meno complicata di quanto suppone Lohmeyer, *Kol.*, *ad l.*, cfr. Ewald e Dibelius, *Gefbr.*

[18] Così anche Joach. Jeremias (N.T. Deutsch) 9[3], 1937) *ad l.*

[19] → n. 14, alla fine.

[20] Unica nel suo genere è, in Herm., *vis.* 3,5,4, l'esortazione al bene rivolta dagli angeli ai novizi nella fede.

5. il concetto nel testo sacerdotale (P) e in brani affini;
6. la legge nel periodo post-esilico;
7. il significato del vocabolo *tôrâ*;
8. νόμος nei LXX.

C. *La legge nel giudaismo:*
1. la legge negli pseudepigrafi e negli apocrifi;
2. Flavio Giuseppe;
3. Filone;
4. la legge nel giudaismo rabbinico.

D. *La legge nel N.T.:*
I. *Gesù e la legge secondo i sinottici:*
1. la presenza del vocabolo νόμος;
2. Il 'no' di Gesù alla legge;
3. L'accettazione della legge da parte di Gesù;
4. mutua inclusione di ripudio e accettazione della legge.
II. *La lotta pro e contro la legge:*
1. la comunità primitiva;
2. uso linguistico di Paolo;
3. il concetto oggettivo di legge in Paolo.
III. *Il periodo successivo alla lotta pro e contro la legge:*
1. la Lettera agli Ebrei;
2. la Lettera di Giacomo;
3. il Vangelo di Giovanni.

νόμος

Per A:

Nelle leggi di Platone il pensiero giuridico greco e il concetto di legge storicamente sviluppato subirono una trasfigurazione filosofica. Della ricca letteratura περὶ νόμου, conservatasi soltanto in minima parte, vogliamo menzionare: Pseud.-Plat., *Min.;* Pseud.-Demosth., *or.*25, 15 ss.; Chrysipp. *fr.* 314 ss. (III 77 ss., V. ARNIM); Cic., *de legibus*; Dio Chrys., *or.* 58 (BUDÉ); Stob., *ecl.* 4,115-183; *Orph. hymn.* 64. Lavori moderni: U. V. WILAMOWITZ, *Aus Kydathen, excursus* I: *Die Herrschaft des Gesetzes*: PhU I (1880) 47 ss.; R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes* (1907) 133 ss.; ID., ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ, in: Abhandl. Sächs. Akad. Wiss. 20 (1900) 65 ss.; V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum* (1921) 103 ss.; W. JAEGER, *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato* (1924), in: Humanistische Reden und Vortr. (1937) 96 ss.; ID., *Paideia* (1934) 152 ss.; H. E. STIER, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ: Philo. 83 (1928) 225 ss.; H. BOGNER, *Der griech. Nomos. Die Zersetzung des griechischen Nomos*: Deutsches Volkstum 13 (1931) 745 ss.; 854 ss.; M. MÜHL, *Unters. zur altorient. und althell. Gesetzgebung*, in: Klio Beih. 29 (1933) 85 ss.; U. GALLI, *Platone e il Nomos* (1937); A. BILL, *La morale e la loi dans la philosophie antique* (1928, spec. 261 ss., dove sono raccolti i testi antichi più importanti per νόμος; K. KERÉNYI, *Die antike Religion* (1940) 77 ss.

Per B:

A. ALT, *Die Ursprünge des isr. Rechts*: SAW, phil. hist. Kl. (1934); J. BEGRICH, *Die priesterliche Thora*, in *Werden und Wesen des A. T.*, edito da VOLZ, STUMMER, HEMPEL (1936) 63 ss.; A. JEPSEN, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (1927); O. PROCKSCH, *Die Elohimquelle* (1906) 225 ss. 263 ss.; L. KÖHLER, *Der Dekalog*: ThR (1929) 161 ss.; G. V. RAD, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (1929); H. H. SCHAEDER, *Esra, der Schreiber* (1930).

Per C:

BOUSSET-GRESSMANN; L. COUARD, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen* (1907); S. KAATZ, *Die mündliche Lehre und ihr Dogma* (1921-1922); M. LÖWY, *Die paul. Lehre vom Gesetz*: Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums (1903 s.); E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia* (1929); ID., *Philo u. der Midrasch* (1931); J. WOHLGEMUTH, *Das jüdische Religionsgesetz in jüd. Beleuchtung*, Beilage zum Jahresbericht 1918/19 des Rabbinerseminars Berlin (1919).

Per D:

K. BENZ, *Die Stellung Jesu zum at.lichen Gesetz*, Bibl. Studien XIX, 1 (1914); W. BRANDT, *Das Gesetz Israels und die Gesetze der Heiden bei Paulus und im Hebräerbrief* (1934); B. H. BRANSCOMB, *Jesus and the law of Moses* (New York 1930); R. BULTMANN, *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*, in *Glauben und Verstehen* (1933); CREMER-KÖGEL, *s.v.*; E. GRAFE, *Die paulinische Lehre vom Gesetz*[2] (1893); A. HARNACK, *Hat Jesus das alt.liche Gesetz abgeschafft?* in *Aus Wissenschaft und Leben* II (1911) 225 ss.; J. HERKENRATH, *Die Ethik Jesu in ihren Grund-*

A. II. νόμος NELLA GRECITÀ E NELL'ELLENISMO

1. *Significato del vocabolo* νόμος

a) νόμος è collegato etimologicamente con νέμω, *assegnare*, e, significa la «parte propria assegnata a ciascuno»[1]; nel periodo più antico ha un senso molto ampio, che indica innanzitutto e in generale *ogni genere di norma esistente o vigente, ordine, costume, usanza, consuetudine*.

Νόμος è tutto ciò che è in vigore o è in uso: τί οὖν ἄλλο νόμος εἴη ἂν... ἢ τὰ νομιζόμενα;, «che altro è la legge, se non ciò che è legittimo?» (Pseud.-Plat., *Min.* 313b; cfr. Aristoph., *nub.* 1185 s.; 1420 ss.; Xenoph., *mem.*44,19). Il concetto è di origine religiosa e ha importanza specialmente nel culto. Il nesso di νόμος con la *venerazione degli dèi* si trova espresso nella locuzione νομίζειν θεούς (Hdt. 1,131; 4,59; Aristoph., *nub.*329; 423), che significa venerare gli dèi seguendo *il culto in uso* nella polis, prendendo parte alle cerimonie religiose (statali)[2]: ὥς κε πόλις ῥέζησι, νόμος δ'ἀρχαῖος ἄριστος, «il modo in cui la polis offre sacrifici, quella è la legge più antica e più nobile» (Hes., *fr.* 221 [Rzach]; cfr. Plat., *Crat.* 400e: ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστίν, «nelle preghiere è costume»). Il matrimonio, la procreazione (Plat., *leg.*4,720e ss.), l'erotica (Plat., *symp.*182a), le comunità conviviali, le scuole ginniche, l'uso delle armi (Plat., *leg.*1,625c) e soprattutto il culto dei morti e la loro sepoltura (Thuc.2,35; Eur., *Suppl.*563; Isocr., *or.* 12,169) cadono sotto il concetto di νόμος. L'istituzione e lo 'statuto' dei giochi di Nemea (Pind., *Nem.*10,28; cfr. *Isthm.* 2,38) possono essere designati col termine νόμος, non meno d'un ordinamento politico e d'una costituzione (Pind., *Pyth.*2,86; 10,70). Anche gli dèi hanno i loro νόμοι (Pind., *Pyth.*2,43; *Nem.*1,72; cfr. Hes., *theog.*66). Questa ampiezza nell'uso del termine fu sempre mantenuta.

b) Con l'importanza assunta dalla politica nel mondo greco antico νόμος fu riferito specialmente al campo giuridico-statale: *la norma giudiziaria, l'usanza giuridica* diventano νόμος vincolan-

---

zügen (1926); A. JUNCKER, *Die Ethik des Apostels Paulus* I (1904), II (1919); G. KITTEL, *Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum*: ZNW 30 (1931) 145 ss.; E. LOHMEYER, *Grundlagen paulinischer Theologie*, Kap. I (1929); O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel* (1929); A. W. SLATEN, *The qualitative use of «nomos» in the Pauline Epistles*: AThJ XXIII (1919) 213 ss.; E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch* (1937) 150 ss. 532 ss

[1] WALDE-POKORNY 2 (1927) 330. La filosofia greca, nella sua interpretazione del concetto di νόμος, allude di preferenza a questa origine etimologica del termine (Plat., *leg.*4,714a; Pseud.-Plat., *Min.*317d; M. Ant.10,25; Plut., *quaest. conv.* 2,10 [II 644 c]). Partendo dal concetto fondamentale di νέμειν si spiega come νόμος nella sua evoluzione spesso compaia in stretta affinità e quasi come sinonimo o equivalente di → δίκη, δίκαιον, ἴσον (→ II, coll. 1205; 1213; Pind., *fr.* 215; Plat., *resp.* 2, 359 a; Aristot., *eth.Nicom.*5,2, p. 1129 a 33 s.; Xenoph., *mem.*4, 4,13; Eur., *Phoen.*538), → τάξις (Plat., *resp.* 9,587 a; *leg.*6,780 d; *Phileb.*26 b; Aristot., *pol.* 7,4, p. 1326 a 30), → λόγος (→ VI, col. 225; Plat., *resp.* 10,604 a; *leg.*2,659 d; Chrysipp., *fr.* 4 [III 4,2 s., v. ARNIM]; Plut., *Stoic.rep.* I [II 1033 b]; Plot., *enn.*3,2,4), → νοῦς (Plat., *leg.* 12,957 c; Aristot., *pol.*3,16, p. 1287 a 32; Plot., *enn.*5,9,5).

[2] Così anche nella formula di accusa contro Socrate: ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων (Xenoph., *mem.*1,1, 1 s.). Il termine νομίζειν comincia ad essere da Platone traslato nel senso intellettualistico di 'riconoscere', 'credere' (*apol.* 26 ss.; cfr. Aristoph., *nub.*819; Eur., *Suppl.*732). Cfr. A. MENZEL, *Hellenika* (1938) 17 s.; J. TATE: Class Rev 51 (1937) 3 ss.

te coscientemente stabilito, cioè *legge*. E qui non si fa distinzione tra legge politica e legge assoluta (Heracl., *fr.* 114 [I 167,5 ss., Diels[5]]; Aesch., *Prom.* 150 s.; Pind., *fr.* 169; Soph., *Oed. Tyr.* 865). Νόμος si estende sino a divenire *legge (divina) del cosmo* (Plat., *leg.* 4, 716a; Callim., *hymn.* 5,100; M. Ant. 7, 9), *legge di 'natura'* (Plat., *Gorg.* 483e; Dio Chrys., *or.* 58,5 [Budé]; Porphyr. *abst.* 2,61), *legge (filosofica) morale* (Epict., *diss.* 1,26,1; Muson. p. 87,5 ss. [Hense]).

c) Cominciando dal sec. V, quando il νόμος fu, per così dire, fissato nei singoli νόμοι, nel contesto dello sviluppo della democrazia sorge il significato speciale di *legge scritta*, di *espressione, fissata per iscritto, dell'ordine giuridico e della costituzione dello stato nella polis democratica* (Aristot., *resp. Ath.* 7,1; Andoc., *myst.* 83). La definizione secondo il diritto pubblico vien data da Xenoph., *mem.* 1,2,42 ss.: νόμοι εἰσίν, οὓς τὸ πλῆθος συνελθὸν καὶ δοκιμάσαν ἔγραψε, «sono leggi quelle scritte dal popolo riunito e da esso approvate». Così il νόμος diventa una *misura coattiva*, un *comando* dello stato, la cui trasgressione è punita (Antiphon, *or.* 6,4; Democr., *fr.* 181 [II 181,11 ss., Diels[5]]; Pseud.-Aristot., *rhet. Al.* 2 [p. 1422a 2 ss.]).

d) Quando poi, in contrapposizione alla → φύσις divina, il νόμος fu inteso essenzialmente come mutevole *disposizione umana* (Hippocr., *vict.* 1,11; Diod. S., *excerpta Vaticana* 7,26 [p. 26, Dindorf]), poté decadere, nella filosofia sofistica della fine del sec. V, fino a significare un *contratto* o una *convenzione* (Aristoph., *av.* 755 ss.); ciò accadde specialmente colla formula νόμῳ/φύσει (Democr., *fr.* 9 [II 139,10 ss.]; Ippia in Plat., *Prot.* 337c). Ma questo significato di νόμος non è affatto originario.

e) Il senso fondamentale di νόμος = τάξις ne ha fatto un termine tecnico del linguaggio musicale: *tonalità, melodia, aria, nomos* (Alcman., *fr.* 93, [Diehl]; Hom., *hymn. Ap.* 20; Aesch., *Prom.* 576). A partire da Platone si fece sempre più uso del doppio senso politico-musicale presente nel gioco di parole 'melodia della legge' (Plat., *leg.* 4,722d s.; 800a; Archytas Pythagoraeus in Stob., *ecl.* 4,1, 138 [p. 88,2 ss., Hense]; Max. Tyr. 6,7).

Tenendo presente *Io.* 7,51 e *Rom.* 3, 19, è utile ricordare che, come altri concetti essenziali del mondo greco, così anche νόμος è stato *personificato* in una *figura divina* nella poesia (Eur., *Hec.* 799 ss.; Plat., *Crito* 50a ss.) e più tardi nella teologia (Procl., *in rem publ.* 2, 307,20 ss. [Kroll]. Si spiegano così dizioni come: ὁ νόμος συντάσσει, ἀγορεύει, λέγει (Inscr. Magn. 92a 11; b 16; Plat., *resp.* 5,451b; Callim., *hymn.* 5, 100)[3]; così pure la designazione di νόμος come δεσπότης (Hdt. 7,104), τύραννος (Plat., *Prot.* 337c.), βασιλεύς (Pind., *fr.* 169, ecc.) e perfino come θεός (Plat., *ep.* 8,354e; *T.G.F.*, *fr. adesp.* 471). Dione Crisostomo celebra in forma mitica il νόμος come τοῦ Διὸς ὄντως υἱός. Esso compare come πάρεδρος τοῦ Διός. (*Orph. Fr.* 160 [Kern]) insieme con Δικαιοσύνη, figlia sua e di Εὐσέβεια (*Orph. Fr.* 159), nella letteratura orfica, fra i cui canti vi è anche un inno speciale dedicato a lui come a potenza cosmica (*Hymn. Orph.* [ed. Quandt, 1941] 64).

2. *Natura e sviluppo del concetto di* νόμος *nella grecità*

In quanto sintesi di tutto ciò che ha valore nella vita della comunità, il νόμος è radicato originariamente nella religione, prima ancora di essere scritto. Il suo rapporto col culto e la venerazione degli dèi si è sempre mantenuto

[3] Cfr. W. SCHUBART, *Das Gesetz und der Kaiser in griech. Urkunden*: Klio 30 (1937) 56 ss.

vivo nelle espressioni τὰ νομιζόμενα e νομίζειν θεούς (→ coll. 1237 s.; cfr. il precetto pitagorico: ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς διάκεινται, τίμα, «in primo luogo onora gli dèi immortali, come sono stabiliti dalla legge» [*carmen aureum* 1 s.; Iambl., *vit.Pyth.* 144; Diog. L. 8,33]). Perfino il νόμος scritto della polis è ritenuto un'espressione del volere del dio che signoreggia la città: ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, «chi dunque dispone che sia la legge ad imperare, sembra volere che solo il dio e la mente imperino» (Aristot., *pol.* 3,16 [p. 1287a 28 ss.]; cfr. Plat., *leg.*4,712b). Il radicamento nel divino, che è un dato costante, conferisce al concetto greco di νόμος il suo significato caratteristico e la sua particolare consistenza.

Ciò vale specialmente in rapporto alla sua origine. Per il νόμος è essenziale avere un autore. Esso è stato dato dagli dèi: πᾶς ἐστιν νόμος εὕρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν, «ogni νόμος è un ritrovato e un dono degli dèi» (Pseud.-Demosth., *or.* 25,16; cfr. Philo, *decal.* 15; Soph., *Ant.*450 ss.; Xenoph., *mem.*4,4, 19), oppure è opera di una grande personalità ,quella del legislatore: νόμους..., ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὑρήματα, «le leggi..., invenzioni di legislatori buoni e antichi» (Plat., *Prot.*326d; cfr. Hdt. 1,29; Critias, *fr.* 25,5 ss. [II 386 s., Diels[5]]). Questi è il tipo dell'uomo che, per se stesso o per dono degli dèi, è capace di una conoscenza speciale (πόλιν δὲ ἢ παρὰ θεῶν τινος ἢ παρὰ τούτου τοῦ γνόντος ταῦτα λόγον παραλαβοῦσαν, νόμον θεμένην, Plat., *leg.* 1,645b; cfr. *polit.* 300c). Così il νόμος diventa opera della più sublime 'arte' (Plat., *leg.*10,890d; *polit.*297a) e sapienza (Hdt.1,196 s.; Eur., *Ion* 1312 s.; Plat., *leg.*4,712a; Max.Tyr.6,7). Ciò non impedisce che anche le legislazioni mitico-storiche della nazione vengano fatte risalire, attraverso speciali mediatori, a certi dèi o all'autorità religiosa di Delfi: τόν τε Μίνω παρὰ Διὸς δι'ἐνάτου ἔτους λαμβάνειν τοὺς νόμους ἱστοροῦσι φοιτῶντα εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον, τόν τε αὖ Λυκοῦργον τὰ νομοθετικὰ εἰς Δελφοὺς πρὸς τὸν Ἀπόλλωνα συνεχὲς ἀπιόντα παιδεύεσθαι γράφουσι Πλάτων τε καὶ Ἀριστοτέλης καὶ Ἔφορος... Ζάλευκον τὸν Λοκρὸν παρὰ τῆς Ἀθηνᾶς τοὺς νόμους λαμβάνειν ἀπομνημονεύουσιν. οἳ δὲ τὸ ἀξιόπιστον τῆς παρ' Ἕλλησι νομοθεσίας, ὡς οἷόν τε αὐτοῖς, ἐπαίροντες εἰς τὸ θεῖον..., «raccontano che Minosse, entrando nell'antro di Giove, prendesse le leggi da Giove ogni nove anni; Platone, Aristotele ed Eforo scrivono che Licurgo apprendesse le leggi recandosi spesso a Delfi presso Apollo...; ricordano anche che Zaleuco di Locri ricevette le leggi da Atena. Essi, innalzando, per quanto era loro possibile fino alla divinità ciò che è più credibile della legislazione degli Elleni...» (Cl.Al., *strom.* 1, 170,3, con una *adnotatio*)[4].

Quando infine i νόμοι vengono definiti da un mutuo accordo e da una votazio-

[4] Cfr. J. MEWALDT: Wiener Studien 58 (1940) 8 s. Nella Stoa Dio è il più saggio e antico *legislatore* di tutto il mondo (Dio Chrys., *or.* 19,32 [BUDÉ]). Questo pensiero è frequente soprattutto in Filone: νομοθέτης γὰρ καὶ πηγὴ νόμων αὐτός (*scil.* θεός), *sacr.A.C.*131; *op. mund.* 61; *spec.leg.* 1,279, ecc. Nella aretalogia di Iside di Cuma la dea stessa si vanta d'essere legislatrice (W. PEEK, *Der Isishymnos von Andros* [1930] p. 122,4): ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην καὶ ἐνομοθέτησα ἃ οὐθεὶς δύναται μεταθεῖναι.

ne di uomini (Xenoph., *mem.* 1,2,42 s.), comincia la loro decadenza: presto essi non saranno più νόμοι, ma soltanto ψηφίσματα, cioè decisioni prese per voto (Demosth., *or.* 20,89 ss.).

a) Nella remota antichità il νόμος, in quanto creazione e rivelazione di Zeus, è ancorato ad una presunta realtà divina.

Già il mito fa risalire la legislazione di Minosse (βασιλεύς καὶ νομοθέτης, Plut., *Thes.* 16[17]) ai suoi incontri con Zeus (cfr. Plat., *leg.* 1,624a). Zeus è il prototipo della potenza e sapienza regale concretate nel νόμος. In Esiodo (*theog.* 901 ss.) il 're degli dèi' (θεῶν βασιλεύς, 886), dopo aver vinto i titani, contrasse con Temi un matrimonio dal quale, oltre a Δίκη ed Εἰρήνη, nasce pure Εὐνομίη, cioè 'l'ordine giusto', il 'buon νόμος'[5]. Quando Pindaro (*fr.* 169) celebra il νόμος come ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων, «il re di tutti, mortali e immortali», il quale ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτᾳ χειρί, «guida e rende giusto con la sua mano suprema quanto v'è di più violento», si capisce dalla formulazione e dal nesso concettuale che qui il νόμος sta per Zeus, che è πάντων βασιλεύς (Democr., *fr.* 30 [II 151,14, Diels[5]]; Hes., *fr.* 195 [Rzach], cfr. *theog.* 9,23), e unisce in sua mano il potere e il diritto[6]. Egli ha stabilito il νόμος per cui gli animali si divorano fra loro con la βία, mentre gli uomini devono vivere secondo la δίκη, che egli ha loro dato (Hes., *op.* 276 ss.). Κράτει νόμου, cioè in base all'autorità di una tale *norma divina*, di una *volontà d'ordine* e d'un *senso* personale *del giusto* – tutte cose incluse nel νόμος – il legislatore Solone si vanta d'aver accoppiato βία e δίκη (*fr.* 24,15 s., Diehl).

Nato dalla lotta per il diritto entro l'ordine della vita umana, il νόμος è per natura sua *giustizia* (δίκη μὲν οὖν νόμου τέλος ἐστίν, «la giustizia è il fine della legge», Plut., *princ. inerud.* 3 [II 780e]); → coll. 1237, n. 1. La δίκη (o αἰδώς), che si esprime nel νόμος, si trova spesso Zeus (Plat., *Prot.* 322; Ael.Arist., *or.* 43,20 [344, Keil]); o, per dirla in termini mitico-religiosi, al seguito del dominatore dell'universo (βασιλεύς, Plut., *exil.* 5 [II 601b]), la dea Dike veglia sul θεῖος νόμος (*Orph. Fr.* 21 [Kern]; Plat., *leg.* 4,716a). Il νόμος sempre, nel tardo mondo antico, è stato messo in rapporto speciale con Zeus (→ col. 1240).

Nella polis le vecchie consuetudini ereditarie si sviluppano, divenendo una solida struttura statale, una *legge*, in quanto quintessenza di tutte le norme giuridiche. Così il concetto raggiunge il suo sviluppo particolare e la sua posizione di preminenza. Infatti per i Greci lo stato in quanto forma spirituale è il νόμος: πόλεως εἶναι ψυχὴν τοὺς νόμους, «le leggi sono l'anima di una polis» (Aristotele, parlando di Demostene, presso Stob., *ecl.* 4,1,144 [p. 90, Hense]); ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν,

[5] Regalità e fondazione della εὐνομίη si corrispondevano per ampio tratto nella grecità più antica (cfr. Hdt. 1,97 ss.; Plut., *Num.* 4). A ciò si ricongiunge anche Platone quando fa derivare i νόμοι, in quanto μιμήματα... τῆς ἀληθείας, dalla βασιλικὴ τέχνη (*polit.* 300c/e).

[6] Così pensa ora anche → K. KERÉNYI 78. Sulla storia della frase di Pindaro spesso citata e variamente interpretata (Hdt. 3,38; Anonym. Iambl. 6,1 [II 402,28 s., DIELS[5]]; Plat., *Gorg.* 484b; *leg.* 3,690b/c; 4,714c; Chrysipp., *fr.* 314 [III 77,34 ss., v. ARNIM]), cfr. H. E. STIER 225 ss.

οὐκ ἔστι πολιτεία, «dove infatti non comandano le leggi, non esiste lo stato» (Aristot., *pol.*4,4 [p. 1292a 32]). Perciò il popolo deve difendere il suo νόμος così come difende le sue mura (Heracl., *fr.* 44 [I 160,13 s., Diels[5]]). Esso è la potenza dominante che, come βασιλεύς o δεσπότης (→ col. 1257), comanda nella polis e, per esempio, agli Spartani in battaglia impone di vincere o morire (Hdt. 7,104).

b) La nuova concezione dell'essere divino nel sec. VI cambia anche il significato corrispondente del νόμος. Esso non viene ancora separato dalla divinità; solo, ciò che prima era Zeus viene ora ripensato come principio divino. L'idea del cosmo suggerisce di raffigurarsi il νόμος come immagine dell'universo, nel quale vige la stessa δίκη che domina la vita politica. La legge terrena è soltanto un caso speciale della legge divina del cosmo: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται, «è necessario che coloro che parlano usando la mente si basino su ciò che è comune a tutti, come la città sulla legge, ed in modo ancora più saldo. Infatti tutte le leggi umane sono nutrite dall'unica legge divina: giacché essa domina tanto quanto vuole e basta per tutte le cose e ne avanza (Heracl., *fr.* 114 [I 176,5 ss., Diels[5]]). L'uomo non è in grado di esistere senza il νόμος della sua polis, e ancor meno senza il νόμος del cosmo.

Piu tardi gli Stoici, riallacciandosi ad Eraclito, hanno considerato ciò come la prima dimostrazione del loro cosmopolitismo (cfr. Cleanthes, *fr.* 537 [I 121,34 s., v. Arnim]; Dio Chrys., *or.* 58,2 [Budé]). Eraclito aveva invece sostenuto che l'uomo è radicato nel concreto νόμος πόλεως. Anzi, la legge dello stato era per lui una norma così 'potente' (cfr. *fr.* 44 [I 160,13 s., Diels[5]], che derivava da essa il suo concetto dell'universo: il νόμος della polis è qualcosa di comune (ξυνόν, oppure κοινόν, Pseud.-Demosth., *or.*25,15 s.[7]; cfr. Plat., *Crito* 50a; *leg.* 1,645a; Plut., *quaest.conv.* 2,10,2 [II 644c]). Ciò significa che il cittadino, in quanto vive κατὰ νόμον, vive per così dire un κοινὸς βίος, una 'vita comune', opposta all'esistenza privata dei singoli. Così esiste anche nel cosmo τὸ ξυνὸν πάντων, che viene spiegato partendo dalla polis e dal suo νόμος: è questa la legge cosmi-

---

[7] Qui trovasi il riflesso di un trattato Περὶ Νόμων (cfr. M. POHLENZ: NGG 1924, 19 ss.), in cui i vari aspetti dell'idea tradizionale del νόμος vengono riassunti nel modo seguente: ἅπας ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος... φύσει καὶ νόμοις διοικεῖται. τούτων ἡ μὲν φύσις ἐστὶν ἄτακτον καὶ ἀνώμαλον (diverso, disparato) καὶ κατ' ἄνδρ' ἴδιον τοῦ ἔχοντος, οἱ δὲ νόμοι κοινὸν καὶ τεταγμένον καὶ ταὐτὸ πᾶσιν... οἱ δὲ νόμοι τὸ δίκαιον καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον βούλονται, καὶ τοῦτο ζητοῦσιν, καὶ ἐπειδὰν εὑρεθῇ, κοινὸν τοῦτο πρόσταγμ' ἀπεδείχθη, πᾶσιν ἴσον καὶ ὅμοιον, καὶ τοῦτ' ἔστι νόμος. ᾧ πάντας πείθεσθαι προσήκει διὰ πολλά, καὶ μάλισθ' ὅτι πᾶς ἐστι νόμος εὕρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν, δόγμα δ' ἀνθρώπων φρονίμων, ἐπανόρθωμα δὲ τῶν ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων, πόλεως δὲ συνθήκη κοινή, καθ' ἣν πᾶσι προσήκει ζῆν τοῖς ἐν τῇ πόλει.

ca divina che si deve concepire con il νοῦς (ξὺν νόῳ) e 'seguire' come si 'segue' il λόγος e la divinità (*fr.* 2 [I 151,1 ss., Diels⁵]). Qui 'conoscenza' è a un tempo l'intuizione di una legge cosmica e il suo compimento. Le due cose insieme sono espresse dal greco φρονεῖ: infatti ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν, «comune a tutti è capire» (*fr.* 113 [I 176,4, Diels⁵]; ma lo ξυνόν è la legge cosmica.

c) La problematica che sorge quando vi è contrasto tra un νόμος e un altro (cfr. Democr., *fr.* 259 [II 198,2 ss., Diels⁵]), così che «non vi è perfetta chiarezza»[8], e di conseguenza la questione della possibilità che esso venga attuato, si è posta ai Greci a cominciare dalla tragedia. Mentre in altri la critica del νόμος si pone nelle forme più diverse (→ coll. 1250 ss.), Sofocle nell'Antigone mostra il trionfo sia dell'uno che dell'altro νόμος[9]. La legge dello stato era originariamente fondata su quella divina; ma nella difesa di Antigone (450 ss.) alla legge scritta della polis si contrappone una legge divina non scritta: non sono stati né Zeus né Dike – οἳ τούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους (452) (così si deve leggere!), «i quali stabilirono queste leggi fra gli uomini» – a comandare ad Antigone di agire come ha fatto, bensì gli ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα, «le norme non scritte, e tuttavia ben sicure, degli dèi» (454 s.)[10]. Sopra la legge dello stato derivante dalla divinità si erge un'altra legge, proveniente da una fonte antichissima e ugualmente divina. Ma dove la legge derivante da Dio non è più conciliabile con Dio, sorge per l'uomo singolo la rottura: la tragica fine di Antigone e la rovina di Creonte. Mai l'esistenza dell'uomo greco è illustrata meglio di quando, urtando contro l'ambiguità e l'impossibilità completa di attuare il νόμος (in quanto l'adempimento di una legge implica necessariamente la trasgressione di un'altra), egli deve riconoscere senza alcun dubbio di essere radicalmente ed essenzialmente incapace di obbedire alla legge. Quella per cui Antigone perisce appare come una contraddizione eterna e tragica d'una legge proveniente da Dio e non più conciliabile con lui; e tale contraddizione viene trasferita in Dio stesso. Al problema dell'impossibilità di adempiere la legge i Greci, per il poco che se ne occuparono, diedero una risposta tragica, e non quella che si basa sulla condizione di peccatore che caratterizza l'uomo di fronte alla legge[11].

A partire da questo contrasto e a

[8] R. Bultmann, *Polis und Hades in der Antigone des Sophokles*, in: Theol. Aufs. K. Barth zum 50. Geburtstag (1936) 80.

[9] W. Schadewaldt, *Sophokles' Aias und Antigone*: Neue Wege zur Antike 8 (1929) 114.

[10] Sono gli stessi νόμοι la cui origine divina è annunziata in Soph., *Oed. Tyr.* 865 ss.: νόμοι πρόκεινται ὑψίποδες οὐρανίαν δι' αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὄλυμπος πατὴρ μόνος, οὐδέ νιν θνατὰ φύσις ἀνέρων ἔτικτεν, οὐδὲ μήποτε λάθα κατακοιμάσῃ· μέγας ἐν τούτοις θεὸς οὐδὲ γηράσκει.

[11] Cfr. G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (1932) 118 ss.

integrazione della legge scritta della polis, con il sec. v aumentò d'importanza la legge non scritta (ἄγραφος νόμος: Thuc. 2,37,3; Pseud.-Aristot., *rhet.Al.* 2 [p. 1321 b 35 ss.])[12]. Questa vien concepita in vari modi, in particolare come ἔθος, costume risalente ad antica tradizione di questa o quella polis (Diog.L.3, 86), ma soprattutto come una legge naturale o divina valida per tutti gli uomini (Xenoph., *mem.*4,4,19 s.; Demosth., *or.* 18,275; 23,61.85; Plat., *resp.* 8,563d). Così essa poté essere confusa colla legge naturale dei Sofisti o col νόμος cosmico degli Stoici (Maxim. Tyr. 6,7). Ai più importanti ἄγραφοι (o ἱεροί) νόμοι, sempre ricorrenti nella tradizione, appartengono, oltre alle prescrizioni rituali-religiose, anche norme etico-sociali, che già Senofonte (*mem.*4,4,20) riassume sotto il titolo di θεοῦ νόμος. La lista più ricca è offerta da Plut., *lib. educ.*10 (II 7 e): δεῖ θεοὺς μὲν σέβεσθαι, γονέας δὲ τιμᾶν, πρεσβυτέρους αἰδεῖσθαι, νόμοις πειθαρχεῖν, ἄρχουσιν ὑπείκειν, φίλους ἀγαπᾶν, πρὸς γυναῖκας σωφρονεῖν, τέκνων στερκτικοὺς εἶναι, δούλοις μὴ περιυβρίζειν, «è un dovere venerare gli dèi, onorare i genitori, rispettare i vecchi, obbedire alle leggi, sottostare ai governanti, amare gli amici, essere prudenti e saggi con le donne, teneri coi figli, non maltrattare gli schiavi» (cfr. Aesch., *Eum.*545 ss.; Eur., *fr.* 853; Ditt., *Syll.*³ 1268). Per la grande stima che sempre riscossero, questi ἄγραφοι νόμοι furono chiamati da Platone δεσμοὶ πάσης πολιτείας, «vincoli di ogni stato» (Plat., *leg.*7,793 b) e più tardi furono perfino considerati come la fonte originaria di ogni legge terrena (Archita in Stob., *ecl.* 4, 1, 132 [p. 79, Hense]).

d) Nel sec. v l'autorità del νόμος fu scossa, anzitutto per l'accertata esistenza di altri νόμοι nel mondo. A questi Erodoto riserva bensì un certo rispetto e una certa ammirazione (3,38), ma nei νόμοι dei popoli ravvisa la loro → σοφίη e nello stesso tempo la rottura di una σοφίη primordiale (Hdt. 1,196 s.; 7,102; cfr. Heracl., *fr.* 114). Ma presto l'individuo, nella lotta spietata per l'esistenza, cominciò a fare di se stesso la norma del valore assoluto (ἔγωγε φημὶ καὶ νόμον γε μὴ σέβειν ἐν τοῖσι δεινοῖς τῶν ἀναγκαίων πλέον, «io dico che non temo più neppure la legge in queste terribili calamità», Eur., *fr.* 433; ἄνθρωποι τύραννοι νόμων, «gli uomini sono arbitri assoluti delle leggi», Plat., *ep.* 8,354 c).

«La natura umana ebbe il sopravvento sulle leggi e divenne più forte del diritto», constata Tucidide a proposito della guerra del Peloponneso (3,84; cfr. 3,45,7). Nella sofistica la legge viene poi eliminata anche teoreticamente, e l'uomo si trova ormai solo di fronte alla φύσις (ἡ φύσις ἐβούλεθ', ᾗ νόμων οὐδὲν μέλει, «l'ha voluto la natura, alla quale nulla importa delle leggi», Eur., *fr.* 920). Si apre una voragine tra ciò che è giusto secondo la natura (φύσει) o secondo la legge (νόμῳ, Plat., *Gorg.* 483 a ss.; *leg.*10,889 e), giacché le norme legali sono un puro arbitrio e sono sorte per convenzione umana (Antiphon, *fr.* 44, col. 1,23 ss. [II 346 s., Diels⁵]). La natura invece ha la legge sua propria, che ora vien riconosciuta come unica norma, anche in senso etico-politico: il νόμος τῆς φύσεως (Callicle in

[12] Cfr. R. HIRZEL, ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ 29 ss.

Plat., *Gorg.*483e). Il νόμος rimane dunque ancorato a una realtà superiore. Ma questa non è più una realtà ritenuta divina, bensì ciò che è stato messo al suo posto, cioè la φύσις (cfr. Hippocr., *vict.*1,11).

Ma una concezione della natura spogliata del divino, nella quale domina la lotta di tutti contro tutti e, come unica legge, la cupidigia (πλεονεξία, Plat., *Gorg.* c f; cfr. *leg.* 9,875 b), non doveva minare soltanto le fondamenta dell'antico νόμος statale, avente come oggetto la comunità, bensì necessariamente anche quelle della religione. Infatti col rispetto del νόμος sta, o cade, anche la fede negli dèi.

Οἱ θεοὶ σθένουσι χὡ κείνων κρατῶν Νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα (Eur., *Hec.* 799 s.; cfr. Antiphon., *or.*6,4). Ciò vuol dire che se gli dèi si sottraggono all'osservanza della legge che li governa (quella cioè che vuole che tutte le empietà siano espiate [791 s.]), essi perdono con ciò la loro natura di dèi (cfr. Eur., *Ion* 442 s.). D'altra parte, in quanto procurano validità al giusto νόμος, essi giustificano la loro esistenza. Quindi l'uomo crede in Dio e nella giustizia in base al νόμος (cfr. Plat., *Menex.* 237 d: δίκην καὶ θεοὺς νομίζειν). I Sofisti non si limitano a considerare la religione in tensione rispetto al νόμος, ma finiscono per smascherarla come una finzione del legislatore (Critias, *fr.*25,5 ss. [II 386, Diels[5]]). I νόμοι sono fattura umana e non verrebbero osservati se non vi fossero dei testimoni. Per questo un uomo intelligente ha inventato gli dèi vendicatori come ispettori perenni e garanti delle leggi, specialmente contro le trasgressioni segrete[13]. Secondo questa idea, dunque, non esistono dèi; solo il νόμος comanda di credere in essi (Plat., *leg.* 10,889 e /890a: θεούς ... εἶναι πρῶτόν φασιν οὗτοι ... οὐ φύσει, ἀλλά τισι νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλῃ, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι ... ἀσέβειαί τε ἀνθρώποις ἐμπίπτουσι νέοις, ὡς οὐκ ὄντων θεῶν οἵους ὁ νόμος προστάττει διανοεῖσθαι δεῖν, «costoro dicono in primo luogo che gli dèi non esistono per natura, ma per certe leggi, e che sono diversi da luogo a luogo, secondo che ciascun popolo convenne con se stesso fissandolo per legge...; i giovani poi incorrono in azioni empie quasicché gli dèi non fossero quali la legge vuole si riconoscano».

Da ciò deriva una duplice constatazione: 1. il νόμος può essere abbattuto, in definitiva, solo combattendo la religione, tanto essenziale e originaria è la loro reciproca connessione; 2. la crisi del νόμος nasce e culmina nel ripudio della concezione deistica del mondo, avvenuto alla fine del sec. V: *quae religionis eversio 'naturae' nomen invenit* (Lact., *inst.* 3,28,3). Così presenta le cose Platone. Per lui sottrarsi al dominio delle leggi equivale alla perdita di Dio (Plat., *leg.* 4,701b/c; *ep.*7,336b); nel mito degli abitanti dell'Atlantide egli dice: μέχριπερ ἡ τοῦ θεοῦ φύσις αὐτοῖς ἐξήρκει, κατήκοοί τε ἦσαν τῶν νόμων καὶ πρὸς τὸ συγγενὲς θεῖον φιλοφρόνως εἶχον,

---

[13] Contro il λάθρῃ ἁμαρτέειν (*fr.*181 [II 11 ss., Diels[5]]), Democrito esige che il νόμος stia di fronte all'anima dell'uomo, cioè che sia la visione interiore di esso a determinare l'azione dell'uomo (τοῦτον νόμον τῇ ψυχῇ καθεστάναι, *fr.*264 [II 199,6 ss., Diels[5]]).

«prima che loro sfuggisse la natura divina, erano obbedienti alle leggi e ben disposti verso il nume loro congiunto» (*Critias* 120e). Poiché egli suppone che il modo di essere e di operare degli dèi si concreti essenzialmente (cfr. Plat., *leg.* 12,996c) nel νόμος (θεοὺς ἡγούμενος εἶναι κατὰ νόμους οὐδεὶς πώποτε οὔτε ἔργον ἀσεβὲς ἠργάσατο ἑκὼν οὔτε λόγον ἀφῆκεν ἄνομον, «nessuno che crede nell'esistenza degli dèi, come vogliono le leggi, ha mai commesso deliberatamente azioni empie né pronunciato parole illecite», Plat., *leg.* 10,885b; cfr. *resp.* 2,365e; *leg.* 10,904a), il νόμος determina il modo di onorarli e di pensare intorno ad essi (Plat., *leg.* 10,890a/b). Questo collegamento platonico di 'teologia' e legalità non è che un'espressione filosofica di ciò che i Greci antichi esprimevano con νομίζειν θεούς (→ col. 1237).

L'opera di salvezza del νόμος intrapresa da Platone si basa quindi in primo luogo sulla dimostrazione dell'esistenza degli dèi, e in secondo luogo sull'affermazione che il νόμος, in quanto prodotto del νοῦς, è imparentato coll'anima e perciò, al pari di questa, esiste per natura (φύσει [14], *leg.* 10,892a ss.): δεῖ... τὸν... νομοθέτην... τῷ παλαιῷ ἐπίκουρον γίγνεσθαι λόγῳ ὡς εἰσὶ θεοί..., καὶ δὴ καὶ 'νόμῳ' αὐτῷ 'βοηθῆσαι' [15] καὶ τέχνῃ, ὡς ἐστὸν φύσει ἢ φύσεως οὐχ ἧττον, εἴπερ νοῦ γέ ἐστι γεννήματα, «occorre che il legislatore si faccia protettore dell'antica legge con la sua parola, dicendo che gli dèi esistono... e che soccorra la legge stessa e l'arte, sostenendo che sono per natura o alla natura non inferiori, essendo un prodotto della mente» (*leg.* 10,890d). Infine Platone, elevando il νόμος (*ep.* 8,354e) al rango di divinità [16], ha superato la critica sofistica del νόμος nel punto decisivo.

e) In contrasto coi Sofisti, tutto il pensiero di Socrate parte dal νόμος, da lui considerato il contenuto più positivo della polis. Il νόμος τῆς πόλεως è la norma della sua vita, tanto che egli non solo si astiene dall'agire contro le leggi, ma giunge a morire perché sono esse a comandarlo anche quando sono male ap-

[14] A questo punto Platone sviluppa, contro i Sofisti, il concetto di una ἔμφρων φύσις (per dirla col passo parallelo del Timeo [46d]), che egli assorbe quasi completamente nella sua idea di ψυχή (*leg.* 10,891c ss.). Sulla concezione platonica della legge vedi A. CAPELLE, *Platos Dialog. Politikos* (Diss. Hamburg 1939) 53 ss.

[15] Cfr. Plat., *leg.* 891b; Iambl., *vit. Pyth.* 171; 223.

[16] Θεὸς δὲ ἀνθρώποις σώφροσι νόμος, ἄφροσι δὲ ἡδονή. νόμος e ἡδονή sono qui concepiti, sul piano divino, come due potenze avverse. Come Tucidide (2,53; 3,82,8), così anche Platone ha sempre visto nella ἡδονή la ragione della decadenza del νόμος (*leg.* 4,714a; *resp.* 8,548b; 4,429c). La vita conforme alla legge è l'opposto perfetto dello ἡδέως ζῆν (*leg.* 2,662c/663a s.). L'anarchia nello stato ateniese ebbe origine nell'arte delle Muse, che stava troppo sotto il dominio della ἡδονή (*leg.* 3,700d/701a). Il risultato finale è stato che il νόμος βασιλεύς fu sostituito dal dominio di ἡδονή e λύπη (*resp.* 10,607a).

plicate dagli uomini: προείλετο μᾶλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν ἢ παρανομῶν ζῆν, «preferì morire rispettando le leggi, piuttosto che vivere trasgredendole» (Xenoph., *mem.*4,4,4). A questa fede di Socrate Platone ha conferito un'espressione grandiosa nel Critone, dove immagina che, in una specie di epifania, i venerandi Νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως di Atene compaiano a Socrate in carcere. Ne nasce un dialogo sul diritto dell'individuo a sottrarsi alle leggi (*Crito* 50a ss.), nel quale i νόμοι si presentano come genitori, nutritori ed educatori (51c). L'uomo è loro ἔκγονος e δοῦλος (50e) e si trova con essi in un rapporto di dipendenza molto diverso da quello che ha coi genitori fisici. Questi νόμοι hanno «fratelli nell'Ade» (54 c), cioè valgono anche nella morte e dopo di essa.

f) Nell'atteggiamento di Socrate verso le leggi dello stato si rivela in modo esemplare il significato del νόμος per l'etica greca. Socrate non distingue fra la sua coscienza pura e la morale scaduta dello stato. Infatti la grecità classica non conosce una coscienza morale personale (→ συνείδησις), ma solo una conoscenza oggettiva di ciò che è giusto e ingiusto[17]. Questa conoscenza trova la sua forma nella legge. L'obbedienza alla legge è giustizia: ὁ δίκαιος ἔσται ὅ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος. τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ'ἄδικον τὸ παράνομον καὶ ἄνισον, «giusto sarà colui che osserva la legge ed è equo. Giusto è infatti ciò che è legittimo ed equo, ingiusto ciò che è illegittimo ed iniquo» (Aristot., *eth. Nic.* 5,1 [p. 1129 a 33 ss.]; cfr. Xenoph., *mem.* 4,4,13 ss.). Nella giustizia poi è inclusa ogni altra virtù (→ δίκη, II, coll. 1204 ss.). È impossibile cogliere in tutti i particolari il contenuto oggettivo del νόμος, che abbraccia tutta la vita (δοκοῦσιν... τὸ καθόλου μόνον οἱ νόμοι λέγειν, «sembra che le leggi trattino le cose solo in generale», Aristot., *pol.*3,15 [p. 1286a 9 ss.]), a meno che non ci si tenga sulle generali, come fa Aristotele (*eth. Nic.*5,4 [p. 1130 a 18 ss.]).

L'educazione perciò mira sempre a far crescere nello spirito e nell'ethos delle leggi: παιδεία μέν ἐσθ' ἡ παίδων... ἀγωγὴ πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον, «l'educazione è l'introduzione dei bambini al discorso retto pronunciato dalla legge» (Plat., *leg.* 2,659d); τεθράφθαι ἐν ἤθεσι νόμων εὖ πεπαιδευμένους, «(occorre) che siano bene educati e allevati nelle consuetudini delle leggi» (Plat., *leg.*6,751 c; cfr. *Prot.*326c/d). La legge stessa è educatrice, benché in un senso completamente diverso da quello inteso in *Gal.*3,24. «In qual modo la legge stessa, a nostro avviso, educa soddisfacentemente» (πῶς ἂν ἡμῖν ὁ νόμος αὐτὸς παιδεύσειεν ἱκα-

---

17 «La coscienza non ha alcun diritto nello stato, bensì lo ha ciò che è stabilito dalla legge. Ciò che la coscienza, per essere giusta, ha da riconoscere come giusto, dev'essere anche oggettivo... e non solo interiore» (HEGEL, *Werke* [LASSON] XIII 2,127 [*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*]).

νῶς), dice Platone (*leg.*7,809a; cfr. Aristot., *pol.*3,16 [p. 1287b 25 s.]; Archytas Pyth., presso Stob., *ecl.* 4,1,135 [p. 82,16 s., Hense]).

L'obbedienza alla legge giunge al punto che, senza dare al termine quel senso deteriore che esso ha altrove, si può parlare perfino d'un → δουλεύειν τοῖς νόμοις (Plat., *leg.*3,698c; 700a; 4, 715d; cfr. *Rom.*7,25). Questo modo di dire quasi paradossale fa capire che il νόμος esercita un dominio[18]. La legge regna (νόμοι ἄρχουσιν, Aristot., *pol.* 4,4 [p. 1292a 32]; cfr. Plat., *leg.*4, 715d), e in certi casi la fa da δεσπότης, τύραννος (Plat., *Prot.*337d) o da βασιλεύς (οἱ τῶν πόλεων βασιλεῖς νόμοι, Alcidama in Aristot., *rhet.*3,3 [p. 1406a 23]; cfr. Anonym. Iambl. 6,1 [II 402, 29, Diels[5]]; Plat., *ep.*8,354c: νόμος... κύριος ἐγένετο βασιλεὺς τῶν ἀνθρώπων). Chi vive secondo il νόμος, dice Aristotele (*eth. Nic.* 10,10 [p. 1180a 17 ss.]), vive κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθὴν ἔχουσαν ἰσχύν, cioè secondo un certo ordine spirituale che ha del pari la forza di imporsi. Il νόμος ha un potere coercitivo (ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν (a 21; cfr. Antiph., *or.*6,4), che supera di gran lunga quello di un uomo singolo (per es. di un padre), a meno che non si tratti di un βασιλεύς o simili. La 'servitù' sotto la legge fa dell'uomo un cittadino della polis (come più tardi del cosmo) e gli conferisce la sua libertà, a differenza dallo schiavo, che proprio per natura sua non ha parte ai νόμοι (*T.G.F.*, *fr. adesp.*326): *legum... idcirco omnes servi sumus, ut liberi esse possimus* (Cic., *pro Cluent.*53,146; cfr. Plat., *leg.*3,701b; Aristot., *pol.*5,9 [p. 1310a 34 ss.]).

In senso positivo, oltre che della δουλεία alle leggi, si parla solo della δουλεία agli dèi, specialmente all'Apollo di Delfi (cfr. Soph., *Oed. Tyr.* 410; Eur., *Orest.*418; *Ion* 309; Plat., *Phaed.*85b). Infatti esser servi delle leggi è lo stesso che servire agli dèi (καλῶς δουλεῦσαι... πρῶτον μὲν τοῖς νόμοις, ὡς ταύτην τοῖς θεοῖς οὖσαν δουλείαν, Plat., *leg.* 6,762e; cfr. Plat., *ep.*8,354e). νόμιμος non è solo il δίκαιος, ma anche l'εὐσεβής (cfr. Xenoph., *mem.*4,6,2). Questa sembra essere stata in modo speciale la religiosità delfica, a cui anche Socrate si atteneva (Xenoph., *mem.*1,3,1; par.4,3, 16). Fra le massime (παραγγέλματα) a noi pervenute e attribuite all'Apollo di Delfi, si trova anche questa[19]: ἕπου θεῷ, νόμῳ πείθου, «segui il Dio, obbedisci alla legge» (Stob., *ecl.* 3,1,173 [p. 125,5, Hense]). La sequela di Dio e l'obbedienza alle leggi si trovano qui insieme non senza un nesso intimo[20]. Infatti il dominio della legge, insieme colla benedizione degli dèi, garantisce l'esistenza dello stato e quella dell'uomo: ἐν ᾗ μὲν γὰρ ἂν ἀρχόμενος ᾖ καὶ ἄκυρος νόμος, φθορὰν ὁρῶ τῇ τοιαύτῃ ἑτοίμην οὖσαν, ἐν ᾗ δ'ἂν δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, σωτηρίαν καὶ πάντα ὅσα θεοὶ πόλεσιν ἔδοσαν ἀγαθὰ γιγνόμενα καθορῶ, «se in una città la legge è suddita e senza forza, vedo che le si prepara la distruzione, ma se in una città la legge è signora dei governanti e questi servono la legge, ravviso la salvezza e tutti i beni che gli dèi donano alle città» (Plat., *leg.*4, 715d). La funzione 'soteriologica' è rimasta a lungo caratteristica della legge (cfr. Pseud.-Plat., *Min.* 314d; Aristot., *rhet.*1,4 [p. 1360a 19 s.]; Dio Chrys.,

[18] A quanto pare, a Creso, che domandava quale fosse la ἀρχὴ κρατίστη, Pittaco rispose indicando i νόμοι (Diod. S., *Excerpta Vaticana* 7,27; Diog. L. 1,77).

[19] Cfr. W. H. Roscher: Philol. 59 (1900) 37 s.

[20] Il motto di Apollo circa la sequela di Dio per mezzo della legge è stato adottato da M. Ant.7,31, che però lo interpreta alla maniera stoica: ἀκολούθησον θεῷ· ἐκεῖνος (Apollo) μέν φησιν, ὅτι 'πάντα νομιστί'...

*or.*58,1 [Budé]; Porphyr., *Marc.*25; *ep. Arist.*240; Iust., *apol.* 1,65,1): ὁ νόμος βούλεται μὲν εὐεργετεῖν βίον ἀνθρώπων, «la legge vuol beneficare la vita dell'uomo». Ma solo se le si obbedisce per convinzione essa dimostra la sua virtù (τὴν ἰδίην ἀρετὴν ἐνδείκνυται, Democr., *fr.*248 [II 194,18 ss., Diels[5]]). Senza νόμος gli uomini sarebbero costretti a condurre una vita da bestie (θηρίων βίος, Plut., *Col.* 30,1 [II 1124d] in accordo con Plat., *leg.*9,874e).

g) Platone ha interpretato la morte di Socrate, affrontata in obbedienza alla legge, come il trapasso di ciò che era norma e legge dalle instituzioni dello stato alla ψυχή di Socrate, cioè allo spirito.

Entro la → ψυχή umana, quale si manifesta ai Greci in Socrate, Platone cerca e trova, seguendo il modello della medicina, un → κόσμος e una → τάξις. La medicina non possedeva, evidentemente, un termine unico per indicare la norma del corpo, ma parlava di salute, di forza, di bellezza e simili cose. Ma per il κόσμος e la τάξις dell'anima Platone ha un vocabolo solo: νόμος. Plat., *Gorg.*504c: ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ταῖς μὲν τοῦ σώματος τάξεσιν ὄνομα εἶναι ὑγιεινόν, ἐξ οὗ ἐν αὐτῷ ἡ ὑγίεια γίγνεται καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος... ταῖς δὲ τῆς φυχῆς τάξεσιν καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος (cfr. Plat., *Crito* 53c), ὅθεν καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι· ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη, «a me sembra che per ciò che riguarda il corpo l'ordine si chiami sanità, donde procede in esso la salute e ogni altra virtù del corpo...; all'ordine e alla proporzione dell'anima, invece, competa il nome di legalità e legge, donde si formano gli uomini ossequienti alle leggi e ordinati; di qui provengono la giustizia e la saggezza»[21].

Qui Platone fonda lo 'stato' e la legislazione ideale dei Νόμοι (cfr. *leg.* 12,960 d). Il suo νόμος nuovo e interiore è quello la cui τάξις è determinata dalla norma della ψυχή, cioè dalla σωφροσύνη e dalla δικαιοσύνη[22]. Questa legge, secondo Platone[23], nasce da un principio di valore generale, dal sapere: νοῦ γέ ἐστι γεννήματα (*scil.* νόμος e τέχνη) (*leg.* 10, 890d; cfr. 1, 645a/b; 4, 712a). Quello che prende voce dal νόμος è lo spirito. Con un gioco etimolo-

[21] Cfr. Plat., *Phileb.*26b: καὶ ἄλλα δὴ μυρία ἐπιλείπω λέγων, οἷον μεθ' ὑγιείας κάλλος καὶ ἰσχύν, καὶ ἐν ψυχαῖς αὖ πάμπολλα ἕτερα καὶ πάγκαλα... ἡ θεὸς... πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν πέρας ἐχόντων ἔθετο· καὶ σὺ μὲν ἀποκναῖσαι φῂς αὐτήν, ἐγὼ δὲ τοὐναντίον ἀποσῶσαι λέγω.

[22] Il processo inverso si trova in Plat., *leg.* 5,728a-b: il disprezzo e l'offesa delle leggi rendono l'anima cattiva.

[23] Cfr. Plat., *symp.*209d: τίμιος δὲ παρ' ὑμῖν καὶ Σόλων διὰ τὴν τῶν νόμων γέννησιν. Con questa immagine Platone si colloca in una venerabile tradizione. Anche Sofocle dice che i νόμοι eterni sono stati 'generati' (τεκνωθέντες, *Oed.Tyr.*865 ss.) e che 'vivono' (ζῇ, *Ant.* 457); il loro padre è l'Olimpo e nessuna θνατὰ φύσις ἀνέρων li ha 'partoriti' (ἔτικτεν, *Oed. Tyr.*869 s.). In Platone (*symp.*209 d) son detti 'figli' (παῖδες) i νόμοι lasciati da Licurgo e i Νόμοι che appaiono a Socrate in prigione si appellano ai loro 'fratelli nell' Ade' (Plat., *Crito* 54c). Anche il τρέφεσθαι dei νόμοι in Eraclito (*fr.*114 [I 176,7 s., Diels[5]]) rientra in questa raffigurazione biologico-organica delle leggi. La formulazione platonica ha avuto tanto influsso, che Flavio Giuseppe, il quale altrove non parla mai di Dio che genera (→ γεννᾶν, II, coll. 406 s.), parlando delle leggi giudaiche (*ant.*4,319) dice: νόμων οὓς αὐτὸς (scil. Dio) γεννήσας ἡμῖν ἔδωκεν.

gico di parole, che rivela sempre un rapporto essenziale dei concetti fra di loro, Platone dice che il νόμος è τοῦ νοῦ διανομή, (*leg.*4,714a; cfr. 12,967c; 2,674 b).

Secondo Aristotele la forza coercitiva del νόμος incarna il dominio del νοῦς (*eth. Nic.*10,10 [p. 1180a 21]: ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ, «la legge ha forza coercitiva, essendo ragione procedente da prudenza e intelletto»). Chi fa regnare il νόμος nello stato, elegge a dominatori soltanto il dio e la mente (τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, Aristot., *pol.* 3,16 [p. 1287a 28 ss.]). Così ancorato nel νοῦς, il concetto greco di legge in veste filosofica torna ad attingere un valore assoluto, risultando legato di nuovo alla realtà divina (cfr. Plat., *leg.*4,713a/e).

Al contrario, è un'idea rivoluzionaria che precorre l'ellenismo quella espressa per primo da Platone, quando dice che l'ideale è non il dominio della legge, la quale resta necessariamente in ritardo sullo sviluppo storico, ma il dominio dell'uomo giusto e regale, che possiede la vera conoscenza (τὸ δ'ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν, ἀλλ'ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν... ὅτι νόμος οὐκ ἄν ποτε δύναιτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιότατον ἀκριβῶς πᾶσιν ἅμα περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν, «la cosa migliore non è che dominino le leggi, ma l'uomo regale con la sua prudenza... poiché la legge non potrebbe disporre esattamente il meglio per tutti, includendo ciò che c'è di più nobile e più giusto» (*pol.*294a/b; cfr. Plat., *leg.* 9,875c/d). Anche in Aristotele (*pol.*3, 13 [p. 1284a 3 ss.]) l'uomo che sovrasta gli altri per la sua ἀρετή non sembra legato a legge alcuna. Egli non soltanto sta sopra il νόμος, ma è ὥσπερ θεὸς ἐν ἀνθρώποις, «come un dio fra gli uomini» (10 s.); è legge per sé e per gli altri (κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος, «per questi non esiste legge; essi stessi infatti sono legge», 13 s.; cfr. *eth. Nic.* 4,14 [p. 1128a 32]; Plut., *Alex.* 52 [I 694 s.]).

3. *Il* νόμος *nell'ellenismo*

a) Questa teoria filosofica divenne realtà storica nell'ellenismo. Non è più il νόμος che impera come 're' nella polis: la volontà e la persona del βασιλεύς son divenute esse stesse νόμος (ὁ δὲ νόμος βασιλέως δόγμα, Dio Crys., *or.* 3, 43 [Budé]; cfr. Anaxarch. in Plut., *Alex.*52 [I 694 s.]: ὁ δὲ... ἀνθρώπων νόμον καὶ ψόγον δεδοικώς, οἷς αὐτὸν προσήκει νόμον εἶναι καὶ ὅρον τῶν δικαίων, «egli poi (*scil.* Alessandro)... temendo la legge e il biasimo degli uomini, per i quali avrebbe dovuto essere legge e norma di giustizia»). Il re-dio è la nuova sorgente divina del νόμος, che ha con lui un legame speciale (αὐτῷ... τὸν νόμον δὲ συνόντα ἀεί, Themist., *or.* 9, p. 123a [Dindorf]; cfr. Isocr., *Demonax* 36; Inno a Iside di Andros 4 s.

[p. 15, Peek]) e talvolta è denominato, a sua imitazione, → βασιλικὸς νόμος (Pseud.-Plat., *Min.* 317a/c; Ditt., *Or.* II 483,1 [Pergamo]; I 329,14, *Iac.* 2,8)[24]. Come oggetto di venerazione in quanto εἰκὼν ζῶσα (Ditt., *Or.* I 90,3) e ζηλωτὴς τοῦ Διός (Muson. p. 37,3 s. [Hense]), il re o il filosofo è ritenuto perfino la manifestazione visibile della legge eterna del cosmo, il νόμος ἔμψυχος (Muson. p. 37,2 ss.; Archytas Pyth. in Stob., *ecl.* 4,1,135 [p. 82,20 s., Hense]; Diotogenes Pyth. in Stob., *ecl.* 4,7, 61 [p. 263,19, Hense]; Philo, *vit. Mos.* 2,4)[25].

b) Nella Stoa la 'legge' è un concetto fondamentale; in essa al πολιτικὸς νόμος dell'epoca classica, storicamente maturato, succede quello cosmico-universale. Le leggi statali non vengono più designate col termine νόμος in senso proprio[26] ma sono scadute al livello di δόξαι ψευδεῖς, «opinioni fallaci»: ὁ δὲ νοῦς τὸ τιμιώτατον ἐν ψυχῇ καὶ ἀρχικώτατον, καθάπερ ἐν πόλει νόμος, οὐκ ἐπ' ἀξόνων γεγραμμένος... οὐδ' ὑπὸ Σόλωνος ἢ Λυκούργου τεθείς· ἀλλὰ θεὸς μὲν ὁ νομοθέτης, ἄγραφος δὲ ὁ νόμος... Καὶ μόνος ἂν εἴη οὗτος νόμος· οἱ δὲ ἄλλως, οἱ καλούμενοι, δόξαι ψευδεῖς... κατ' ἐκείνους τοὺς νόμους καὶ Ἀριστείδης ἔφευγεν... καὶ Σωκράτης ἀπέθνησκεν. κατὰ δὲ τὸν θεῖον τοῦτον νόμον καὶ Ἀριστείδης δίκαιος ἦν... καὶ Σωκράτης φιλόσοφος. ἐκείνων τῶν νόμων ἔργον δεμοκρατία καὶ δικαστήρια... τούτου τοῦ νόμου ἔργον ἐλευθερία καὶ ἀρετή... ὑπ' ἐκείνων τῶν νόμων... ἐκπέμπονται... οἱ στόλοι... πολεμεῖται θάλαττα... ὑπὸ τούτων τῶν νόμων... εὐνομεῖται πόλις, εἰρήνην ἄγει γῆ καὶ θάλαττα... ὦ νόμοι νόμων πρεσβύτεροι... οἷς ὁ μὲν ἑκὼν ὑπορρίψας ἑαυτόν, ἐλεύθερος... καὶ ἀδεὴς ἐφημέρων νόμων, «la mente è la cosa più nobile e dominatrice nell'anima, come la legge nella polis, che non è scritta sugli assi (*scil.* sulle tavole di legno girevoli sistemate attorno a un asse, come era uso in Atene)... né è stata data da Solone o da Licurgo; Dio, invece, è lui il legislatore e la legge non è scritta... E questa sarebbe l'unica legge; le altre invece, quelle che sono chiamate così, sono opinioni fallaci... a causa di quelle leggi Aristide andò in esilio... e Socrate a morte. Secondo questa legge divina, invece, Aristide era giusto... e Socrate era un filosofo. L'opera di quelle leggi furono la democrazia e i tribunali... mentre l'opera di questa è la libertà e la virtù... sotto quelle leggi... si inviano gli eserciti... si combatte sul mare..., sotto queste invece... si governa bene la città, terra e mare godono di pace. O leggi anteriori alle altre leggi... a cui ci si assoggetta volontariamente, liberi... e senza timore delle leggi effimere!» (Max. Tyr. 6,5 [Hobein]). Per l'individuo dell'ellenismo ora l'unica vera e divina legge sta soltanto nel cosmo (cfr. Plut., *de exlio* 5 [II 601 b]); il suo 'stato' è il mondo: in questo regna una legge unica (ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μιᾷ χρῆται πολιτείᾳ καὶ νόμῳ ἑνί, «questo cosmo è

[24] Cfr. Eus., *de laude Constantini* 3 (p. 201, 27), che dice di Costantino: εἷς βασιλεὺς καὶ ὁ τούτου λόγος καὶ νόμος βασιλικὸς εἷς.

[25] Cfr. E. R. Goodenough, *The political Philosophy of Hellenistic Kingship*: Yale Class. Stud. 1 (1928) 55 ss.

[26] Il νόμος della polis rappresenta ormai solo un termine di confronto: ciò che la legge è nello stato, Dio è nel cosmo, secondo la spiegazione di Pseud.-Aristot., *mund.* 6, p. 400b,7 ss. (cfr. Epict., *diss.* 1,12,7, ecc.).

infatti una grande città e s'avvale d'una sola costituzione e d'una sola legge» (Chrysipp., *fr.* 323 [III 79,38 s., v. Arnim]; Plut., *Alex. fort. virt.* 1,6 [II 329 a]; Philo, *op. mund.* 143). Tale legge, quale fondamento di ogni comunità, lega fra loro anche gli dèi e gli uomini (Chrysipp., *fr.* 335 [III 82,18, v. Arnim]). Essendo la suprema ragione universale (νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζῴων, M. Ant. 7,9), questo νόμος pervade tutta la natura, così come determina l'agire e l'atteggiamento dell'uomo (Chrysipp., *fr.* 314 [III 77,34 ss., v. Arnim]). L'ordine del mondo stabilito dallo spirito si identifica col concetto di legge. Questo poi si fonda in definitiva nell'ambito religioso, sia che il νόμος venga elevato direttamente al rango di Dio (II 315,23, v. Arnim), sia che la divinità venga identificata colla legge statale del cosmo, in se stessa immobile[27] ma che tutto muove (νόμος μὲν γὰρ ἡμῖν ἰσοκλινὴς ὁ θεός, «per noi infatti il dio è legge perfettamente equilibrata», Pseud.-Aristot., *mund.* 6 [p. 400b 28 ss.]). A un accomodamento colla religione del popolo si addiviene poi designando questo νόμος del mondo col nome di Zeus (ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι, «la legge comune, la quale è la retta ragione che pervade tutte le cose, identica a Giove, che è il governatore del sistema degli esseri), Zenon, *fr.* 162 [I 43 v. Arnim = Diog. L. 7,88]). Anche nell'Inno di Cleante (*fr.* 537 [I 121 ss., v. Arnim]) è l'onnipontente Zeus, che da un canto regge il tutto col νόμος (v. 2), dall'altro, nei versi finali, viene identificato con l'ordine universale, la cui glorificazione costituisce il più nobile diritto per gli uomini e per gli dèi (vv. 38 s. [I 123,4 s., v. Arnim]). Solo i κακοί... οὔτ'ἐσορῶσι[28] θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν, ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν, «non attendono alla legge universale di Dio, né l'ascoltano, in modo che, obbedendo ad essa colla mente (cfr. Heracl., *fr.* 114), possano avere una nobile vita» (vv. 24 s. [I 122,20 s., v. Arnim]).

L'uomo dunque deve decidersi, in forza del νοῦς o λόγος che in lui abita, per il νόμος e per una vita ad esso corrispondente (ὁ γὰρ λόγος τοῦ φιλοσόφου νόμος αὐθαίρετος καὶ ἴδιός ἐστιν, «infatti la dottrina del filosofo è legge a lui propria e da lui stesso emanata», Plut., *stoic.rep.* 1 [II 1033b]). Ma facendo questo egli non obbedisce a un'esigenza assoluta che venga dal di fuori o da un altro mondo, ma entra in se stesso e acquista la sua libertà (ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν ἐλεύθεροι, «quelli che vivono con legge sono liberi». Chrysipp., *fr.* 360 [III 87,43 s., v. Arnim], cfr. Max.Tyr. 33,5; M.Ant. 10,25). L'adempimento della legge non è dunque fondamentalmente impossibile; anzi, è ciò a cui sono orientati per natura l'aspirazione e il destino dell'uomo. Così il νόμος τῆς φύσεως καὶ τοῦ θεοῦ o il θεῖος νόμος annunziato da Epitteto (*diss.* 1, 29,13/19) non è altro, quanto al contenuto, che la legge morale della filosofia[29]: τίς δ'ὁ νόμος ὁ θεῖος; τὰ ἴδια τηρεῖν, τῶν ἀλλοτρίων μὴ ἀντιποιεῖσθαι, ἀλλὰ διδομένοις μὲν χρῆσθαι, μὴ διδόμενα δὲ μὴ ποθεῖν, ἀφαιρουμέ-

[27] Sull'immutabilità della legge (ἀκίνητος νόμος) cfr. Plat., *leg.* 12,960d; Pseud.-Plat., *Min.* 321b; Max.Tyr. 11,12; Plut., *vit.Lycurg.* 29 (I 57d); Philo, *op.mund.* 61; → M. MÜHL 88 ss.

[28] Data la struttura logica di questo νόμος, è possibile vederlo e conoscerlo, piuttosto che ascoltarlo (cfr. Dio Chrys., *or.* 63,5 [V. ARNIM]: νόμον δὲ τὸν ἀληθῆ καὶ κύριον καὶ φανερὸν οὔτε ὁρῶσιν οὔτε ἡγεμόνα ποιοῦνται τοῦ βίου).

[29] Cfr. A. BONHÖFFER, *Epiktet und das N.T.*, in RVV 10 (1911) 154 s.

νου δέ τινος ἀποδιδόναι εὐλύτως καὶ αὐτόθεν, χάριν εἰδότα οὗ ἐχρήσατο χρόνου, «qual è la legge divina? Attendere alle cose proprie, non bramare quelle altrui; usare ciò che ci è concesso, non desiderare ciò che non ci è concesso; restituire prontamente e da sé ciò che ci vien tolto, grati per il tempo che ce ne siamo serviti» (*diss.* 2,16,28; cfr. 1,29,4). Questi sono per Epitteto οἱ ἐκεῖθεν ἀπεσταλμένοι νόμοι, «le leggi inviate di là» (*diss.* 4,3,11/12), le sole che portano alla vita felice. Quando le adempie volontariamente, il filosofo è ἐλεύθερος ... καὶ φίλος θεοῦ, «libero e amico di Dio» (*diss.* 4,3,9), perché, così facendo, si mette al seguito di Dio[30]. Lo stesso pensiero risulta se alla sentenza di Plutarco (*aud.*1 [II 37d]: ταὐτόν ἐστιν τὸ ἕπεσθαι θεῷ καὶ τὸ πείθεσθαι λόγῳ, «seguire Dio e obbedire al logos fa tutt'uno») si aggiunge l'altra dello stesso (*ad principem ineruditum* 3,1 [II 780c]): ὁ 'νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων' ὡς ἔφη Πίνδαρος, οὐκ ἐν βιβλίοις ἔξω γεγραμμένος οὐδέ τισι ξύλοις, ἀλλ'ἔμψυχος ὢν ἐν αὐτῷ λόγος, ἀεὶ συνοικῶν καὶ παραφυλάττων καὶ μηδέποτε τὴν ψυχὴν ἐῶν ἔρημον ἡγεμονίας, «la 'legge, regina di tutte le cose, mortali e immortali', come disse Pindaro, non scritta all'esterno in libri né scolpita su legno, ma ragione vivente nell'uomo, sempre in lui coabitante e vigilante, che non lascia mai l'anima priva di guida».

Il νόμος dunque, dilatato fino ad assumere dimensioni cosmiche, ha peraltro subito un'interiorizzazione. Ora esso è scritto anche all'interno dell'uomo, nell'anima (Max.Tyr.27,6)[31], per cui in M. Ant. 10,13,2 figura, insieme con πίστις, αἰδώς, ἀλήθεια, ἀγαθὸς δαίμων, fra le componenti più preziose dell'essere umano.

c) il neoplatonismo non ha aggiunto altri tratti al concetto greco di legge. In esso altri motivi erano subentrati alla concezione che animava i concetti platonici e stoici. In Plotino il νόμος ha una funzione, e subordinata, solo nella dottrina dell'anima e nell'etica. Una vita felice non può essere concessa a quelli che non fanno ciò che li rende degni della felicità (Plot., *enn.*3,2,4 verso la fine). Così vogliono οἱ ἐν τῷ παντὶ νόμοι (*enn.* 3,2,8). Plotino vede in ciò l'intervento della divinità che col νόμος della provvidenza mantiene in vita l'uomo (*enn.* 3,2,8). Plotino vede in ciò l'ingnostica il rimprovero di disprezzare, insieme colla provvidenza (πρόνοια) divina, «ogni forma di legge in questo mondo» (πάντας νόμους τοὺς ἐνταῦθα) e di rendere così ridicola ogni ἀρετή (*enn.*2,9,15). Ogni ingiustizia viene infatti punita, e nulla può sfuggire a ciò che è stato stabilito ἐν τῷ τοῦ παντὸς νόμῳ, «nella legge del tutto» (*enn.* 3,2,4)[32]. Questo vale anche per le diverse incarnazioni dell'anima[33]: ἀναπόδραστος γὰρ ὁ θεῖος νόμος ὁμοῦ ἔχων ἐν ἑαυτῷ

[30] In Musonio [p. 86,19 ss., HENSE] l'ideale di vita dei sapienti stoici compare come una legge di Zeus: ἀγαθὸν (*scil.* φιλόσοφον) εἶναι κελεύει τὸν ἄνθρωπον ὁ νόμος ὁ τοῦ Διός.

[31] Cfr. Iul., *or.*7, p. 209c.: νόμοι ἐκ τῶν θεῶν ἡμῖν ὥσπερ ἐγγραφέντες ταῖς ψυχαῖς (cfr. *Rom.*2,15); cfr. Plot., *enn.*5,3,4; Procl., *in rem publ.*2,307,7 ss. (KROLL).

[32] Plotino aggiunge questa significativa precisazione: ἔστι δὲ οὐ διὰ τὴν ἀταξίαν τάξις οὐδὲ διὰ τὴν ἀνομίαν νόμος, ὥς τις οἴεται, ἵνα γένοιτο ἐκεῖνα διὰ τὰ χείρω καὶ ἵνα φαίνοιτο... καὶ ὅτι τάξις ἀταξία καὶ διὰ τὸν νόμον καὶ τὸν λόγον, καὶ ὅτι λόγος παρανομία.

[33] In ciò si rifà a Plat., *Phaedr.*248c; *Tim.*41e; nell'ermetica cfr. Stob., *ecl.*1,49,49 (= p. 418, 6, HENSE); 1,49,69 (= p. 463,23, HENSE).

τὸ ποιῆσαι τὸ κριθὲν ἤδη, «ineluttabile infatti è la legge divina, avente in sé il potere di fare ciò che fu stabilito» (*can.* 4,32,4). Il neoplatonico Porfirio sviluppo poi un'ampia dottrina del νόμος in tre gradi (*ad Marc.* 25/27): τρεῖς δὲ νόμοι διακεκρίσθωσαν οἵδε· εἷς μὲν ὁ τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ τῆς θνητῆς φύσεως, τρίτος δὲ ὁ θετὸς κατ' ἔθνη καὶ πόλεις... ὁ δ' αὖ θεῖος (*scil.* νόμος) ὑπὸ μὲν τοῦ νοῦ σωτηρίας ἕνεκα ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς... διετάχθη, δι' ἀληθείας δὲ τῶν ... πεπραγμένων εὑρίσκεται (25) ... ἀγνοεῖται μὲν ψυχῇ δι' ἀφροσύνην καὶ ἀκολασίαν ἀκαθάρτῳ, ἐκλάμπει δὲ δι' ἀπαθείας καὶ φρονήσεως (26), «si distinguano tre tipi di leggi: una è quella di Dio, l'altra della natura mortale, la terza quella stabilita secondo i popoli e le città... La legge divina è stata ordinata dall'intelletto in favore delle anime ragionevoli, per la loro salvezza... essa viene scoperta colla verità... delle azioni ... all'anima resta ignota a causa della stoltezza e della sfrenatezza, risplende invece per opera della 'impassibilità 'e della saggezza».

d) La tarda antichità si appoggia in sostanza ai concetti 'orfico'-platonici del νόμος (specialmente a Plat., *leg.* 4,716 a = *Orph. Fr.* 21 [Kern]; *Gorg.* 523 a; *Phaedr.* 248 c; *Tim.* 41, ecc.), interpretandoli però in senso cosmico-teologico: τὸν δὲ δὴ Νόμον τοῦτον ὅτι θεὸν ἡγεῖσθαι δεῖ συνοχέα τῶν τε εἱμαρμένων νόμων, οὓς ὁ ἐν Τιμαίῳ δημιουργὸς ἐγγράφει ταῖς ψυχαῖς, καὶ τῶν εἰς πᾶσαν τὴν τοῦ κόσμου πολιτείαν διατεινόντων, ἠκούσαμεν πολλάκις τῶν τε θεολόγων αὐτὸν ἐξυμνούντων καὶ τοῦ Πλάτωνος ἔν τε Γοργίᾳ καὶ ἐν Νόμοις... οἱ μὲν ἀληθεῖς νόμοι τῶν κοσμικῶν εἰσι νόμων εἰκόνες, οἱ δὲ ἡμαρτημένοι νόμοι μέν, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένοι τινὲς ὄντες ἀποπτώσεις ἐκείνων ὑπάρχουσιν, «che questa legge debba essere considerata un dio che accorda le leggi del fato che il demiurgo inscrive nelle anime, secondo il Timeo, e le leggi che si estendono a tutta la costituzione del cosmo, lo sentiamo più volte dire dai teologi che la esaltano e da Platone nel Gorgia e nelle Leggi... le leggi vere sono immagini delle leggi cosmiche, quelle errate, invece, sono sì leggi, ma imperfette, quasi adombramenti di quelle» (Procl., *in rem publ.* 2,307,20 ss. [Kroll]; cfr. *in Tim.* 1,203,28 s.). Accanto all'unico Νόμος creatore dell'universo, che è considerato Dio e πάρεδρος τοῦ Διός (*Orph. Fr.* 160 [Kern] – πρὸ γὰρ τῶν ἐγκοσμίων ἐστὶν ὁ δημιουργικὸς νόμος τῷ Διῒ παρεδρεύων καὶ συνδιακοσμῶν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἐν τῷ παντὶ προμηθίαν, «prima infatti delle leggi interne al cosmo c'è il nomos demiurgico, che assiste Giove e lo aiuta a provvedere tutto in ogni cosa» (Procl., *in Tim.* 1,156,9 ss.; cfr. *Orph. Fr.* 159 [Kern]) – esiste un sistema riccamente strutturato di νόμοι cosmici (Procl., *in Tim.* 1,136,13 ss.; 397,22 ss.), che trovano la loro completa unità nell'imperturbabilità: ἡ πάντων ὁμοῦ τῶν νόμων τῶν τε ἐγκοσμίων καὶ Διΐων σμίων, τῶν τε εἱμαρμένων καὶ Διΐων (εἰσὶ γὰρ Δΐιοι νόμοι καὶ Κρόνιοι, θεῖοί τε καὶ ὑπερκόσμιοι καὶ ἐγκόσμιοι) ἡ πάντων τούτων τὰ μέτρα ἑνιαίως ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα καὶ συνέχουσα. αὕτη ἐστὶν ἡ θεὸς Ἀδράστεια, «di tutte le leggi intracosmiche e supercosmiche, di quelle del destino e di quelle di Giove (esistono infatti leggi di Giove e di Cronos, leggi divine supercosmiche e intracosmiche), di tutte queste, quella che sola riassume e contiene in sé la misura delle altre è la dea Adrasteia» (Hermias, *in Plat. Phaedr.* 248 c [p. 161,15 ss., Couvr.] = *Orph. Fr.* 105 [Kern]).

4. *Il concetto greco di* νόμος *e il Nuovo Testamento*

Di contro ad ogni legge proveniente dalla rivelazione, il νόμος per i Gre-

ci viene dallo spirito (νοῦς). Un vero νόμος non è quindi una semplice legge del dovere, ma qualcosa in cui è disvelato e afferrato un esistente, un essere che ha valore in se stesso: ὁ νόμος ἄρα βούλεται τοῦ ὄντος εἶναι ἐξεύρεσις, «la legge vuole certo essere una scoperta della realtà» (Pseud.-Plat., *Min.*315a; cfr. Plat., *pol.*300c/e). Esso è «l'ordine (da sempre) esistente, vigente o posto in efficienza, che non solo impartisce una disposizione, ma la realizza; non solo comanda, esige e proibisce, ma governa; che in certo modo crea il suo adempimento, si impone contro l'inadempimento o resiste ad esso» (Cremer-Kögel 749)[34].

In questa sua natura il νόμος ha qualcosa in comune cogli dèi greci[35]. Solo così si spiega il comandamento: δεῖ δὲ καὶ τοὺς νόμους τῆς πατρίδος καθάπερ τινὰς θεοὺς δευτέρους συντηρεῖν, «bisogna venerare le leggi della patria in certo modo come secondi dèi» (Hierocles Stoicus, presso Stob., *ecl.* 3, 39,36 [p. 733,10 s.]). Come gli dèi, il νόμος dispone d'una potenza suprema e terribile su tutti quelli che vogliono sottrarglisi; come essi è però circondato dalla più alta idealità, poiché è l'unica salvezza (→ σωτηρία, coll. 1258 s.) per tutti quelli che gli sono obbedienti: οὐ γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων γιγνώσκειν χρὴ καὶ μελετᾶν. κούφα γὰρ δαπάνα νομίζειν ἰσχὺν τόδ' ἔχειν, ὅ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον, τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός, «mai nulla che travalichi le antiche leggi non si brami o si investighi; e bene è cosa agevole reputare che il massimo potere abbian gli dèi, quali essi siano, e quel che per natura sembra prescritto, e da gran tempo dura» (Eur., *Ba.*890 ss., trad. Romagnoli). Che il νόμος, sia quello della polis che quello del cosmo, compaia ora anche di fatto come un 'dio', non è che la conseguenza di queste premesse: ὁ γὰρ θεὸς μέγιστος ἀνθρώποις νόμος, «il dio più grande per gli uomini è il Nomos» (*T.G.F.*, *fr. adesp.*471; cfr. Plat., *ep.*8,354e; Pind., *fr.* 169; Aristot., *pol.* 3,16 [p. 1287a 28 ss.]; Procl., *in rem publ.* 2,307,20 [Kroll]; Philod. philos., *pietat.* 11 [II 315,23, v. Arnim]); allo stesso modo si spiega come di esso si parli chiamandolo, in senso mitico-teologico, Zeus: ὁ μὲν Ζεὺς... αὐτὸς... νόμων ὁ πρεσβύτατος καὶ τελειότατος, «Zeus... stesso... è il nomos più venerando e perfetto» (Plut., *ad principem ineruditum* 4,2 [II 781b]; cfr. Zenon., *fr.* 162 [I 43, v. Arnim = Diog. L. 7,88]; → col. 1240).

Considerato dal punto di vista del N.T., il pensiero greco, col suo concetto di legge, ha velato a se stesso il ve-

---

[34] Cfr. Xenoph., *mem.*4,4,24: τὸ γὰρ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι (cfr. Plat., *leg.*4,716a; Plot., *enn.*4,3,13/24).

[35] Spesso è detto a mo' di confronto, per es. in Aristotele, *pol.*3,13 (p.1284a 10); Pseud.-Aristot., *mund.* 6 (p. 400b,7 ss.).

ro senso di essa. Per il greco, infatti, la legge non è mai una cosa che, rettamente intesa, lo costringa alla rovina o alla disperazione col render l'uomo consapevole di non poterla osservare [36]. Al contrario, proprio perché non possedeva più un νόμος oggettivo e storico e neppure la filosofia glielo poteva dare, la tarda antichità è finita nella disperazione [37].

H. KLEINKNECHT

B. LA LEGGE NELL'ANTICO TESTAMENTO

1. *L'antica legge d'Israele*

Dall'insieme dei testi giuridici dell'A. T. è possibile, coll'aiuto della critica letteraria e di quella delle forme, far emergere i più antichi codici di leggi israelitiche, almeno fino a render visibile in essi, nei suoi aspetti fondamentali, la natura e il carattere particolare dell'antica legislazione [38]. Tali codici antichi sono specialmente le massime (forse dodici in origine) in cinque parole, delle quali massime ciascuna termina con la locuzione *môt jûmāt*, «al tutto muoia» [39]; sono inoltre le massime (in origine pure dodici) in quattro parole [40], che cominciano con *'ārûr*, «maledetto»; ed anche il cosiddetto Decalogo [41], il codice storicamente più importante che, rinunziando all'equilibrio perfetto della forma per dar spicco al contenuto, fa capire più chiaramente l'essenziale di quelle antiche leggi.

L'ambiente vitale di queste leggi israelitiche era il rito che veniva celebrato regolarmente nel santuario centrale [42] per rinnovare e ricordare l'alleanza di Jahvé con Israele. Per l'origine di queste leggi ci tocca risalire al Sinai e a un avvenimento colà avvenuto ma difficile da appurare nei particolari [43].

Queste constatazioni sul presumibile ambiente vitale di queste leggi al tempo dei giudici trovano una corrispondenza e una spiegazione in ciò che le leggi stesse manifestano come loro 'ambito' teologico nella fede di Israele. Questo

---

36 Nessun greco potrebbe parlare, come Paolo in *Rom.*7,23, di un νόμος τῆς ἁμαρτίας (cfr. *1 Cor.*15,56). Per i Greci, infatti, la legge non può essere anche causa della propria trasgressione (οὔτε νόμος τοῦ παρανομεῖν παραίτιος γένοιτο ἂν οὔτε οἱ θεοὶ τοῦ ἀσεβεῖν, Chrysipp., *fr.* 1125 [II 326,35 v. ARNIM]).

37 Cfr. il 'pio' desiderio di Celso, in Orig., *Cels.*8,72: εἰ γὰρ δὴ οἷόν τε εἰς ἕνα συμφρονῆσαι νόμον τοὺς τὴν Ἀσίαν καὶ Εὐρώπην καὶ Λιβύην Ἕλληνάς τε καὶ βαρβάρους ἄχρι περάτων νενεμημένους. Il νόμος di Cristo (cfr. Iust., *dial.*11: αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη) ha sostituito sia le leggi singole dei popoli antichi, sia l'ideale stoico del νόμος unico e universale. Cfr. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935) 62 s.

38 Su quanto segue cfr. specialmente → ALT, *Die Ursprünge des isr. Rechts* 33 ss.

39 *Ex.*21,12.15-17; 22,18 s.; 31,14 s.; *Lev.*20,2.9-16.27; 24,16; 27,29. In parte le proposizioni originali sono recuperabili solo mediante ricostruzione, cfr. → ALT 45 s.

40 *Deut.*27,15-26, con piccole variazioni.

41 *Ex.*20,2 ss.; *Deut.*5,6 ss. Sul problema della forma originaria del Decalogo cfr. L. KÖHLER, *Der Dekalog*: ThR (1929) 161 ss.

42 Cfr. M. NOTH, *Das System der 12 Stämme Israels* (1930). Probabilmente l'oggetto essenziale del culto era l'arca di Jahvé, nella quale forse erano custodite le leggi dell'alleanza. Cfr. P. VOLZ, *Mose und sein Werk*² (1932) 100 ss.; GALLING, in RGG ²III 1449 s.

43 Benché i banditori di queste leggi fossero probabilmente i sacerdoti (*Deut.*31,11; 33,10), la tradizione attribuisce il Decalogo a Mosè, che non era sacerdote. Un motivo decisivo contro tale attribuzione non esiste. Cfr. → VOLZ 20 ss.; KÖHLER 178 ss. 184.

ambito teologico delle leggi era l'idea dell'alleanza[44]. Jahvé si è scelto Israele come suo popolo; Israele lo ha riconosciuto come suo Dio. Questa tesi basilare di tutto l'A.T.[45] è il fondamento immediato di tali leggi. Esse sono espressione della sovranità di Jahvé su tutta la vita del popolo, che gli appartiene perché lui lo ha scelto. Lo dice in modo chiarissimo il primo comandamento del Decalogo.

Queste leggi non sono dunque intese come un sistema di giusto equilibrio degli interessi umani, completato eventualmente dalla sanzione divina. La loro osservanza non è un'opera offerta a Dio spontaneamente da Israele per ringraziarlo dell'alleanza e dell'elezione; soprattutto, non è un'opera che fondi l'appartenenza alla divinità. Le leggi sono invece esigenze del Dio a cui il popolo appartiene perché egli si è rivelato a lui durante la liberazione dall'Egitto e si è dimostrato da allora Dio di questo popolo in tutte le guerre. Così il motivo per cui si osserva questa legge è semplicemente l'obbedienza, per quanto sia difficile riscontrare una riflessione cosciente sul motivo dell'adempimento della legge.

A tutto questo corrisponde la natura di questa legge nelle caratteristiche specifiche.

a) La sua assolutezza.

Essa appare nello stile di queste sequenze legislative, nella loro possente gravità, nella loro formulazione senza compromessi, che dà importanza all'azione in quanto tale e non ai retroscena o alle circostanze particolari. Questo carattere si manifesta poi nella pena comminata, che può consistere semplicemente nella morte, cioè nell'estirpazione dal popolo di Dio, o nella maledizione, che consegna il colpevole alla distruzione proveniente da Dio, quando si tratta di perseguire un reato che sfugge al potere umano. Tale carattere assoluto risalta ancor più in quanto questa legge può essere formulata anche senza nominare una pena per chi la trasgredisce, anzi senza neppure usare la solita forma imperativa o iussiva, ma il semplice indicativo: «Non ucciderai»[46].

b) Il carattere negativo di questi comandamenti o, meglio, proibizioni.

Ciò conferma chiaramente che il luogo teologico di questa legge è l'alleanza dell'elezione; non si comanda ciò che crea l'alleanza con Jahvè; si proibisce, piuttosto, ciò che la revoca.

c) Ma ciò non esclude che questi comandamenti contengano un elemento persuasivo.

Questo si manifesta nel fatto che l'annuncio della legge fa appello alla volontà dell'uditore e cerca d'impedire la trasgressione dall'interno, ricordando le gesta di Jahvé. Però il carattere persuasivo non consiste nel promettere un premio; difatti l'alleanza

[44] W. EICHRODT, *Theologie des A.T.* I[2] (1939) 26 ss.; → VOLZ 73 s. Bisogna ammettere che l'idea dell'elezione non era ancora presente nella forma teologica che ricevette in seguito.

[45] Contro, per es., L. KÖHLER, *Theologie des A.T.* (1936) 12.

[46] Per tutto questo aspetto cfr. → ALT 37 ss.; → VOLZ 26.

precede la proibizione, e quindi il premio può consistere solo nel permanere in questo rapporto positivo con Jahvé[47]. Perciò si parla bensì di un giudizio per la trasgressione, ma non d'un premio speciale per l'adempimento della legge.

d) Inoltre questa legge, malgrado la brevità, ha una sua completezza.

Non regola solo il culto di Jahvé, ma tutta la vita. La pretesa di sovranità di questo Dio non concede alcuna zona neutrale. E tuttavia l'essenza della legge non sta in una diffusa casistica, anche se nel corso dei tempi si renderanno necessari cataloghi più esatti, quasi norme esecutive dei singoli comandamenti fondamentali[48].

e) Infine nell'essenza di queste leggi rientra il fatto che essi si rivolgono a tutto Israele.

Il singolo vien trattato come membro del popolo, e il 'prossimo' di cui parla la legge è il membro del popolo. Così anche il castigo per la trasgressione è inflitto dalla comunità: la pena capitale consiste nella lapidazione eseguita da tutti (*Deut.* 13,9 s.) e, se l'autore di un omicidio rimane ignoto, l'obbligo di espiare ricade sulla comunità più prossima (*Deut.* 21,1 ss.).

Con tutto questo è già indicato lo scopo della legge. Essa vuole garantire il legame esclusivo del popolo e del singolo israelita con Jahvé. Perciò si spiega il precetto «non devi avere altri dèi accanto a me», come pure l'esclusione d'ogni magia o incantesimo[49]. Con questo va però congiunto l'altro aspetto, cioè la formazione del popolo come popolo di Dio, l'eliminazione degli atti che disturbano i rapporti dei membri fra di loro e mettono in pericolo la vita della comunità. Ma si deve tener presente che la validità del comandamento non si fonda in questa utilità sociale, bensì nella volontà del Dio dell'alleanza che sta sullo sfondo. Così la legge intende regolare il rapporto del popolo dell'alleanza e dell'individuo col Dio dell'alleanza e col membro del popolo appartenente allo stesso Dio – rapporto che è basato sull'elezione di questo popolo da parte di questo Dio – combattendo tutto ciò che lo distrugge o disturba[50].

2. *Il concetto di legge nei testi storici più antichi*

Al concetto di legge espresso negli antichi codici d'Israele corrisponde l'interpretazione della storia d'Israele data dalle cosiddette fonti jahvistica ed elohistica, proprio per la posizione che quell'interpretazione assegna alla legge. Benché le fonti J ed E sfocino nel compimento della promessa, con la conquista della Palestina da parte d'Israele[51], per ambedue il punto culminante è il perio-

[47] Per es. la promessa (del resto forse secondaria) aggiunta al comandamento di onorare i genitori.

[48] Prove singole in → ALT 49 ss.

[49] Cfr. → VOLZ 27 ss. 40 ss.

[50] Cfr. il risveglio della 'coscienza d'Israele' (*Iud.* 19 s.); → NOTH 100 ss.; → VOLZ 500.

[51] Cfr. H. HOLZINGER, *Einleitung in den Hexateuch* (1893) 71 ss.

do legislativo. Questo vien preparato raccontando la storia precedente e partendo dal presupposto che l'elezione d'Israele fra gli altri popoli è del tutto gratuita – si sottolinea assai che il motivo di questa elezione non risiede affatto nel popolo[52] – e proprio questa storia dell'azione gratuita di Dio verso il suo popolo, spesso ribelle, culmina nell'atto in cui Dio si rivela a tutto il popolo e fa di esso il proprio popolo e di sé il Dio di lui (*Ex.* 19). Su questa base la legge riceve il significato d'un dono divino che deve mostrare al popolo quale contegno corrisponde a questa sua posizione di popolo peculiare di Dio, e che cosa può distruggere questa posizione. La legge è dunque una dimostrazione di grazia, poiché mostra come il popolo viva davanti a Dio in quanto vive per opera di lui. Poiché, in questo modo, «il Dio redentore dà la legge, l'obbedienza» viene «elevata a prova di fede»[53].

La legge accettata da questi libri storici contiene, oltre agli antichi codici israelitici, il Libro dell'alleanza[54]. In questo si ritrova, oltre ad un antico patrimonio israelitico, il diritto pratico della popolazione palestinese preisraelitica. Esso tende principalmente a far proprio il diritto preisraelitico e a impregnarlo della fede in Jahvé[55]. E il tratto essenziale di questa operazione è la mancanza di una distinzione cosciente fra legge e morale[56]. Questi comandamenti, come gli altri, sono validi esclusivamente perché imposti da Dio, e non in forza della loro bontà e praticità intrinseca. Certamente, Dio esige il bene; ma questo è da compiersi perché lo vuole lui.

Un altro tipo di comandamenti sono le disposizioni di Dio che regolano il culto. Esse sono intese come misure con cui Jahvé stesso regola l'onore che gli deve esser reso (*Ex.* 20,24b)[57]. Ciò significa, ancora, che questo culto non ha origine come libera opera dell'uomo, ma è 'legittimo' solo in quanto si basa sul fatto, riconosciuto, che Dio s'è rivelato al popolo. Per quanto frammentaria e primitiva sia la legge cultuale trasmessa da questi narratori, resta chiara la concezione fondamentale del culto come ordinamento concesso per grazia da Dio, mediante il quale viene comunicato al popolo come esso può e deve rendere onore a lui, che è suo Dio ed è santo. Ma ciò significa anche che, stando al concetto di legge delle fonti J ed E, culto e prassi giuridica sono inseparabili.

Con questo concetto concorda completamente la prassi antica della legisla-

[52] Non è spiegabile né coi legami di natura (primogenitura di Ismaele e di Esaù), né moralmente (storia di Giacobbe, marcia nel deserto).

[53] A. SCHLATTER, *Einleitung in die Bibel*[4] (1923) 15.

[54] Il Libro dell'Alleanza risale certamente all'età palestinese anteriore ai re (*Ex.* 21-23), ma rimase assai a lungo una fonte del diritto. Cfr. → PROCKSCH 231 s.; A. JEPSEN, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (1927) 96 ss.; → ALT 18. 25 ss.

[55] → EICHRODT I 28 ss.; → JEPSEN 100 ss.

[56] Se, con → JEPSEN 102 ss., si considera ciò come una fatalità, si giudica con un criterio moderno; ma è dubbio che questo giudizio sia adeguato alla realtà. L'equivalenza di diritto e morale promana da tutta la concezione veterotestamentaria di Dio.

[57] Cfr. la traduzione tedesca in KAUTZSCH[4]. Il testo non è comunque del tutto chiaro.

zione sacerdotale in senso stretto e la concezione di legge che in essa si esprime. Le norme sacerdotali del culto consistono principalmente nella determinazione di ciò che è puro e impuro. Ma ciò che in tutto questo è essenziale è che l'insegnamento è dato per incarico di Jahvé e come suo comandamento. Il problema non è di indicare ciò che influisce di più sulla divinità, ma ciò che Jahvé vuole dal popolo come culto a lui spettante. Compito del sacerdote non è però solo di indicare quello che è puro o impuro, ma anche di enunciare la legge tramandata nelle assemblee del popolo e di conservarla nel santuario. Egli inoltre è necessario nel giudizio di Dio, per il quale la comunità giuridica si rivolge al santuario nei casi difficili [58]. Ciò non significa che il sacerdote eserciti propriamente funzione di giudice. In armonia con questo rapporto fra sacerdote e legge, la formazione del Libro dell'alleanza andrebbe cercata negli ambienti sacerdotali [59].

Ogni legge è volontà di Jahvé; essa si fonda sul fatto che Jahvé è divenuto il Dio proprio di questo popolo in una storia determinata e che ora vuole che esso viva come proprietà sua. Ma, trattandosi di un rapporto storico, non vi è contraddizione tra questo concetto di legge e l'affermazione che essa ha origini storiche. Che ciò nonostante essa debba valere come legge divina, risulta dal fatto che ogni legge valida vien collegata alla rivelazione sinaitica di Dio. Questa valutazione è quindi più teologica che storica.

3. *L'atteggiamento dei profeti verso la legge*

La predicazione profetica si fonda su un nuovo incontro con Dio e sull'irruzione di questa realtà divina nella vita del popolo, religiosa e insieme staccata da Dio. Non una nuova idea di Dio, ma un nuovo incontro con lui è l'essenza e il fondamento del messaggio profetico [60]. Bisogna partire di qui per capire l'atteggiamento dei profeti verso la legge. Essi non pensano di dover annunziare per la prima volta al popolo la volontà di Jahvé. La loro stessa predicazione penitenziale presuppone che sia già stato detto all'uomo ciò che è bene e ciò che il Signore esige da lui (*Mich.* 6,8). Certo, talvolta enunziano questa volontà divina con formule nuove e vi aggiungono nuovi tratti, ma senza avere o risvegliare la coscienza di proporre richieste finora ignote. La predicazione profetica non solo riconosce la legge, ma anche il suo fondamento: Israele è il popolo scelto da Dio (*Am.* 2,9; 3,2; *Is.* 1,2; *Os.* 8,13 s.). La trasgressione della legge è distacco da Jahvé (*Is.* 1,27 s.). I profeti condannano sempre la trasgressione dei comandamenti (*Am.* 5,7.10 ss.; *Os.* 5,10; 4,2; *Ier.* 7,9). *Os.* 8,12 presuppone anche esplicitamente l'esistenza della legge scritta.

Tuttavia un richiamo diretto alla legge formulata, come al Decalogo o al Libro dell'alleanza, è relativamente raro (*Os.* 4,2; *Ier.* 7,9) e, dove si ha, non è mai particolarmente accentuato. Tenendo conto di quanto s'è detto, ciò non si può spiegare né coll'ignoranza della legge, né col rifiuto del suo contenuto, cioè dei comandamenti. Rimangono due possibilità: 1. che i profeti avessero un'idea particolare della natura della legge; 2.

---

[58] L. Köhler, *Die hebr. Rechtsgemeinde* (Züricher Rektoratsrede [1931]) 13 ss.
[59] → Procksch 230; → Jepsen 99 s.

[60] Per ciò che segue cfr. → Eichrodt I 185 ss.; K. Marti, *Gesch. der isr. Religion*[5] (1907) 184 ss.

che la predicazione profetica avesse un altro scopo.

1. I profeti erano costretti a constatare che l'appello alla legge e alle sue parole poteva andare congiunto col rifiuto della vera obbedienza e con la mancanza di amore verso il prossimo[61] (*Am.*2,6; 8,4 ss.; *Ier.*8,8). Perciò radicalizzano la legge; Amos, ad esempio, dice semplicemente: «Odiate il male; amate il bene» (*Am.* 5,15). Con ciò non vuol superare una visuale ristretta a favore di un'altra «puramente morale»[62], ma cautelarsi contro i tentativi di introdurre la disobbedienza attraverso le lacune della legge positiva esteriormente rispettata (cfr. *Os.*6,6; *Mich.*6,8). Così questa radicalizzazione, che è pure una interiorizzazione e unificazione, raggiunge proprio in tal modo il senso vero e proprio della legge antica, per es. del Decalogo. Perché la legge non ostacoli l'obbedienza totale verso il Dio che si fa incontro al suo popolo e al singolo con una vivacità in cui s'esprime una diretta minaccia, essa non viene citata e utilizzata direttamente, benché sia riconosciuta come un'istituzione stabilita da Jahvé.

2. Ma vi è anche la seconda possibilità. In considerazione del loro incontro con Dio e del giudizio che essi ne traevano circa la condizione del popolo, i profeti non potevano più attendersi la salvezza da un ordinamento giuridico della vita, soprattutto dopo aver concepito la volontà di Jahvé nel modo radicale descritto. Per Israele esiste una nuova possibiltà di salvezza soltanto nell'azione libera e mirabilmente ricreatrice di Dio, a cui essi guardano, e «solo dove si percepisce una nuova esistenza del popolo dopo l'annullamento del passato emergono con più forza gli imperativi divini»[63]. Dopo il giudizio e il rinnovamento, Gerusalemme sarà chiamata rocca della legge (*Is.* 1,26); alla nuova Sion verranno perfino le genti per ricevere *tôrâ* (*Is.* 2,3). L'atteggiamento profetico verso la legge, colla sua affermazione e la sua critica (raramente esplicita, ma pure effettiva) e insieme col suo superamento, è comprensibile solo se si pensa che i profeti sono direttamente afferrati dalla santità divina.

Solo partendo da questo atteggiamento di fondo si può capire la posizione che essi assumono verso il culto[64]. Il culto siffatto è congiunto all'ingiustizia viva a coprire la disobbedienza, a disporre arbitrariamente di Dio. Poiché un culto siffatto va congiunto all'ingiustizia e alla mancanza di carità, anzi le giustifica, i profeti non temono di combatterlo (*Ier.* 7,11; *Os.* 4,6; *Soph.* 3, 4b; *Ier.*2,8). Certo, alcune parole dei profeti vanno anche oltre, e suonano condanna totale del culto[65], come se esso non fosse comandato da Dio (*Am.*5, 25; *Is.*1,12; *Ier.*7,22). A quanto sembra, essi pensavano che esso non potesse più esser salvato. Ma ciò che conta è che la critica profetica non presenta poi un suo programma religioso in cui non vi sia culto esterno, e che essa è comprensibile soltanto partendo dalla constatazione del contrassto insanabile fra il Dio che chiama il popolo al rendiconto e una prassi cultuale in cui ci si illude di rendere onore a Dio.

61 Cfr. → EICHRODT 198 s.; MARTI 184 ss.

62 → MARTI 189: il bene nel senso umano generale, internazionale, puramente morale, da ritenersi come bene sempre e dovunque.

63 → EICHRODT 190.

64 Per ciò che segue cfr. specialmente → EICHRODT 193 s.; E. KAUTZSCH, *Biblische Theologie des A.T.* (1911) 233 ss.

65 Cfr. P. VOLZ, *Die radikale Ablehnung der Kultreligon durch die at.lichen Propheten*: ZsTh (1937) 63 ss.

4. *Il concetto di legge nel Deuteronomio*

Il Deuteronomio contiene una concezione ben determinata della legge di Jahvé, che nel libro qual era in origine [66] è stata elaborata conseguentemente assumendo e sviluppando materiale giuridico più antico. La peculiarità di questo concetto di legge sta in primo luogo nell'insistenza con cui essa vien fondata in quell'azione di Dio, che ha fatto d'Israele il suo popolo, un *'am qādôš,* un «popolo santo». Il Deuteronomio fa notare, con non meno energia delle fonti J ed E, che l'esistenza religiosa e nazionale del popolo d'Israele si fonda esclusivamente sul patto concluso coi padri e sanzionato con un giuramento (4,32 ss.; 7,8. 12 ss.; 9,5 ecc.). Così uno dei compiti principali della legge è di consolidare questo legame unico d'Israele con questo Dio: perciò il libro conduce una lotta appassionata contro gli dèi stranieri (*'ĕlōhîm 'ăḥērîm*), a cui si accompagna anche l'impegno per far sì che il culto del Dio unico si svolga in un unico luogo (13,7 ss.).

In secondo luogo la legge deuteronomistica ha questo di speciale, che pone ogni sforzo nell'ammettere il singolo membro del popolo alla benedizione di questo rapporto con Dio. È vero che anche nel Deuteronomio il destino del singolo è legato intimamente a quello dell'intero popolo; ma ora si pone in grande rilievo la ripartizione dei doveri e soprattutto dei diritti fra i singoli membri del popolo di Dio, affinché nessuno debba andar privo della benedizione in questa vita.

Alla luce di questo carattere speciale dell'insieme devono essere intesi i tratti peculiari dei singoli aspetti della legge deuteronomistica.

a) Il Deuteronomio è una predicazione anche quando promulga la legge; non è un'arida enumerazione di norme legali, ma una parenesi [67] che vuole destare la gioia di osservare la legge per un senso di gratitudine verso l'azione divina. Ciò risulta già dalla struttura complessiva del libro. Il popolo non deve esser posto davanti a un codice di leggi, ma a Dio stesso, al Vivente, che non vuole restar nascosto dietro il velo della sua legge. Ogni istruzione sulla legge è in primo luogo istruzione sull'azione di Dio [68]; la legge attualizza questa vicenda. A ciò corrisponde quella tendenza a interiorizzare che appare, per es., nella frase più volte ripetuta *bᵉkol-lᵉbābkā ûbkol-nafšekā*, «con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima» (6,5; 10,12; 26,16, ecc.) e nella richiesta di una rigorosa adesione a Jahvé (10,20; 30, 20). Così quella che si vuole assicurare non è solo la legalità esteriore, ma l'amore intimo di Dio, che è la radice d'ogni atto concreto.

b) Questa legge vuole abbracciare tutti i campi della vita, benché il suo interesse sia rivolto più all'aspetto 'etico' che

---

[66] Soprattutto i brani con l'apostrofe al singolare. Su ciò e su tutta la pericope vedi specialmente G. v. RAD, *Das Gottesvolk im Deut.* (1929).

[67] Cfr. specialmente H. BREIT, *Die Predigt des Deuteronomisten* (1933) 228 e *passim*.

[68] Cfr. O. WEBER, *Bibelkunde des A.T.* I (1935) 49.

a quello 'rituale' [69]. Però, malgrado questo carattere comprensivo, essa non intende regolare casuisticamente la vita, ma solo indicare l'indirizzo di fondo (cfr., per es., nella legislazione cultuale un certo disinteresse per la meticolosità).

c) Il punto centrale del Deuteronomio è l'aspirazione al legame col prossimo, col connazionale [70]. Non l'umanità è il principio del libro, ma l'ordine giusto del popolo di Dio. Il prossimo non sta quindi davanti a me come oggetto della mia osservanza della legge, ma proprio come un fratello. Infatti il termine *'āḥ*, fratello, nel Deuteronomio ha un'importanza speciale (15,2 s.7.9.11 s.; 19,18 s., ecc.). Ma ciò vuol dire che il dovere che ho verso il prossimo è quello dell'amore, non quello dell'osservanza dei singoli comandamenti. Per questo la legge viene riassunta ripetutamente nel comandamento dell'amore (6,5; 7,9; 10,12).

d) Tuttavia il Deuteronomio vuol salvare anche la distanza fra Dio e l'uomo; non solo in generale, nel senso che uno dei due 'contraenti' di questa alleanza è assolutamente superiore all'altro, ma anche in concreto, nel modo stesso in cui il libro, specialmente con le norme cultuali, si oppone alla religione naturistica e immorale. In questo quadro rientra la norma che sancisce la possibilità di ridurre il dono sacrificale in denaro (14,24 ss.) o l'affermazione che non l'azione espiatoria in quanto tale produce il perdono, ma la grazia di Jahvé (21,7 s.). Anche la centralizzazione del culto non è dovuta al prevalere di concezioni magiche, ma intende limitare il culto al luogo voluto da Dio, che solo per questo è santificato, non per virtù propria.

Se lo scopo della legge è la formazione del popolo di Dio e l'unione esclusiva del popolo con lui – l'una e l'altra cosa in base all'elezione – allora è essenziale che all'adempimento di questa legge sia promessa la benedizione divina. Tale benedizione, infatti, consiste proprio nel godimento di ciò che è stato donato al popolo dal suo Dio nel suo paese, come, d'altra parte, la maledizione per il disprezzo della legge consiste nella sottrazione di questo dono.

Nella critica di questo, che è forse il tentativo più profondo di comprendere l'alleanza e di informare la vita partendo da essa, l'A.T. giunge pure alla conoscenza più profonda della natura della legge. Tale critica si trova con ogni probabilità in *Ier.* 31,31 ss. [71]. Questa interpretazione presuppone che Geremia fosse d'accordo colla riforma deuteronomistica e con le sue finalità [72]. Ma egli riconosce che questo tentativo ha il suo punto debole nell'esistenza del peccato, col quale il pacifico rapporto tra Dio e il popolo vien distrutto in modo tale che non può essere ristabilito da nessuna legge. Soltanto l'azione divina che crea di nuovo tutto l'uomo e gli pone la legge nel cuore – quindi solo una nuova alleanza

[69] Così, per es., → VON RAD 36 fa notare che l'interesse etico per la posizione dei leviti di campagna è più forte che l'interesse per gli organi esecutivi del culto di Gerusalemme.

[70] Qui soprattutto si ha la nuova concezione in confronto al Libro dell'Alleanza, cfr. → VON RAD 14 ss.

[71] → V. RAD 98 ss.

[72] MARTI 182 s. 186 interpreta peraltro molti passi di Geremia riferendoli al Deuteronomio, nel senso che questo risulterebbe rifiutato da Geremia; ma è una ipotesi spesso arbitraria.

divina – può garantire il tempo della salvezza. Così Geremia addita qualcosa che sta al di fuori della rivelazione dell'A.T. e che si adempie nel Nuovo.

5. *Il concetto di legge nel testo sacerdotale (P) e in brani affini*

Con una caratteristica diversità dal Deuteronomio, il testo P non vuole influenzare il lettore, istruendolo con uno stile oratorio, ma presenta i suoi contenuti in stile scarno e severo, «quasi con sussiego repellente»[73]. Non si tratta soltanto d'una differenza di stile, ma di un altro modo di concepire Dio. Nel testo P infatti, più che nel Deuteronomio, la santità trascendente e il carattere assolutamente sopramondano di Dio sono il fondamento d'ogni pensiero teologico. Anche il concetto di popolo, che è peculiare del Deuteronomio, non è altrettanto determinante in P. Questo scritto non si occupa del solo Israele, ma prende in maggior considerazione il resto dell'umanità, benché la posizione speciale d'Israele stia al centro delle sue preoccupazioni. Ma P non considera tanto il rapporto di Jahvé con Israele nella visuale della scelta d'amore, quanto in quella dell'orientamento salvifico dell'economia divina. Ed è qui che la legge ha il suo luogo teologico e il suo scopo nel documento sacerdotale: essa tutela la purezza della rivelazione di Dio riaffermandone la natura ultramondana e sopraterrena. Tanto più importante è, perciò, che P si presenti come un'esposizione storica; non, certo, con finalità estetico-edificanti, ma per dimostrare che l'esistenza religiosa d'Israele, anzi del mondo, trova la sua legittimazione e la sua obbligazione nell'agire di Dio e quindi nella sua rivelazione. Così esso sottolinea che il Dio ultraterreno e santo non è una forza impersonale, ma una volontà personale.

L'ordine divino stabilito da Dio coll'azione creatrice dice all'uomo e al popolo come essi possono e devono vivere, senza fallire la loro esistenza offendendo la gloria divina del Creatore. Il popolo peculiare è stato costituito dalla nuova rivelazione di Dio ad Abramo. Sul Sinai si compie la promessa inclusa in questa alleanza. Così la storia, secondo la fonte P, mostra il manifestarsi delle disposizioni che fondano ed assicurano la salvezza del popolo di Dio[74]. In tal modo nella legge si esprime la sovranità del Dio che crea ed elegge, e insieme essa precisa che la vita dell'umanità – e specialmente d'Israele – dev'essere conforme a questo Dio santo. Partendo da questo concetto si può intendere la legge positiva nella fonte P.

Nella tenda della rivelazione (poiché, caratteristicamente, per P il tabernacolo è non dimora di Dio – *Ex.* 25,22; *Num.* 14,10 – ma luogo della sua apparizione) Mosé riceve gli ordinamenti e le direttive per il popolo (*Ex.* 25,22; *Num.* 7,89). Nella volontà divina colà rivelata anche la norma morale e quella cultuale

[73] Cfr. G. v. RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (1934) 187; per ciò che segue cfr. inoltre EICHRODT, *Theol.* I 209 ss.; ID., *Gottes ewiges Reich u. seine Wirklichkeit in der Gesch. nach at.licher Offenbarung*: ThStKr (1937) 1.

[74] v. RAD, *Priesterschrift* 188.

trovano dunque la loro unità superiore [75], perché ambedue testimoniano la sovranità di Dio: la prima in quanto regola il rapporto col prossimo, la seconda in quanto è segno del legame intimo con Dio. Questa unità si manifesta in quanto Aronne opera solo per mandato di Mosé, secondo le direttive che questi ha ricevuto da Dio e trasmette a lui (*Lev.*16; *Num.*17,11 ss.). Certo, il culto è molto importante [76], ma si colloca nella cornice di tutta la rivelazione della legge data a Mosé. Per questo, accanto al culto appaiono, senza distinzione di valore, gli altri ordinamenti di natura giuridica e religiosa instaurati e giustificati dalla storia, come pure le norme morali in senso stretto.

Ma questa concezione della legge non esclude affatto la gioia profonda, l'adorazione umile e rispettosa, la dedizione disinteressata. Anzi l'espressione di P è per se stessa una prova di tutto ciò (cfr. per es., la storia della creazione in *Gen.* 1) e così corrisponde appieno al tenore dei salmi che elogiano la legge (per es. *Ps.* 19; 119). In tal modo la fonte sacerdotale è ben lontana da quella che, partendo dalla netta posizione antigiudaica del N.T., si suol chiamare religione legalistica o nomismo [77].

Un'affinità intima con il concetto di legge della fonte P si nota pure nella cosiddetta Legge di Santità (H): *Lev.*17-26. Anche qui l'uomo raggiunge la sua dignità massima sottoponendosi alla volontà di Dio. Questa legge differisce da P non tanto per il rilievo che dà all'obligazione morale nei riguardi del prossimo (*Lev.* 19,15 ss.; 25,35 ss.), quanto perché si dimostra meno sollecita di legittimare storicamente leggi ed istituzioni, anche se non è del tutto insensibile nemmeno a questo (*Lev.*18,1 ss.).

6. *La legge nel periodo postesilico*

L'esilio determina un'evoluzione sostanziale nella posizione d'Israele verso la legge, e quindi anche nella concezione di essa. La minaccia dei profeti si era realizzata; Israele era stato vittima del giudizio di Jahvé perché gli aveva disobbedito. Così, dopo il ritorno dall'esilio, ciò che conta più di tutto è l'adempimento della legge di Dio. Israele deve obbedire alla legge per vivere: questo l'esilio aveva fatto capire chiaramente al popolo.

Tuttavia ciò non comportava una modifica nella posizione teoretica della legge; il compito di adempiere la legge restava sempre una conseguenza, e non un fondamento, dell'elezione. Questo vale per la storiografia cronistica e soprattutto per Esdra. L'efficacia della legge sta o cade a misura della certezza che il Dio sopraterrestre ha scelto proprio questo popolo (*Esdr.* 9,5 ss.) [78].

L'adempimento della legge non crea il rapporto con Dio, ma mantiene nel rapporto già esistente con lui (cfr. per es. 2 *Chr.* 33,8). Però di fatto ora l'accento e il pathos gravano sempre più sul secondo punto: tutto dipende da questo: che il popolo osservi la legge. Il trapasso alla concezione successiva, secondo cui è il suo compimento che crea il rapporto con Dio, è spesso evidente. La legge acquista sempre più importanza per se stessa e diviene l'elemento primario nel determinare il rapporto con Dio. Ac-

[75] EICHRODT, *Theol.* I 228.

[76] E in misura crescente, come fa capire il confronto dei due filoni della tradizione P illustrati da G. v. RAD, *ibid.* 163.

[77] Cfr. v. RAD, *Priesterschrift* 187 n. 34.

[78] Cfr. → SCHAEDER.

canto al premio, costituito da quanto Dio ha fatto coi padri, vien sempre più accentuato il premio specifico della legge (cfr. anche le due parti del *Ps.* 19) intesa come mezzo dato da Dio al popolo perché si mantenga nella sua grazia.

a) Una tappa importante sulla via che porta a dare alla legge una posizione chiave nella religione giudaica è la storiografia deuteronomistica e cronistica [78a], in cui il criterio di giudizio è costituito dalla legge. Saul viene rigettato perché trasgredisce il comandamento del Signore; tutti i re d'Israele sono valutati a partire da essa. La garanzia del trono di David sta bensì nella promessa di Dio, ma in concreto tutto dipende dall'adempimento della legge (cfr. ad es. *2 Chr.* 27 s.). L'elaborazione del vecchio materiale storico, che trovasi nel Libro dei Giudici, descrive questo periodo seguendo questo schema: peccato del popolo, punizione, invocazione a Dio nella calamità, intervento soccorritore di Dio per mezzo di un salvatore da lui mandato, nuovo peccato del popolo (*Iud.* 2,11 ss.). Questo schema ha il suo motivo conduttore nella serietà della penitenza, che considera la calamità come giusta punizione per la trasgressione della volontà divina. Certamente questa concezione presenta anche il rovescio della medaglia. Come pensare, infatti, a una colpa quando si tratta di periodi o di uomini chiaramente segnati dalla grazia di Dio? Perciò il peccato di David e la caduta di Salomone nelle Cronache vengono taciuti. Ciononostante, questa storiografia fa capire senza ambagi al popolo che la sua esistenza dipende dall'osservanza della legge. Anche i profeti vengono presentati come fautori della legge, suoi difensori e predicatori (per es. *2 Reg.* 17,13).

b) L'importanza crescente della legge non si manifesta solo in questo modo di scrivere la storia, ma anche nel presentarla sempre più come fondamento di tutta la vita della comunità [79]. Il senso e lo scopo dell'opera di Esdra sta tutto qui (*Esdr.* 9 s.). Anche qui si hanno le premesse di uno sviluppo ulteriore di grandissima portata, che si verificherà più tardi. Dal popolo d'Israele legato alla legge si sviluppa una comunità religiosa raccolta intorno alla legge [80]. L'osservanza di questa diventa la nota caratteristica di appartenenza al popolo di Dio. Ciò acquista un'importanza decisiva a proposito dei proseliti; d'altra parte, il proselitismo agisce promovendo questo sviluppo interno.

c) Anche nel culto si prepara un capovolgimento di valori. Diventa così importante che il culto sia praticato a norma della legge [81], che esso finisce per venire inteso soltanto, o almeno primariamente, come adempimento di essa e nella sua conformità alla legge trova non solo la propria giustificazione, ma anche il suo senso vero e proprio. Per questo, più tardi, il giudaismo poté superare la prova della distruzione del tempio senza che la sua vita religiosa venisse eccessivamente turbata.

d) Finalmente, la nuova posizione

[78a] G. v. RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werks* (1930).

[79] Cfr. E. WÜRTHWEIN, *Der 'am ha'rez im A. T.* (1936) 66.

[80] Cfr. G. KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (1932) 69. Una parte della sapienza dei Proverbi sta chiaramente in questa posizione (cfr. *Prov.* 28,4 ss.), benché altrove la 'sapienza' rappresenti una corrente collaterale che all'inizio ha ben poco a che fare colla legge.

[81] Cfr. per es. il provvedimento che escluse dal culto i sacerdoti che non potevano provare con certezza la loro origine sacerdotale (*Esdr.* 2,62).

della legge è dimostrata dal fatto che ora alla guida religiosa del popolo si pone la nuova classe degli Scribi (*Esdr.* 7, 10). Mentre finora all'amministrazione della torà era preposto il sacerdote, ora lo studio della legge diventa un compito a sé, distinto dallo stato sacerdotale [82]. L'alta stima di cui gode lo scriba è espressione della volontà della comunità di accettare soltanto l'autorità della legge, a cui tutti devono piegarsi, anche il sacerdote.

Tutto questo non significa necessariamente che prevalga la casistica [83], che la persona del prossimo scompaia e diventi l'oggetto che mi offre l'occasione per osservare la legge, né che il legame con la legge sia sfruttato per sottrarsi segretamente all'obbedienza, per sentirsi sicuri di fronte a Dio (che questo non sia il caso, lo dimostra la pietà genuina di molti salmi di questa epoca, per es. *Ps.* 19; 37; 40; 119). Tuttavia è possibile che si scivoli in questa direzione; anzi, nonostante una certa conformità interiore alla legge, si giunge a questo risultato. E ciò dimostra che questa evoluzione era pericolosa, anche se ha l'indubbia grandezza d'aver fatto maturare un atteggiamento di incondizionata sottomissione al giudizio e alla legge di Dio.

7. *Il significato del vocabolo* tôrâ

Dei vari termini dell'A.T. che con diverse sfumature indicano la legge [84], *tôrâ* è quello più comprensivo e più usato, ed anche quello che, attraverso la traduzione dei LXX che l'hanno reso con νόμος, ha lasciato l'impronta più vasta.

Nel testo ebraico *tôrâ* ricorre circa 220 volte, con notevoli differenze di significato. La fonte J non lo usa mai; la fonte E solo raramente (se pur lo usa) [85]. Anche i profeti più antichi lo usano di rado, ma in certi casi danno al termine un grande rilievo; la storiografia deuteronomistica e il Deuteronomio nella sua forma attuale ne fanno un uso frequente. Lo stesso si dica delle leggi sacerdotali, delle parti cronistico-storiche e di alcuni salmi.

Il senso del termine non può essere ricavato con sicurezza dalla sua etimologia, anche nel caso che questa fosse certa [86]. Resta solo la possibilità d'individuare il contenuto indicato da *tôrâ* partendo dalle fonti letterariamente più antiche e allargando la ricerca nei due sensi cronologici. Questi passi attestano che l'amministrazione della *tôrâ* è un compito speciale del sacerdote (*Os.* 4,6; *Soph.* 3,4; *Mich.* 3,11, e inoltre *Ier.* 18, 18; *Ez.* 7,26; 22,26). Però *Ier.* 2,8 sembra già essere a conoscenza che la *tôrâ* è affidata anche ad altri, oltre che ai sacerdoti.

Difatti i profeti antichi impiegano il termine *tôrâ* anche per indicare la parola di Dio proclamata per loro mezzo [87] (*Is.* 8,16; cfr. anche v. 20; *Is.* 30,9 s.;

---

[82] Cfr. EICHRODT, *Theol.* I 214. Forse c'è una distinzione in questo senso fra la torà e la dottrina sacerdotale per es. in 2 *Chr.* 15,3.

[83] Cfr. KAUTZSCH 352 s.; → SCHAEDER 3 s.

[84] Cfr. la rassegna in L. KÖHLER, *Theologie des A.T.* (1936) 191 ss.

[85] *Ex.* 13,9; 16,4; 18,16.20; 24,12 sono da prendere in considerazione, anche se discutibili; il meno dubbio è forse *Ex.* 18,16.20; su 16,4 cfr. → PROCKSCH 203 n. 2.

[86] La derivazione corrente da *jrh*, 'gettare', 'gettare le sorti d'un oracolo', è stata recentemente messa in dubbio da → BEGRICH 68 s. e 69 n. 1, dove non viene specificata nessun'altra spiegazione.

[87] Non Geremia, a quanto sembra. Forse in

forse anche *Is.*1,10). Si aggiunga poi che certi passi dei profeti più antichi impiegano *tôrâ* anche per indicare il comandamento scritto di Jahvé (cfr. *Os.*8,12); cioè si tratta chiaramente non solo di problemi rituali, ma anche morali.

Da ciò risulta che in quel tempo *tôrâ* indicava un ordine divino, sia che fosse designata come legge fin dall'antichità e che venisse custodita e predicata dal sacerdote, sia che il sacerdote la fissasse in quelle circostanze (*Lam.*2,9; *Ez.*7,26; *Mal.*2,4 ss.) o che il profeta la pronunciasse per incarico di Dio interpretando una situazione concreta (cfr. *Is.*30,9).

Ciò che è essenziale per *tôrâ* non è dunque la forma, ma l'autorità divina. Normalmente all'inizio deve essersi trattato di casi concreti che venivano decisi con delle *tôrôt*[88], anche se *tôrâ* può poi abbracciare pure un contenuto più vasto. (cfr. *Is.* 1,10 e, più tardi, *Is.* 2,3; *Mich.*4,2; *Is.*42,4; 51,4.7). Questo sembra pure dimostrare che il termine *tôrâ*, quale è usato dagli antichi profeti, non offre una precisazione contenutistica, in modo che possano essere designate come *tôrâ* le singole direttive giuridiche, cultuali, politiche o d'altra natura, purché godano di autorità divina. Ciò corrisponde al concetto fondamentale di legge dell'A.T. che abbiamo più sopra accertato.

Ma bisogna anche notare che in alcuni dei brani giuridici sacerdotali del Levitico e dei Numeri *tôrâ* è usato per designare le norme di certi procedimenti cultuali o rituali, venendo apposto di volta in volta come titolo o come poscritto a una sezione minore di contenuto omogeneo[89]. Forse questi titoli intendono dire che le varie direttive devono esser prese come parti di un tutto più grande, cioè della legge[90]; ma può anche darsi che siano frutto di una riflessione posteriore.

Il significato di *tôrâ* finora ricavato continua in seguito su una duplice direttiva. Da una parte *tôrâ* ricorre anche più tardi come indicazione di una disposizione cultuale del sacerdote (*Ag.*2,11; *Mal.* 2,6 ss.). Allora può avere anche il significato generale di istruzione[91], specialmente nei Proverbi. Ma in altri strati di questa raccolta il termine ricorre solo nel senso che sarà corrente più tardi (*Prov.* 28,4.7.9; 29,18).

Il cambiamento decisivo di *tôrâ* per l'epoca seguente si ha nella letteratura deuteronomistica. Però nel primo Deuteronomio il vocabolo sembra usato ancora nel senso antico (*Deut.*17,11; spesso è difficile fare una distinzione, per es. in *Deut.*32,46). Certo, è impossibile che il libro si autodesigni come 'la *tôrâ*'. Ciò avviene invece negli strati posteriori e nei libri storici di stampo deuteronomistico (per es. *2 Reg.*22,8.11). Ora si parla di *dibrê hattôrâ*, «parole della *tôrâ*», cioè delle singole prescrizioni della legge, mentre prima si impiegava il plurale *tôrôt*[92]. Lo stesso Deuteronomio è *sēfer hattôrâ*, «il libro della legge», e quando il re deve far trascrivere «questa legge», la *tôrâ* è proprio questa legge fissata per iscritto (*Deut.* 17,18 s.; *Ios.*8,32).

Il contenuto di *tôrâ* nella letteratura

lui *twrh* è già più marcatamente improntato all'altro aspetto, a causa del movimento deuteronomistico.

[88] KÖHLER, *Theol.* 194.

[89] *Lev.*6,2.7.18; 7,1.11.37; 11,46; *Num.*5,29 s. Qualcosa di simile forse anche in *Ez.* 43,11 ss.

[90] Esiste, per es., una *ḥuqqat hattôrâ* in *Num.* 19,2; 31, 21; cfr. KÖHLER, *Theol.*195.

[91] Direttive della madre (*Prov.*1,8; 6,20) o del padre (4,2), insegnamento del saggio (*Prov.*3, 1; 7,2). Forse si può ricordare anche *Iob* 22,22.

[92] *Gen.* 26,5; *Ex.* 16,28; *Lev.* 26,46; *Ez.* 44,5; *Ps.*105,45; forse anche *Deut.*33,10 (→ BEGRICH 64 n. 9) e specialmente *Ex.* 18,16.20 Alcuni di questi passi sono tardivi; essi dimostrano quindi che qui non esiste una regola fissa.

deuteronomistica è in primo luogo il Deuteronomio stesso che, scritto sulle pietre (*Deut.*27,3.8), dev'essere custodito presso l'arca (*Deut.* 31,26). In tale contesto *tôrâ* può designare anche il Decalogo (*Deut.*4,44); ma questo non è il caso normale. In questa *tôrâ* però non si trovano soltanto leggi; vi sta, per es., anche la maledizione in nome dell'alleanza (*Deut.*29,30). Ci sono malattie e piaghe che Dio può inviare e che non sono scritte in questo «libro della legge» (*Deut.* 28,61; *Ios.* 8,34). Questo libro stesso contiene la spiegazione, l'inculcamento parenetico della legge (*Deut.*1,5). Così la traduzione di *tôrâ* con 'legge' spesso è troppo ristretta. Sovente *tôrâ* indica una dottrina in generale, un'istruzione (cfr. *2 Chr.* 17,9; 19,10; *Neem.*8) e perfino una rivelazione divina (specialmente nei Salmi: 1,2; 19,8; 94,12). Nonostante ciò la traduzione con νόμος nei LXX è corretta, in quanto questa *tôrâ* è *a parte potiori* una disposizione autoritativa. Lo conferma il fatto che ancora prima dei LXX *tôrâ* era stato tradotto in aramaico con *dāt*, che ha un significato analogo[93].

Nell'opera cronistica e nei salmi tardivi questo uso di *tôrâ* non cambia radicalmente, ma estende il contenuto, in quanto l'intero Pentateuco prende ora il nome di *tôrâ*[94]. I nomi principali di questa *tôrâ* sono *tôrat jhwh* (*1 Chr.* 16,40; 22,12 ecc.), *tôrat môšeh* (*2 Chr.*23,18; 30,16, ecc.) o una congiunzione di ambedue i nomi (*2 Chr.*34,14; *Esdr.*7,6, ecc.); ma anche usato da solo, il sostantivo non dà più luogo a malintesi.

8. νόμος *nei LXX*

Nei LXX *tôrâ* vien tradotto quasi sempre con νόμος (circa 200 volte su circa 220). Ma νόμος ricorre anche un po' più spesso di *tôrâ* (circa 240 volte). Uno spostamento interno si ha quando νόμος nei LXX rende *tôrâ* come si legge in una fase tardiva e impone questo significato posteriore anche per altri casi. Così, per es., in *Is.*8,16, dove si parla di ciò che il profeta trasmette ai suoi discepoli, i LXX non fanno pensare ad altro che alla *tôrâ* nel senso posteriore, cioè alla dottrina e alla legge divina. Una uniformità di senso ancor maggiore vien raggiunta anche altrove dai LXX a spese del più antico significato di *tôrâ*. Ciò appare specialmente dove i LXX rendono antichi plurali di *tôrâ* con νόμος (per es., *Ex.* 16,28; 18,16.20; *Is.*24,5).

Lo stesso dimostrano i casi in cui *tôrâ* non è reso con νόμος. Queste modifiche sono comprensibili soprattutto se si nota che nel testo ebraico si trova un significato di *tôrâ* che non corrisponde alla linea principale del senso che νόμος e *tôrâ* hanno negli scritti posteriori all'esilio. Ciò si verifica di nuovo quando si ha il plurale *tôrôt* (*Gen.*26,5; *Prov.*3, 1; *Ier.*26,4 [Ἱερ.33,4]; *Ez.*43,11; 44,5. 24; *Os.*8,12; *Ier.*32,23 [Ἱερ.39,23])[95], che i LXX traducono per lo più con νόμιμα e una volta con προστάγματα. Vengono poi i casi in cui *tôrâ* indica una direttiva proveniente dagli uomini: *Prov.* 1,8; 6,20 (θεσμοί)[96]; 31,26 (perifrasi). Infine ciò avviene quando con *tôrâ* è intesa una decisione singola (2

---

[93] → SCHAEDER 44; *Esdr.* 7,12.14.25 s.; *Esth.* 1,8 ss.; 8,13.

[94] Per le Cronache v. l'ampia dimostrazione in v. RAD, *Geschichtsbild* 38 ss. Inoltre cfr. G. v. RAD, *Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik* (Festschrift für O. Procksch [1934]) 113 s. Non è a dire che in questi libri si intenda sempre il Pentateuco come è oggi.

[95] In alcuni di questi passi presentemente il T. M. usa anche il singolare, ma in via secondaria.

[96] In greco θεσμός è più solenne di νόμος. Ma nel giudaismo, che rende *twrh* con νόμος, non c'è parola più solenne.

Chr. 19,10; *Ez.* 43,12)[97]. Va osservato però che le variazioni in questo senso non seguono affatto una linea logica; questi casi indicano soltanto il carattere generale della trasposizione.

Anche ciò che νόμος nei LXX ha in più rispetto all'ebraico *tôrâ* non offre un quadro diverso. Consiste in primo luogo nell'assorbimento delle espressioni aramaiche *dāt* (14 volte) e *pitgām* (una volta), e così pure nell'estensione ad alcuni passi in cui si legge *ḥōq* (tre volte) e *ḥuqqâ* (circa 12 volte). Lo stesso vale per le varie e minori ineguaglianze, da cui non risulta nulla di essenziale (circa 12 volte) e in cui, del resto, i LXX presentano più di una volta qualche variante.

La traduzione di *tôrâ* con νόμος comporta da un canto la totale prevalenza del significato di 'legge' che caratterizza l'uso di *tôrâ* in epoca tarda, dall'altro la trasposizione (fino a un certo grado) in νόμος di sfumature semantiche del vocabolo *tôrâ*, nelle quali il significato di 'legge' accennava alle accezioni complementari di 'dottrina', 'istruzione', 'rivelazione', ciò che provoca talvolta il superamento dei limiti entro cui la grecità inquadrava il vocabolo νόμος[98].

C. LA LEGGE NEL GIUDAISMO

1. *La legge negli pseudoepigrafi e negli apocrifi*

Benché per gli apocrifi e gli pseudoepigrafi del giudaismo non si possa parlare di uniformità di contenuto o di lingua, tuttavia questi scritti hanno in comune la concezione della legge. Per tutti la legge è la base portante[99]. Una parte di questi scritti è posta al servizio della legge, che inculcano, difendono, elogiano ecc.; in alcuni esistono anche altri interessi (specialmente nelle apocalissi), ma anche in essi la legge ha un'importanza decisiva.

a) Nell'uso linguistico si è imposto ampiamente l'uso di ὁ νόμος senza specificazione; non solo negli scritti di coloritura palestinese, come *1 Mach.*, in cui νόμος occorre quasi esclusivamente in forma assoluta e al singolare, ma anche in libri tipicamente ellenistico-giudaici, come nella Lettera di Aristea (39; 122; 309). Inoltre νόμος compare anche senza articolo e senza la minima differenza di significato. ἐξέκλιναν ἐκ νόμου θεοῦ (*Bar.* 4,12) non vuol dire altro se non che «essi si sono allontanati dalla legge di Dio»[100]. Lo stesso accade in *1 Mach.* 4,42, soprattutto poi – e spesso – nell'Ecclesiastico (per es., 19,20.24; 21,11, ecc.).

Oltre al senso predominante di legge

---

[97] Bisogna però prescindere dai semplici errori di testo, come per es. *Is.* 42,21, dove i LXX presuppongono *twdt* invece di *twrh*; lo stesso in *Iob* 22,22 (cfr. il caso contrario in *Am.* 4,5). In altri passi la divergenza non è più percepibile (v. per es. *Deut.* 17,19; *2 Reg.* 21,8, ecc.). In *Deut.* 17,18 e *Ios.* 8,32 i LXX intendono l'ebraico *mšnh htwrh* in senso tecnico e traducono con τὸ δευτερονόμιον τοῦτο.

[98] Sul rapporto fra νόμος e *twrh* cfr. anche C. H. DODD, *The Bible and the Greeks* (1935) 25 ss.

[99] Cfr. BOUSSET-GRESSMANN 119 ss.

[100] Qui non ha rilevanza nemmeno un senso qualitativo di νόμος senza articolo (→ col. 1361, n. 212).

in quanto volontà imperativa di Dio, νόμος indica sempre più frequentemente il Pentateuco, e questo perché la legge veniva sentita come la parte essenziale di quel libro. Ciò appare nel binomio ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (*2 Mach.* 15,9; *Ecclus*, prol. 1.8 s. 24; cfr. quanto al contenuto, anche *Zach.* 7,12), e inoltre nella designazione più esatta τὸ βιβλίον τοῦ νόμου (1 Εσδρ. 9,45). Ma si può anche dire che uno «reca la legge», e indicare così il libro (1 Εσδρ. 9, 39), o anche che egli «ha con sé la legge» (*ep. Ar.* 46). In questi casi νόμος significa lo scritto, anche senza voler indicare la legge in senso stretto; *2 Mach.* 2, 17 s., per es., parlando dell'eredità, del regno, del sacerdozio e della santificazione del popolo, dice: καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου, «come (Dio) annunziò per mezzo della legge». Nella legge, secondo *Iub.* 30,12, sono annotate le azioni dei Sichemiti.

Oltre all'uso assoluto di νόμος si trovano, naturalmente collo stesso senso, anche le espressioni più complete ὁ νόμος κυρίου (1 Εσδρ. 1,31 e *passim*), ὁ νόμος τοῦ θεοῦ (*3 Mach.* 7,10.12; *test. R.* 3) ὁ νόμος Μουσέως (1 Εσδρ. 8,3; *Tob.* 6,13 [codd. BA]; 7,13 [codd. BA]).

Ma vi sono anche espressioni che non derivano direttamente dalla traduzione di *tôrâ*, specialmente il plurale οἱ νόμοι, il quale rappresenta forse un adattamento al lettore greco o un modo greco di esprimersi familiare all'autore (*1 Mach.* 10,37; 13,3; aggiunte ad *Esth.* 3,13 de; 8,12 p; *Iudith* 11,12; soprattutto *2 Mach.* 3-10; *Iub.*, *passim*). Che questo modo di esprimersi tradisca effettivamente un influsso greco, è dimostrato da altre locuzioni, che non ricorrono nell'A.T., ma riflettono da vicino la mentalità greca; si veda, ad esempio, l'espressione ὑπὲρ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος ἀποθνῄσκειν, «morire per le leggi e la patria» (*2 Mach.* 8,21; 13,10.14). Ugualmente non sono conformi allo stile dell'A.T. espressioni come ὁ πατρῷος νόμος (*3 Mach.* 1,23, ecc.), οἱ πάτριοι νόμοι (*2 Mach.* 6,1, qui identico a οἱ τοῦ θεοῦ νόμοι), così pure νόμος ὑψίστου, «legge dell'Altissimo» (*Ecclus* 42,2; 44, 20, ecc.), ὁ θεῖος νόμος (*ep. Ar.* 3). Ma tutto ciò non comporta una modifica di contenuto. Proprio il *2 Mach.*, col suo rigido fariseismo, non rivela un'attenuazione della concezione legalistica in favore di idee di derivazione greca.

Tutto sommato, il modo di esprimersi specifico dell'A.T. si trova anche negli scritti aperti allo spirito ellenistico. Così, per es., la Lettera di Aristea usa di solito il singolare; solo al paragrafo 111 la legge giudaica è indicata col plurale; al paragrafo 279 οἱ νόμοι è usato in senso più generico.

b) Nella concreta concezione della legge si osserva una dualità analoga a quella linguistica: da una parte ci si attiene alla situazione raggiunta dall'A.T. nel periodo post-esilico – sia pure con qualche irrigidimento di contorni dovuto a rigoroso legalismo o a vicende storiche –, dall'altra emergono nuovi tratti dovuti a influssi culturali d'origine esterna.

α) In tutta questa letteratura resta ferma l'obbligatorietà incondizionata della legge in forza della sua origine divina, che non viene posta in dubbio neppure negli scritti giudeo-ellenistici[101].

[101] La Lettera di Aristea, quando sembra esprimersi più cautamente, lo fa in vista della situazione, non per una mentalità liberale; cfr. 31: διὰ τὸ καὶ φιλοσοφωτέραν εἶναι καὶ ἀκέραιον τὴν νομοθεσίαν ταύτην, ὡς ἂν οὖσαν θείαν. Per l'autore la legge ha validità divina ancor prima che se ne provi la ragionevolezza; ma per il pagano che egli fa parlare

Nei brani specificamente palestinesi non si incontra nulla che equivalga a una giustificazione della validità della legge o a veri e propri atteggiamenti apologetici contro i rinnegati, cosa che, certo, non ci meraviglieremmo di trovare in *1 Mach.*, dato l'argomento. La legge di Dio vale per sempre: ciò costituisce, con la fede nell'origine divina della legge, un punto fermo (*Bar.*4,1; *Iub.*2,33; 6, 14, ecc.).

Anche la superiorità della legge rispetto a tutte le altre funzioni religiose è chiaramente attestata. I profeti inculcano la legge (*2 Mach.*2,1 ss.; 1 Εσδρ. 8,79, ecc.). Il culto nel tempio ha un senso soltanto se si osserva la legge nel modo più preciso (*Iub.*49,15; 50,11; *Ecclus* 35,1 ss.; *1 Mach.*4,42 ss.), giacché la legge è più importante del tempio e la conoscenza della Scrittura più delle funzioni sacerdotali[102]. All'epoca dei Maccabei i diversi gruppi religiosi si riuniscono nella lotta per la legge, e anche l'insurrezione prende le mosse da un problema riguardante la legge (*1 Mach.*1,41 ss.). Ed è caratteristico che un forte gruppo si sottragga chiaramente alla lotta quando non si tratta più solo della libertà di osservare la legge, ma anche della libertà politica[103].

È, questo, il gruppo farisaico: uomini decisi a restar fedeli alla legge, ed alla legge sola, in ogni circostanza e con chiara visione di tutte le conseguenze. Il laico che conosce la legge diventa sempre più l'ideale dell'uomo pio; cfr. la sua descrizione in *Ecclus* 38,24-39, 11[104]. Il fatto dell'apostasia all'interno e del proselitismo all'esterno costringe a riconoscere che ormai l'individuo si qualifica religiosamente non già coll'appartenenza al popolo giudaico, ma solo coll'atteggiamento verso la legge.

La situazione storica, con il dominio straniero e la diaspora, ebbe l'effetto di far valorizzare specialmente quelle parti della legge che distinguevano anche esteriormente i Giudei dagli altri: il sabato, la circoncisione e i precetti riguardanti i cibi, e sono i punti per i quali divampa la lotta dei Maccabei. Particolarmente di queste cose si occupa l'apologetica. La storiografia si cura di dare a queste stesse leggi un fondamento particolare (cfr. specialmente i Giubilei)[105]. Così la separazione dei Giudei dagli altri popoli viene spesso ritenuta addirittura lo scopo della legge[106].

Soprattutto si vede con sempre maggior acutezza quanta importanza abbiano la legge e il suo adempimento per il destino del singolo e del popolo. Dall'adempimento della legge dipende il favore o il ripudio divino. Tuttavia la storia del popolo è polarizzata – con una logica ancor maggiore che per l'addietro, se possibile – intorno al premio o al castigo per l'adempimento o la trasgressione della legge (1 Εσδρ. 8,81 ss.; *Bar.*4,12; *or.Man.*). Si arriva a considerazioni artificiose, come in *2 Mach.*12,40, dove si scopre che tutti i soldati caduti in battaglia portavano degli amuleti, ἀφ' ὧν ὁ νόμος ἀπείργει τοὺς Ἰουδαίους, «che la legge proibiva ai Giudei», e si aggiunge che da questo tutti capirono perché essi fossero caduti. Che il premio per l'adempimento della legge possa esser ricevuto anche nell'al di là[107], è una cir-

ciò non è ovvio.

102 Cfr. L. Couard, *Die rel. u. sittl. Anschauungen der at.lichen Apokr. und Pseudepigr.* (1907) 141 s.

103 Cfr. W. Förster, *Der Ursprung des Pharisäismus*: ZNW 34 (1935) 35 ss.

104 Schaeder 59 n. 1.

105 Anche nel cristianesimo primitivo la polemica intorno alla legge riguarda almeno due di questi punti.

106 Cfr. Couard, 142.

107 Volz, *Esch.* § 37 s.

costanza che favorisce molto questa teoria. La fedele osservanza della legge assicura infatti il premio della risurrezione (2 *Mach*.7,9). Perciò la legge è la speranza della persona pia (*Bar. syr.* 51,7; *test.Iud*.26). Lo schema 'adempimento della legge-premio, trasgressione della legge-condanna' continua a dominare l'attesa escatologico-apocalittica, anche se, come in *Iub*.1,23 ss., si attende l'osservanza perfetta della legge che verrà mediante lo spirito. L'osservanza della legge decide presso Dio il giudizio sull'uomo (e sul popolo) e quindi il suo destino temporale ed eterno.

β) Ma esistono anche tratti nuovi nel concetto di legge, propri di questa letteratura e provenienti specialmente dal contatto col mondo spirituale e culturale ellenistico. Con queste novità si intende in sostanza presentare la legge come la vera sapienza, e la sua osservanza come la vera ragione. Che la disputa coll'ellenismo assuma tanto rilievo proprio in questa problematica, è un fatto che dimostra ancora una volta quale significato eminente avesse la legge nella coscienza della comunità giudaica. Le parti giudaiche dei Libri Sibillini (specialmente i libri 3-5), la Lettera di Aristea, il III e il IV dei Maccabei, la Sapienza e l'Ecclesiastico cercano tutti, con tendenza missionaria o apologetica, questa sintesi di legge e sapienza, di osservanza della legge e ragione[108]. Per es. *Bar*.4,1: αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα, «essa (*scil.* la sapienza) è il libro degli ordinamenti di Dio e la legge che rimane in eterno»; *Ecclus* 15,1: ὁ ἐγκρατὴς τοῦ νόμου καταλήμψεται αὐτήν, «chi osserva la legge raggiungerà la sapienza». La pietà sapienziale si era già affermata in Israele, ma ora essa può mantenersi soltanto se si unisce alla pietà legalistica. Questa situazione vien preparata nei Proverbi, che identificano il saggio col giusto e lo stolto coll'ingiusto. Ma ora non basta la semplice affermazione della coincidenza, perché nella legge c'erano parti che non era facile riconoscere come ragionevoli, ed erano proprio quelle a cui bisognava dare particolare importanza per altri motivi[109]. Per la trattazione apologetica di questi problemi, forse già all'inizio del II sec. a.C.[110], è molto istruttiva specialmente la Lettera di Aristea (130 ss.).

Dall'identificazione della legge colla sapienza, d'altra parte, proviene anche l'idea che tutti, senza distinzione, dovrebbero osservare la legge. Questa idea compare almeno come speranza escatologica e diviene particolarmente cara al giudaismo ellenistico[111], nel quale la torà di Dio, come la sapienza, diventa una legge cosmica. «Ci sarà una legge comune su tutta la terra», promette *Sib.* 3, 757; cfr. 719 s. Ma così la legge non è più, come nell'A.T., la norma di vita conseguente il privilegio dell'elezione; risulta invece un'espressione atemporale, valida per se stessa, della volontà divina[112]. Lo stesso senso riveste l'abitudine di presentare sempre più i padri d'Israele anteriori a Mosè come rigidi osservanti della legge: nessuna tra-

108 KAUTZSCH, *Apokr. und Pseudepigr.* XVI s.; COUARD 143. Sul problema dei rapporti fra giudaismo ed ellenismo cfr. W. KNOX, *Pharisaism and Hellenism*, in *Judaism and Christianity* II (1937); ID., *St. Paul and the Church of the Gentiles* (1939).

109 → col. 1306.

110 Cfr. SCHÜRER III⁴ 608 ss.

111 VOLZ 172. Per tutto il problema v. inoltre W. KNOX, *l.c.*

112 A questo si aggiunge la teoria secondo cui i pagani hanno conosciuto la legge di Dio, ma poi l'hanno rifiutata o dimenticata, senza che si rifletta sul modo in cui ciò è avvenuto (4 *Esdr*.3,33 ss.; v. *Bar*.48,38 ss.).

sgressione può essere a loro imputata. Questa sollecitudine si rivela con speciale chiarezza nel Libro dei Giubilei, che afferma espressamente che Abramo ha osservato la legge di Dio (*Iub.* 24, 11)[113].

Da qui all'idea di una preesistenza della legge il passo è breve. Ora essa s'identifica infatti colla sapienza divina che si basa su se stessa ed è per se stessa valida[114].

Così la legge ha raggiunto, non solo in pratica ma anche in teoria, la piena posizione di mediatrice fra Dio e l'uomo. Ma questo è pure il presupposto della sfiducia e disperazione a motivo della legge, quale si rivela nel IV di Esdra e in *Bar.syr.* Non se ne scuote l'origine divina e la validità eterna (*4 Esdr.* 3,19; 5,27; 7,81; 9,36 s.), e neppure si mette in dubbio che essa procuri la vita a chi la pratica (*4 Esdr.*7,21; 14,30); ma proprio questo getta in braccio alla disperazione, quando si riconosce e si prende sul serio il fatto della sua trasgressione. Il peccato, infatti, impedisce l'attuazione del frutto della legge. Cfr. *4 Esdr.* 3,20: *non abstulisti ab eis* (*scil.* ai padri) *cor malignum, ut faceret lex tua in eis fructum.* Proprio la conoscenza della legge aggrava il peccato; 7,72: *mandata accipientes non servaverunt ea et legem consecuti fraudaverunt eam, quam acceperunt.* Di qui il lamento di 7,46: *quis enim est de praesentibus, qui non peccavit, vel quis natorum, qui non praeterivit sponsionem tuam?*; 9,36: *nos quidem, qui legem accepimus, peccantes peribimus.* Questo è il punto a cui porta, se preso sul serio, il concetto giudaico di legge.

2. *Flavio Giuseppe*

a) Per Giuseppe νόμος serve normalmente a designare la legge religiosa d'Israele; ma ancor più spesso egli usa οἱ νόμοι, mosso certamente dalla sua ambizione di scrivere in buon greco e di farsi comprendere dai lettori di cultura ellenistica. ὁ νόμος e οἱ νόμοι diventano poi frequentemente, alla maniera poetica, soggetti attivi. Le leggi sospirano (*bell.* 3,356), comandano (*ant.* 16, 3). Non si può parlare, tuttavia, d'una personificazione della legge. νόμος senza articolo è raro come designazione della legge divina[115]. In altri casi Giuseppe usa νόμος per indicare l'A.T. o il Pentateuco: ἔνθα τῶν στρατιωτῶν τις εὑρὼν ἔν τινι κώμῃ τὸν ἱερὸν νόμον διέρρηξέν τε τὸ βιβλίον, «uno dei soldati, avendo trovato in un villaggio la sacra legge, distrusse il libro» (*bell.* 2, 229); λαβὼν εἰς χεῖρας τοῦ Μωυσέως νόμους, «avendo preso in mano le leggi di Mosè» (*vit.* 134). Tuttavia Giuseppe distingue il νόμος in quanto Pentateuco dagli altri libri (*Ap.*1,39).

Però impiega νόμος anche quando non intende la legge giudaica, ma quella di altri popoli, come là dove la confronta con quella giudaica (*Ap.*2,172). Esistono poi leggi di guerra (οἱ τῆς στρατείας νόμοι, *bell.*5,123 s.). νόμος può essere anche l'usanza praticata, senza che si debba pensare che sia elevata al rango di legge; per es. in *ant.*16,277, dove si parla del νόμος che impone di vendicare la morte dei parenti. Analogamente νόμος può essere consuetudine, ordine, addirittura necessità di natura. Non ci si deve inquietare a causa della

[113] Del resto in *Iub.* si dice talvolta che prima di Mosè la legge non era stata rivelata perfettamente, mentre a partire da Mosè essa è una legge eterna, per tutte le generazioni (*Iub.*33, 16). In questo senso ogni tanto si parla d'una prima legge (*Iub.* 2,24; 6,22). Per *Rom.* 2,15 è interessante il punto di vista di *Bar. syr.* 57,2: le opere dei comandamenti furono compiute dai padri, ai quali la legge era nota senza essere scritta.

[114] COUARD 145 s.; BOUSSET-GRESSMANN 121.

[115] SCHLATTER, *Theologie des Judentums* 64.

morte, «perché ciò che ci accade avviene per volontà di Dio e legge di natura» (ὡς κατὰ βούλησιν αὐτὸ πάσχοντας θεοῦ καὶ φύσεως νόμῳ, *ant.* 4,322; cfr. *bell.* 3,370.374; inoltre 5,367; 4,382). Però questo ordine naturale non viene identificato colla legge mosaica, benché non sia neppure in contrasto con essa (*ant.* 1,24) e benché Giuseppe sia, ad es., impressionato dall'interpretazione cosmica di certe prescrizioni cultuali (*ant.* 3,179 ss.).

La legge è sentita in modo ancor meno giudaico dove νόμος è inteso come norma d'una cosa; per es. *bell.* 5,20: καθεκτέον καὶ τὰ πάθη τῷ νόμῳ τῆς συγγραφῆς, «raffrenare i sentimenti con la legge dello scrivere», cioè col metodo proprio della storiografia, che richiede che anche in questo caso ci si attenga ai fatti... (cfr. πολέμου νόμῳ τὰς πληγὰς ἐθέλειν δέχεσθαι «voler ricevere i colpi secondo la legge di guerra», *bell.* 2,90). Tuttavia questo impiego di νόμος è raro in Giuseppe, e in ogni caso non determina il suo concetto di legge.

b) Come l'uso linguistico, così anche il vero e proprio concetto di legge in Giuseppe fa vedere la sua posizione intermedia. In tutto ciò che è essenziale egli pensa alla maniera giudaica, ma si accosta molto alle esigenze di lettori colti e non giudei. La legge ha per lui una posizione dominante nella religione[116]. I Giudei sono gente τὸ φυλάττειν τοὺς νόμους καὶ τὴν κατὰ τούτους παραδεδομένην εὐσέβειαν ἔργον ἀναγκαιότατον παντὸς τοῦ βίου πεποιημένοι, «che considera come la cosa più necessaria di tutta la vita quella di osservare le leggi e di praticare la pietà trasmessa in conformità ad esse» (*Ap.* 1, 60). Godono la sua ammirazione quelli che pongono sopra ogni cosa l'osservanza della legge (*ant.* 11,152). Questa domina tutta la vita: Mosè οὐδὲν οὐδὲ τῶν βραχυτάτων αὐτεξούσιον ἐπὶ ταῖς βουλήσεσι τῶν χρησομένων κατέλιπεν, «non lasciò nulla, neppure delle cose minime, all'arbitrio individuale», ma diede per ogni cosa ὅρον καὶ κανόνα τὸν νόμον, «come limite e canone la legge» (*Ap.* 2,173 s.; *ant.* 3,94). Anche le usanze rientrano nell'ambito della legge (*ant.* 12,324; cfr. *ant.* 20,218; 13,297). Ciò dimostra che Giuseppe aderisce alla corrente farisaica[117]. La circoncisione richiesta dalla legge e l'accettazione della legge stessa significano l'incorporazione nel giudaismo (*ant.* 13,257 s.), e ciò indica pure che il rapporto dell'uomo con Dio è stabilito dalla legge: Giuseppe non è un mistico.

Il motivo di questa importanza ed autorità della legge sta nella sua origine divina, che per Giuseppe è un punto fermo. ταύτην Μωυσῆς τὴν διάταξιν τῶν νόμων... ἐξέμαθε παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς Ἑβραίοις γεγραμμένην παραδίδωσιν, «Mosè apprese questo ordinamento delle leggi... da Dio e lo tramandò scritto agli Ebrei» (*ant.* 3,286). Disobbedire alle leggi vuol dire perciò essere disobbedienti a Dio (*ant.* 20,44). Non mancano però espressioni più prudenti (per es. *Ap.* 2,184). Di Mosè vien messa in luce soprattutto l'attività di legislatore; *ant.* 3,266: οὐχ ἂν ἐπὶ τῇ αὐτοῦ ἀτιμίᾳ ἐνομοθέτησεν, «non avrebbe legiferato su ciò che avrebbe costituito il suo disonore». Egli ha cercato di creare la forma di stato in cui Dio è la prima istanza, cioè la teocrazia (*Ap.* 2, 165). Questo elogio del legislatore in quanto pio e saggio risente chiaramente della mentalità greca, soprattutto quando vi si aggiunge la prova dell'eccellenza della legge traendola dalla sua antichità

116 P. Krüger, *Philo und Josephus als Apologeten des Judentums* (1906) 20.

117 Schlatter 63.

(*Ap.* 2,154.279) e immutabilità (*Ap.* 2, 184.221; *ant.* 20,218). Ma l'indicazione che più orienta in questo senso è il tentativo di dare delle leggi un'interpretazione e fondazione razionale. Tipico è l'esempio che si ha in *ant.* 3,274: se Mosè proibisce l'adulterio, lo fa perché crede che i figli legittimi siano utili alla città e alla casa. Analogamente Giuseppe si propone di scrivere un'opera in cui intende esporre le αἰτίαι delle leggi (*ant.* 4,198 e *passim*). Certamente esse non sono prodotto di sapienza umana (*ant.* 3,223); ciò nonostante per lui ha senso il tentativo di mostrare quali leggi siano migliori, confrontando per es. le diverse leggi e costituzioni dei popoli (*Ap.* 2,163 ss.). Perciò il riconoscimento della legge da parte degli uomini di tutti i paesi riveste a suo giudizio grande importanza (*Ap.* 2,284).

Anche a proposito dello scopo e del fine della legge s'incontrano in Giuseppe le due correnti. La legge procura la vita gradita a Dio (*ant.* 3,213), ma soprattutto deve impedire il peccato (riappare qui la mentalità farisaica): μάθησις τῶν ἡμετέρων ἐθῶν καὶ νόμου... δι' ὧν οὐχ ἁμαρτησόμεθα, «l'apprendimento dei nostri costumi e della nostra legge, per cui non peccheremo» (*ant.* 16,43; cfr. *Ap.*2,173 s.). La legge impedisce che si tenti di scusare il peccato coll'ignoranza (*ant.*4,210). Essa è poi apprezzata come ordinamento della vita pubblica. In quanto dà le leggi, Dio è βίον εὐδαίμονα καὶ πολιτείας κόσμον ὑπαγορεύσας, «colui che ha emanato disposizioni per una vita felice e per l'ordine dello stato» (*ant.* 3,84). Chi osserva la legge consegue la felicità. Appoggiandosi ancor più al pensiero greco, Giuseppe giunge a interpretare la legge come comandamento delle virtù, specialmente della filantropia: καὶ πρὸς εὐσέβειαν καὶ πρὸς κοινωνίαν τὴν μετ' ἀλλήλων καὶ πρὸς τὴν καθόλου φιλανθρωπίαν, ἔτι δὲ πρὸς δικαιοσύνην καὶ τὴν ἐν τοῖς πόνοις καρτερίαν καὶ θανάτου περιφρόνησιν ἄριστα κειμένους ἔχομεν τοὺς νόμους, «abbiamo infatti leggi quanto mai atte a promuovere la pietà e l'amicizia reciproca e l'amore degli uomini verso tutta l'umanità, atte inoltre a promuovere la giustizia e la fortezza nelle difficoltà e il disprezzo della morte» (*Ap.* 2,146; cfr. *Ap.* 2,291; *ant.* 16,42)[118].

Quando considera i motivi dell'osservanza della legge, Giuseppe segue le vie solite. Il timore della pena e la speranza del premio vi hanno la loro parte (*ant.*3,321; *ant.*4,210; 6,93, ecc.). Ma egli sottolinea soprattutto il fatto che ai Giudei la legge viene inculcata fin da piccoli (*Ap.* 2,178; cfr. *ant.* 4,211; *bell.* 7,343). Nell'importanza che i Giudei attribuiscono all'osservanza pratica della legge, Giuseppe scorge uno dei pregi che la innalzano al di sopra di quelle degli altri popoli (*Ap.* 2,172; *ant.* 20,44). Ma a tutto questo si aggiunge ancora una volta il rilievo dato, specialmente a scopo apologetico, al fatto che nel giudaismo le leggi si osservano con gioia e liberamente. Evidente soprattutto è, a suo dire, τὴν ἐθελούσιον ἡμῶν τοῖς νόμοις ἀκολουθίαν, «la nostra volontaria osservanza delle leggi» (*Ap.*2,220). Anzi, è la coscienza quella che spinge i Giudei all'osservanza della legge (*ant.* 3,319).

Il concetto che Giuseppe ha della legge risulta, dunque, da un canto, basato

[118] Certamente Giuseppe dà importanza al fatto che queste virtù hanno tutte la loro radice nella pietà: οὐ γὰρ μέρος τῆς ἀρετῆς ἐποίησε (*scil.* Mosè) τὴν εὐσέβειαν, ἀλλὰ ταύτης μέρη τἆλλα (*Ap.* 2,170 s.).

sul contenuto della concezione giudaica, anzi farisaica; dall'altro, decisamente orientato, innanzitutto per motivi apologetici, al razionalismo e al moralismo della mentalità ellenistica.

3. *Filone*

a) Nell'uso linguistico di νόμος Filone non si distingue in sostanza da Giuseppe. ὁ νόμος e νόμος è normalmente la torà dei Palestinesi. La φιλανθρωπία νόμου per es. (*spec. leg.* 2,138) è l'amore per gli uomini proprio della legge dell'A.T. Vi sono διὰ τῶν νόμων εἰς εὐσέβειαν παρακελεύσεις, «esortazioni alla pietà date mediante le leggi» (*Deus imm.* 69). Ma anche le leggi di uno stato possono dirsi οἱ νόμοι; la massima: ἰατροῖς μὲν οὖν ἐοίκασιν ἐν δήμῳ νόμοι, «le leggi di un popolo rassomigliano a tanti medici» (*Ios.*63), è un principio di valore universale. Anche fra i pagani esiste un κατὰ μοιχῶν νόμος (*vit.Mos.*1,300). Ma ὁ νόμος è anche il Pentateuco. La 'legge' dice che la quantità del grano raccolto da Giuseppe era immensa (*poster.C.*96). *Abr.*1: le sante leggi sono state scritte in cinque libri. Anzi, anche un solo testo scritturale può, a quanto sembra, esser chiamato νόμος, anche se non ha carattere imperativo: τῶν ... νόμων, οἳ δὴ κυρίως εἰσὶ νόμοι... ἓν μὲν ὅτι οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός (*Num.*23,19), ἕτερον δὲ ὡς ἄνθρωπος (*Deut.*1,31), «alcune leggi sono tali in senso proprio... da un lato si dice che Dio non è come un uomo, dall'altro che è come un uomo» (*Deus imm.* 53).

Filone dà a νόμος un senso assai più ampio di Giuseppe, per indicare l'ordine e la legge della natura (ὁ τῆς φύσεως νόμος, *Abr.*135), e precisamente nel duplice senso di ordinamento e di disposizione (benché spesso sia difficile distinguere l'uno dall'altro); egli dice che νόμος φύσεως ἀνεπίληπτος, «una legge (= ordine) di natura che non soffre eccezioni», vuole che il prodotto occupi un posto inferiore rispetto al produttore (*plant.* 132); Labano non rispetta τοὺς ἀληθεῖς τῆς φύσεως νόμους, «le vere leggi (= disposizioni) della natura» (*ebr.*47). Anzi, qualcosa può essere scritto ἐν ταῖς τῆς φύσεως στήλαις, «sulle tavole della natura» (*spec.leg.*1,31) e qualcos'altro ἐν ταῖς ἱερωτάταις τοῦ νόμου στήλαις, «sulle santissime tavole della legge» (*op. mund.* 128).

In Filone νόμος indica anche una norma assegnata o corrispondente a un ambito o a un oggetto determinato; per es.: κατὰ τοὺς μουσικῆς τελείας νόμους, «secondo le leggi d'una musica perfetta» (*op. mund.* 70.54; *omn. prob. lib.* 51); κατὰ τοὺς ἐν ἀλληγορίᾳ νόμους, «secondo le leggi dell'allegoria» (*Abr.* 68).

Infine, in senso metaforico, può essere chiamato νόμος un uomo in quanto incarnazione della legge; *vit.Mos.*1, 162: prima di diventar legislatore, Mosè αὐτὸς ἐγίνετο νόμος ἔμψυχός τε καὶ λογικὸς θείᾳ προνοίᾳ, «era egli stesso la legge vivente e razionale per divina provvidenza». La vita di Abramo non è soltanto un νόμιμος βίος, ma anche νόμος αὐτὸς ὢν καὶ θεσμὸς ἄγραφος, «legge essa stessa e norma non scritta» (*Abr.* 276; cfr. *ibid.* 5).

b) Sarebbe molto difficile spiegare in modo oggettivamente univoco le affermazioni di Filone sulla legge e sul concetto che ne ha, poiché il punto centrale della sua concezione religiosa e intellettuale non sta nella legge e nella religiosità che ad essa corrisponde. Il suo atteggiamento teologico-filosofico di fondo è quello di un estatico e di un mistico; il grado supremo della religione è l'unione contemplativa colla divinità, la permanenza solitaria nel mondo ultraterreno della sapienza (*spec. leg.* 3,

1)[119]. Partendo da questo punto centrale, egli non può avere, rispetto alla legge dell'A.T., che un rapporto frammentario; anzi, avrebbe dovuto addirittura farne a meno. A questo, però, egli non può e, soprattutto, non vuol giungere, ma intende restar fedele all'autorità unica della legge divina, perché è, e rimane, un giudeo[120].

Da questa frattura fra i suoi presupposti irrinunciabili e la sua peculiare posizione teologico-filosofica occorre partire per comprendere anche ciò che egli dice della legge.

Ciò che in sostanza preme a Filone, nella sua elaborazione, è di provare la concordanza fra la legge dell'A.T. e l'ordine cosmico di ragione e natura in generale. Per lui questo è un problema strettamente personale; ciò che lo spinge non è soltanto l'interesse apologetico.

Mosè dà la legge, τοὺς νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι, «stimando le leggi immagine fedelissima della costituzione dell'universo» (*vit. Mos.* 2,51). νόμοι τε καὶ θεσμοὶ τί ἕτερον ἢ φύσεως ἱεροὶ λόγοι; «che cos'altro sono le leggi e le norme, se non parole sacre della natura?» (*spec. leg.* 2,13)[121]. La prova più valida di questa concordanza di legge e ragione, di ordine cosmico e natura, sta nell'unità di Dio; in questa la creazione e la rivelazione sono una cosa sola. Cfr. *vit.Mos.* 2,48: Mosè mostra τὸν αὐτὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ κόσμου καὶ ἀληθείᾳ νομοθέτην, «lo stesso padre e facitore del cosmo e verace legislatore». Una conferma di ciò si ha, a suo dire, nella struttura del Pentateuco, che pone il racconto della creazione prima di quello della promulgazione della legge.

Filone inoltre riscontra la stessa concordanza nell'esempio dei patriarchi d'Israele, i quali, pur senza conoscere la legge rivelata, vivono in perfetto accordo con essa[122], anzi ne sono l'incarnazione, sono la legge non scritta (*Abr., passim*). Osservano la legge per impulso di natura, quindi, sono l'accordo vivente di ragione naturale e legge rivelata.

Filone non vuole, con ciò, negare l'origine soprannaturale della legge. In *decal.* 15 egli tratta περὶ τοῦ μὲ εὑρήματα ἀνθρώπου τοὺς νόμους ἀλλὰ θεοῦ χρησμοὺς σαφεστάτους εἶναι, «di quelle leggi che non sono invenzioni dell'uomo, ma oracoli chiarissimi di Dio». Dio stesso ha promulgato il Decalogo senza mediazione umana, in modo miracoloso (*decal.*18); anzi, tutto questo non è che una conferma dell'altra tesi: che l'uomo non può assolutamente elevarsi per virtù propria al mondo del divino[123].

Ma la elaborazione concreta di questa esigenza fondamentale teologico-filosofica, cioè della concordanza di natura e rivelazione, di filosofia e legge, richiede l'interpretazione allegorica della legge[124]. Certo, per Filone ha i suoi diritti anche il senso letterale; occorre però procedere oltre, ἐπὶ τὰς τροπικὰς ἀποδόσεις, «alle interpretazioni allegoriche» (*conf.ling.*190). ἡμεῖς δὲ πειθόμενοι τῷ ὑποβάλλοντι ὀρθῷ λόγῳ τὴν ἐγ-

---

119 KRÜGER 57; BOUSSET-GRESSMANN 443 s. 449 ss.

120 SCHÜRER III 700. Un'altra ragione della mancanza di unità in Filone potrebbe essere cercata nella diversità delle sue fonti.

121 Di contro, le leggi degli altri popoli non sono espressione genuina dell'ordine naturale, ma aggiunte fatte ad esso (Philo, *Ios.* 31).

122 Questo è un assioma ovvio, che non ha bisogno di ulteriore dimostrazione (→ col. 1308).

123 SCHÜRER III 714.

124 E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia*, Beihefte ZAW 51 (1929); ID., *Philo u. der Midr.*, Beihefte ZAW 57 (1931).

κειμένην ἀπόδοσιν διερμηνεύσωμεν, «quanto a noi, obbedendo ai suggerimenti della retta ragione, interpreteremo il senso profondo» (*sobr.* 33).

Senza dubbio Filone si oppone a coloro che, basandosi su questa spiegazione allegorica, trascurano l'osservanza dei comandamenti, e tiene fermo che questi sono obbligatori anche secondo il senso letterale (*migr. Abr.* 89). Ma proprio questa motivazione sostanzialmente così debole rivela che questa presa di posizione non deriva logicamente dalla sua tesi iniziale, ma è una incongruenza da addebitarsi ai suoi sentimenti di giudeo.

Oltre a quella allegorica, in Filone trovasi anche l'elaborazione razionale della legge, diversa dalla prima quanto al metodo, ma derivante dalla stessa esigenza di fondo. Si tratta in primo luogo di unificare e sistematizzare la materia della legge e poi di dare un fondamento razionale alle leggi, specialmente a quelle che caratterizzavano anche esteriormente i Giudei [125]. Ambedue gli impegni hanno come risultato di ridurre o eliminare tutto ciò che urta contro il giudizio della ragione speculativa o la morale cosmopolitica [126]. Qui si avverte di più l'intenzione apologetica e ha luogo perciò una concordanza sorprendente con Flavio Giuseppe o, prima ancora, colla Lettera di Aristea, anche se Filone mostra abbastanza chiaramente le sue proprie caratteristiche. Tutta la legge si può ridurre a un semplice comandamento: ἔστι δ'ὡς ἔπος εἰπεῖν τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια τό τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης· ὧν ἑκάτερον εἰς πολυσχιδεῖς ἰδέας καὶ πάσας ἐπαινετὰς τέμνεται, «in un certo senso, fra le tante parole e disposizioni due sono i principi supremi: quello che si riferisce a Dio mediante la pietà e la santità, e quello che si riferisce agli uomini mediante la filantropia e la giustizia; ciascuno di essi presenta aspetti molteplici e tutti degni di lode» (*spec. leg.* 2, 63; cfr. *spec.leg.*1,300). Specialmente il Decalogo è una sintesi di tutta la legislazione, il fondamento di tutto il resto. La sistematizzazione e unificazione ha come scopo di mostrare la chiarezza razionale della legislazione, ed è perciò un'esigenza tipicamente ellenistica [127]. La motivazione razionale dei singoli comandamenti mira allo stesso fine; per es., la circoncisione vien presentata come cosa particolarmente giusta (*spec. leg.* 1,3 ss.) con una serie di considerazioni igieniche e allegorico-teologiche.

Quanto al modo d'agire della legge, Filone ne sottolinea soprattutto il carattere libero; essa, più che comandare, esorta. Cfr. *vit.Mos.*2,51: ἔν τε γὰρ ταῖς προστάξεσι καὶ ἀπαγορεύσεσιν ὑποτίθεται καὶ παρηγορεῖ τὸ πλέον ἢ κελεύει, μετὰ προοιμίων καὶ ἐπιλόγων τὰ πλεῖστα καὶ ἀναγκαιότατα πειρώμενος ὑφηγεῖσθαι, τοῦ προτρέψασθαι χάριν μᾶλλον ἢ βιάσασθαι, Mosè «si presenta con ordini e dissuasioni e persuade più che non comandi, cercando di guidare per lo più e nelle cose più necessarie con premesse ed epiloghi, allo scopo più di esortare che di costringere». Certo, l'inculcare la legge con la vita e la riflessione quotidiana è cosa importante (*spec.leg.*4,161) ma, in fondo, il perfetto non ha bisogno dell'esortazione della legge; *leg.all.*1,93 s.: per il perfetto la legge non è una cosa posta

[125] → col. 1306.

[126] Filone tende a questo significato soprattutto quando presenta la legge come esortatrice e maestra della virtù (*virt.* 119).

[127] Fenomeni simili nei rabbini e nel N.T. hanno un'altra tendenza (→ *ibid.*).

al di fuori di lui, estranea; egli agisce invece per natura sua, secondo la ragione e la sapienza divina, di cui la legge è un'espressione. Perciò l'adempimento della legge non è affatto cosa difficile.

Con tutto ciò, Filone sta a testimoniare il dissolvimento della legge, dissolvimento dissimulato dalla conservazione della prassi legalistica, ma di fatto reso evidente dall'interpretazione allegorica, dalla motivazione razionale e dall'unificazione morale e operato a favore della speculazione e della morale ellenistica[128].

4. *La legge nel giudaismo rabbinico*

L'espressione che designa nel suo insieme la concezione rabbinica della legge è torà (*twrh*). Il rabbinico *twrh* è pure l'equivalente, nella maggior parte dei casi, del νόμος neotestamentario.

a) L'uso linguistico di *twrh* nella letteratura rabbinica, che in principio è lo stesso dell'ultima epoca veterotestamentaria, col tempo ha subito una caratteristica evoluzione.

Torà è innanzitutto l'insieme della legge mosaica in quanto tale (vedi i testi citati qui sotto, *passim*). Questo è il fondamento di tutti gli altri significati del termine nella letteratura rabbinica. Esso può venir usato anche per indicare il Decalogo; ma il Decalogo non è mai la torà in senso esclusivo: «Propriamente si dovrebbero recitare giornalmente i dieci comandamenti; e perché non li si recita? Per non offrire un argomento all'affermazione degli eretici, così che possano dire che questi sono i soli (comandamenti) promulgati (da Dio) sul Sinai» (*Ber. j.* 3c, 32 f)[129].

Oltre a significare la legge mosaica, torà indica anche spesso quella parte del canone dell'A.T. che contiene la legge, cioè il Pentateuco[130]. Nella maggior parte dei casi è difficile distinguere fra torà in quanto legge e torà in quanto Pentateuco. Però il Pentateuco si chiama torà anche quando non si tratta della legge in esso contenuta. (Prove tratte dalla torà, cioè dal Pentateuco, ad es., in *S.Deut.* 1 a 1,1; 47 a 11,21; *TBM* 11,23; *Taan. b.* 9a). Ampliando questo senso normale di torà, può chiamarsi così tutto l'A.T., perché gli altri scritti concordano colla torà, anzi, hanno autorità solo in quanto concordano con essa. in *S.Deut.* 1 a 1,1; 47 a 11,21; *TBM* sti di *Ps.* 34,14 e *Prov.* 16,4 colla formula: *'mrh twrh*, «la torà dice». In *M.Ex.* 15,8 la sentenza della scuola d'Ismaele: «nella torà non c'è né un prima né un dopo», viene provata con passi di Isaia, Ezechiele, Geremia, Osea, ecc.[131]. L'accostamento del senso lato e di quello stretto di torà è chiaro specialmente in *Tanh. jtrw* § 10 (ed. Horeb 123b): *twrh mšlšt twrh nbj'jm wktwbjm* = «la torà (l'A.T.) risulta di tre cose: Torà (il Pentateuco), Profeti e Scritti»[132].

In vari contesti torà può inoltre indicare in generale la dottrina vigente. La tradizione in quanto distinta dalla Scrit-

---

[128] La posizione di Filone di fronte alla legge appare, dal punto di vista formale, sorprendentemente simile a quella del N.T., ma ciò non deve far dimenticare la distanza sostanziale che li separa: i due punti di partenza sono infatti totalmente diversi. Per questo ebbe vaste conseguenze il fatto che nella Chiesa antica la critica della legge fu presto concepita e interpretata (v. ad es. *Barn.*) alla maniera di Filone.

[129] J. Wohlgemuth, *Das jüd. Religionsgesetz in jüd. Beleuchtung* (Beilage z. Jahresbericht d. Rabbinerseminars in Berlin, 1921) 21.

[130] Per quanto segue cfr. → V, coll. 1175 ss.

[131] Bacher, *Term.* 1 167 s.

[132] Bacher, *Tannaiten* I² 476.

tura si chiama *twrh šb'l ph*, «la legge che sta sulla bocca»[133]. Proprio quando torà ha questo senso più ampio non è esatto tradurla con 'legge', perché ha il senso generale di *dottrina valida, rivelazione*, anche se pone in risalto la sollecitudine di dirigere l'operare umano. Per questo la torà è necessariamente una sola; quindi il plurale *twrwt* ha un senso negativo, come quando si dice che la differenza di due scuole è talmente accentuata, da far pensare che la torà si sia spezzata in due (*Sanh.b.*80b).

Infine il termine può avere il significato speciale di 'studio della torà', particolarmente in contrapposizione con *mṣwh*, che è l'adempimento del precetto; così, secondo *Ex. r.* 31 a 22,26, lo studio della torà[134] è inseparabile dall'osservanza del precetto e viceversa. *Sota b.* 21a: *'bjrh mkbh mṣwt w'jn 'bjrh mkbh twrh*, «una trasgressione spegne un precetto, ma non la legge»[135]. Anzi, lo studio della torà vien talvolta posto al di sopra dell'osservanza del precetto.

b) *Concetto e relativi problemi.* Il concetto di legge nel giudaismo rabbinico si può riassumere in due principi intimamente corrispondenti: 1. Dio s'è rivelato una volta per tutte nella torà, e solo in essa; 2. il rapporto dell'uomo con Dio si definisce nel suo rapporto colla torà. Così si altera e si abolisce in modo caratteristico e definitivo il principio fondamentale dell'A.T., che può riassumersi nei seguenti termini: Dio si è rivelato a Israele come suo Dio, e perciò Israele è obbligato ad obbedirgli. In teoria valgono entrambi i principi, ma in pratica prevale la torà precisamente e primariamente in quanto legge che sollecita l'osservanza della volontà umana.

α) La posizione centrale e dominante della torà, in quanto legge contenuta nel Pentateuco, appare già nel fatto che da essa dipendono tutte le altre parti dell'A.T. che fanno autorità; questa dipendenza è proprio il presupposto intimo dell'estensione del concetto di torà che abbiamo indicato. Gli altri scritti dell'A.T. non contengono, in fondo, se non ciò che si trova nel Pentateuco, o, perlomeno, in esso si deve trovare un'allusione ad ogni cosa; in tutti i casi essi hanno autorità solo se esiste questa concordanza. Per es., se l'Ecclesiaste non fu proscritto, ciò avvenne soltanto perché «comincia e finisce colle parole della torà» (*Shab. b.* 30b)[136]. Un'espressione caratteristica di questa concezione è *qbbl* (qabbala = tradizione), che designa tutti gli scritti dell'A.T. al di fuori del Pentateuco[137]. Anche questi scritti sono validi, perché sono 'sinaitici' (→ col. 1325), benché siano stati fissati più tardi. Questa parte dell'A.T. per sé non è necessaria per spiegare e

[133] Passi e informazioni fondamentali in BACHER, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas u. Babyloniens* (1914) 22 ss.

[134] WOHLGEMUTH 77 n. 1.

[135] Un passo di particolare interesse è *Shab.* 30a: «Appena l'uomo è morto, è libero dalla torà e dai comandamenti». Questo passo sembra a prima vista un parallelo di *Rom.*7,1. Ma quel che precede («l'uomo si occupi continuamente della torà e dei comandamenti prima di morire, poiché quando muore cessano per lui la torà e i comandamenti, e il Santo – sia lodato – da lui non riceve più lodi») rende chiaro che qui la torà è lo studio della legge e i comandamenti sono l'osservanza di essa, per cui il parallelo con *Rom.*7,1 viene a mancare.

[136] MOORE, I 246 s. Indicazioni più precise in → V, coll. 1191 ss.

[137] BACHER, *Tradition* 2 s.

inculcare la legge. «Se Israele non avesse peccato, gli sarebbero state date solamente le cinque parti della torà e il libro di Giosué» (*Ned. b.* 22b). Fondamentalmente esiste lo stesso rapporto anche fra la torà scritta e quella orale. Per quest'ultima si presuppone dapprima un tacito accordo colla torà scritta; ma a partire all'incirca da Johanan b. Zakkaj [138] il materiale della tradizione fu ancorato alla torà, con l'uso di determinati metodi esegetici. Ciò che non si poté riportare ad essa valse come *hlkh lmšh msjnj*, «una pratica mosaica sinaitica» [139]. In realtà la teoria della derivazione del materiale tradizionale dall'esegesi della torà è artificiosa; essa ha valore dogmatico, non storico. Ma proprio questo dimostra con quanta sicurezza il concetto di legge investa tutte le altre parti dell'autorità dottrinale, dal momento che queste mantengono il loro valore solo in quanto possono essere intese come spiegazione o sviluppo, e perfino come ricostruzione [140], della torà.

β) L'autorità della legge vien garantita da una rigorosa concezione dell'origine divina del Pentateuco [141]. *Sanh. b.* 99a: «Anche se uno dice che tutta la torà viene dal cielo, meno questo verso, che non Dio, ma Mosè avrebbe pronunciato colla sua bocca, bisogna dire che ha disprezzato la parola di Jahvé». Qui trova posto l'affermazione che ogni dottrina valida, ogni sentenza rabbinica e conclusione esegetica riconosciuta sarebbero state rivelate a Mosè sul Sinai [142]. Questa tesi deriva evidentemente dall'interesse con cui si afferma che la rivelazione sinaitica, in quanto divina e completa, è unica ed è stata fatta una sola volta. Si tratta dunque di un giudizio di fede, non di una teoria storica; perciò si spiega che in molti casi di scarso rilievo essa non sia stata mantenuta. *Pes.b.*54a: la torà è una delle sette cose che furono create prima dell'origine del mondo [143]. Perché è più preziosa di tutto, essa fu creata prima di ogni cosa (secondo *Prov.*8,22); cfr. *S.Deut.*37 a 11, 10 [144]. Perciò la torà vien consegnata perfetta e completa a Mosè. Egli ha in questo una parte puramente passiva: è un mediatore. La torà gli vien consegnata scritta, o dettata, oppure comunicata oralmente [145]; comunque egli non è mai considerato il suo vero autore [146]. Il peccato di Mosè, quello per cui egli fu punito, è registrato «affinché non si dica che Mosè ha falsificato qualcosa nella torà o che ha detto ciò che non gli era stato comandato» (cosa a cui si potrebbe altrimenti far risalire la sua punizione), cfr. *S.Deut.*26 a 3,23. Perciò nel copiare la torà, sarebbe come distrugge-

[138] N. GLATZER, *Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten* (1933) 5. Cfr. anche R. HERFORD, *The Law and Pharisaism*, in *Judaism and Christianity* III (edito da E. ROSENTHAL, London 1938).

[139] BACHER, *Tradition* 21 s.; 33 ss. S. KAATZ, *Die mündliche Lehre u. ihr Dogma* (I [1922] II [1923]) II 11 ss.

[140] KAATZ II 5.

[141] *Pesikt.r.* 22; 111a, STRACK-BILLERBECK IV 438. Per l'antichità di questa opinione v. Filone (→ col. 1318).

[142] KAATZ I 30 ss.

[143] Non è una preesistenza eterna (contro F. WEBER, *Jüdische Theologie*² [1897] 15). Anche la torà è stata creata, benché per prima. Ciò è da tenersi tanto più presente se si pensa che la preesistenza della torà potrebbe derivare dalla equivalenza di torà e principio cosmico quale è supposta nel giudaismo ellenistico (cfr. p. 32 e 35; inoltre W. KNOX → n. 108).

[144] Altri passi e particolari in STRACK-BILLERBECK II 353 ss.

[145] STRACK-BILLERBECK IV 439.

[146] La sapienza della legge non viene fatta risalire, come per es. in Filone e Giuseppe, alla sapienza di Mosè.

re il mondo se solo si scrivesse una lettera in più o in meno (*Sota b.* 20a). La santità della torà è inoltre affermata quando si dice che le sacre Scritture «rendono le mani impure» (cioè richiedono che le si lavi prima di usarle in cose profane, cfr. *Jad.* 3,5, ecc.). Da questa santità della torà viene allo studio di essa la sua dignità eminente. Dio dice a David: «A me è più gradito un giorno in cui ti siedi per occuparti della torà che non i mille olocausti che tuo figlio Salomone mi offrirà sull'altare» (*Shab. b.* 30a).

γ) In questa autorità divina della legge si fonda anche quello che sembra un riserbo crescente dei rabbini di fronte alle domande riguardanti le ragioni della torà, *ṭ'mj htwrh* (le αἰτίαι di Giuseppe Flavio). Johanan b. Zakkaj dice: «Nella vostra vita, non è il morto che rende impuro, né l'acqua che purifica, ma questo è uno statuto del Santissimo, i cui motivi non si possono indagare»; v. anche *Pesikt.* 40a. Perciò ci si rifiuta di giustificare la proibizione che vengano macellati nello stesso giorno la madre e il piccolo degli animali richiamandosi alla misericordia di Dio (*Ber. j.* 9 c, 20 ss.). Certo, questo è solo l'atteggiamento di fondo e teorico, che vorrebbe ovviare al pericolo che la legge si dissolva [147], poiché in pratica il giustificare i precetti è un'ambita dimostrazione di acume e un mezzo di edificazione [148]. Ma ciò non nasconde un secondo fine d'importanza essenziale né, soprattutto, apologetica, perché il senso profondo della legge non deve trovarsi al di fuori della sua norma stessa. Tutto ciò vien vien lasciato coscientemente da parte proprio quando si tratta delle leggi della cui motivazione si occupa con particolare frequenza l'apologetica giudeo-ellenistica, e proprio nei dialoghi coi pagani [149]. Inoltre queste 'ragioni' vengono per lo più dedotte dalla stessa torà.

δ) L'elucubrazione sottile e conseguente del valore attribuito alla torà porta addirittura a pensare che Dio stesso sia legato alla torà, che la studi e l'osservi; *A.Z. b.* 3b: «Nelle prime tre ore del giorno Dio siede e si occupa della torà». Questo non va ovviamente inteso in senso dogmatico, ma come espressione più o meno poetica, che però resta un sintomo caratteristico della posizione eminente goduta da quella torà per cui Dio s'è completamente impegnato [150]. La torà è quindi di una validità eterna; R. Johanan (circa 250) è in grado di dire: «I Profeti e gli Scritti cesseranno, ma non i cinque libri della Torà» (*Meg. j.* 70d,60).

Lo stesso Messia non porterà una torà nuova. Anzi egli stesso studierà ed osserverà la torà; ne spiegherà i motivi [151]; riporterà all'obbedienza della torà chi l'aveva abbandonata [152]; trasmetterà ai pagani almeno una parte di essa [153]. Se si adempiranno le promesse che lo riguardano, è perché egli si occupa della torà (*Midr. Ps.* 2,9).

Con tutto questo è messa in chiaro la mediazione unica della torà nel rapporto fra Dio e uomo, anzi fra Dio e mondo. «Se due siedono e si occupano delle parole della torà, allora abita fra essi la shekinà» (*Ab.* 3,2). «Quando un uomo

147 STRACK-BILLERBECK III 398.

148 WOHLGEMUTH 39 ss. porta una quantità di esempi; sul problema fondamentale vedi *ibid.* 30 ss.

149 Esempi in WOHLGEMUTH 71 s.

150 WOHLGEMUTH 80 ss.; WEBER 17 s.; 159 s.

151 Per es. *Tg. Cant.* 8,1 s., STRACK-BILLERBECK III 570 s.

152 Per es. *Tg. Is.* 53,11b,12, STRACK-BILLERBECK I 482 s.

153 Per es. *Midr. Ps.* 21,8 (89a).

compra una cosa preziosa al mercato, forseché acquista anche chi la possiede? Dio invece ha dato la torà ad Israele e dice loro: In certo modo voi ricevete me» (*Ex. r.* 33,7 a 25,2, verso la fine).

ε) Tutti gli altri rapporti fra Dio da una parte e l'uomo, Israele ed il mondo dall'altra, vengono subordinati alla torà. Essa è «lo strumento per mezzo di cui fu creato il mondo» (*Ab.*3,14; *S.Deut.* 48 a 11,22). Nella creazione del mondo Dio si consigliò colla torà, che è l'artefice d'ogni opera creata[154]. Anzi, il mondo, l'uomo ed Israele sono stati creati soltanto per amore della torà (*Gen. r.* 1 a 1,1, in principio; *Ab.* 2,8; cfr. *Ber.b.*6 b; *Midr.Ps.*78,1 [172b]; *Ab.*3,14; *M. Ex.*14,29). Anche la storia vien collocata con logica tutta conseguente entro lo schema della legge, della sua trasgressione o della sua osservanza. Così la torà occupa la posizione-chiave in tutta la vita religiosa del giudaismo rabbinico.

ζ) Per questo la torà serve pure a dividere gli uomini fra di loro. Israele e i gentili si distinguono essenzialmente perché possiedono o non possiedono la torà. Questa è stata bensì donata a tutti i popoli in settanta lingue (*Shab.b.*88b), o fu perlomeno offerta loro[155], ma essi non l'hanno accettata o comunque non la praticano (*S. Deut.* 343 a 33,2). Rabbi Meir (c. 150) ha detto, sia pure senza l'approvazione della maggioranza, che perfino un pagano che si occupa della torà dev'essere parificato al sommo sacerdote; egli fonda questa affermazione su *Lev.*18,5, mettendo l'accento sulle parole: l'*uomo* che li mette in pratica vivrà (*Sanh.b.* 59a).

Anche all'interno d'Israele gli individui sono distinti secondo la conoscenza che hanno della torà e il loro atteggiamento verso di essa. Di qui si spiega la posizione importante goduta nella comunità dal dottore della legge. Chi impara la Scrittura e la Mishna, ma non serve [come scolaro] presso un saggio, è un *'am hā'āreṣ*. Chi ha imparato solo la Scrittura senza la Mishna è un *bor*, un illetterato. Se uno non conosce né Scrittura né Mishna, per lui vale, ad es., ciò che è scritto in *Prov.* 24,20 (*Sota b.* 22).

η) Lo scopo della legge è però di indicare all'uomo quello che deve fare ed omettere[156] per ottenere (mediante l'obbedienza alla torà) l'approvazione di Dio, la giustizia è così la vita stessa e la partecipazione al futuro mondo di Dio, la giustizia e così la vita stessa damenti? Non, forse, perché li osserviamo e riceviamo il premio?» (*S.Num.* 115 a 15,41). Rabbi Hananja b. Akashia (c. 150) disse: «Dio ha voluto che Israele si acquistasse dei meriti; perciò gli ha dato molta torà e comandamenti, come è scritto: Jahvé si è compiaciuto, per procurare a lui (a Israele) dei meriti, di fare la torà grande e potente» (così *Is.*42,21, secondo il midrash)[157]. Per questo torà significa vita. Come il cibo sostiene la vita dell'ora che passa, così nella torà è contenuta la vita futura (*M.Ex.*13,3). R. Shi-

---

154 Il rapporto tra creazione e rivelazione nei rabbini, che qui viene indirettamente espresso, vede dunque la prevalenza della rivelazione (diversamente in Filone ed altri).

155 Notizie più esatte, anche sulle concezioni riguardanti il modo, in STRACK-BILLERBECK III 38 ss.

156 L'aspetto negativo, la non trasgressione d'un comandamento, ha per i rabbini un peso maggiore che l'osservanza dei comandamenti positivi. Nella disputa si determina più esattamente ciò che è proibito che non ciò che è comandato. «Timoroso di peccare» è una lode speciale del giusto, che vale ancor più di «esperto nella legge» (*Shab.b.* 31b).

157 STRACK-BILLERBECK IV 6; BACHER, *Tannaiten* II 376.

meon (circa 150) ha detto: «Così dice Dio all'uomo: la mia torà è in mano tua e la tua vita in mano mia; se tu conservi ciò che è mio, io conservo ciò che è tuo; se rovini ciò che è mio, io rovino ciò che è tuo» (*Deut.r.*4,4 a 11, 26). La torà è per gli uni un condimento di vita, per gli altri un condimento di morte (*Joma b.* 72b). La trasgressione distrugge non la torà, ma il trasgressore (*Lev. r.* 19 a 15,25).

In tal modo l'obbligo verso la torà può essere considerato anche in quanto esso comporta per ogni uomo il pericolo della morte e della condanna. Come la torà fu fatale per i pagani, perché potevano e dovevano impararla, ma non lo fecero (*Sota b.* 35b), così non mancano in Israele le voci dei rabbini che si spaventano per le difficoltà di osservare completamente la legge; «Quando R. Gamaliel (II) lesse questo verso (*Ez.*18, 9), pianse e disse: chi osserva tutto questo è giusto; non però chi ne osserva, purtroppo, solo un comandamento». Però Akiba, riferendosi a *Lev.* 18,24ª, gli dice poi che basta osservarne uno (*Shan. b.* 81a)[158]. In generale si mantiene il principio che la legge si può osservare; si tratta addirittura di una necessità interiore; così si afferma, perlomeno per alcuni, l'innocenza perfetta. «Troviamo che Abramo nostro padre osservò tutta la torà ancor prima che fosse stata promulgata» (*Qid.* 4,14)[159].

ϑ) Il fatto che si ottiene la vita soltando osservando la torà è ciò che rende importante l'evoluzione casuistica della legge. La legge, il suo sviluppo e adempimento, serve all'autoaffermazione religiosa dei Giudei. Ciò non vuol dire, però, che l'osservanza casuistica dei singoli precetti e divieti, benché costituisca l'aspetto predominante, sia ritenuta l'unico giusto adempimento della legge[160]. Esistono infatti anche sentenze secondo cui la pietà del cuore e il timore di Dio sono un presupposto essenziale per lo studio della legge (*Joma b.* 72b). «Tutto ciò che fate, fatelo solo per amore» (*S.Deut.*41 a 11,3). Rabbà b. R. Hona ha detto: «Un uomo che possiede la conoscenza della legge senza il timore di Dio è simile a un tesoriere a cui siano state consegnate le chiavi interne e non quelle esterne (della casa); come può entrarci?». Però tutto questo non cambia per nulla la situazione: l'uomo si acquista la giustizia e la vita con lo studio e l'osservanza della torà.

D. LA LEGGE NEL NUOVO TESTAMENTO

1. *Gesù e la legge secondo i sinottici*

1. La frequenza del termine νόμος nei sinottici è lontana dal corrispondere all'importanza che il concetto indicato ha, positivamente o negativamente, presso di essi. Per comprendere il reale

158 Cfr. sull'intero problema M. LÖWY, *Die paulinische Lehre vom Gesetz*: MGWJ, N.F., 11 (1903) 322 ss. 417 ss. 534 ss.

159 Cfr. inoltre STRACK-BILLERBECK III 186.204 s. Questa idea è antica, → coll. 1308 s. L'interesse filoniano per questa tesi non si nota nei rabbini.

160 I rabbini conoscono tuttavia, qua e là, un riassunto della legge in uno o pochi comandamenti, ma questa sintesi, come pure la distinzione in comandamenti gravi e leggeri (cfr. WOHLGEMUTH 13 ss.) non ha importanza fondamentale. *Shab.b.*31a racconta d'un pagano che avrebbe chiesto a Hillel se fosse capace di enunziargli la torà mentre stava eretto su un piede solo; Hillel avrebbe risposto: «Ciò che non piace a te, non farlo al tuo prossimo. Questa è tutta la torà, tutto il resto è solo una spiegazione: va' e imparala». «David ha ridotto a 11 (comandamenti la torà)... Isaia a 6... Michea a 3... Amos a 1 (*Am.* 5,4)... a 1 (*Abac.* 2,4)» (*Mak.* 23b/24a). In fondo però ogni legge vale quanto le altre, e queste affermazioni sono più di stile artificioso ed edificante che animate da serio interesse.

atteggiamento di Gesù verso la legge secondo i sinottici bisogna perciò ricorrere anche a pericopi in cui manca il termine νόμος [161]. In *Mt.* νόμος ricorre soltanto 8 volte, in *Lc.* 9 e in *Mc.* manca del tutto.

Nei pochi passi in cui ricorre νόμος, l'uso linguistico del termine è semplice. Esso è preceduto dall'articolo: ὁ νόμος, ad eccezione di *Lc.* 2,23, dove sta senza articolo, ma nella locuzione νόμος κυρίου, che deriva forse da *tôrat jhwh* [162]. Normalmente νόμος significa il Pentateuco. Quando, oltre a questo, s'intende parlare di tutta la Scrittura, trovasi ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (*Mt.*5,17; 7,12; 11,13; 22,40; *Lc.*16,16; 24,44 [qui con l'aggiunta di ψαλμοί]). Il duplice significato osservato nel giudaismo per νόμος e *twrh* vale anche per l'uso di νόμος nei sinottici, dove il termine vuol dire *Legge* e *Pentateuco*, *Scrittura*. In primo piano sta però il carattere di legge, in quanto direttiva per ciò che l'uomo deve fare e tralasciare. Con la domanda di *Mt.* 22,36: ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; probabilmente non si chiede quale sia nel Pentateuco il comandamento più grande, ma che genere di comandamento è importante nel contesto generale della legge [163]. Proprio qui però si vede chiaro quanto sia difficile distinguere nettamente; poiché il Pentateuco è bensì essenzialmente legge, ma la legge non trovasi se non nel Pentateuco. Per questa coimplicazione mutua di legge e Pentateuco nel termine νόμος è specialmente istruttivo *Mt.* 5,18 s., dove si legge: ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, «né un iota, né un apice cadrà dalla legge» (qui alla base si ha l'idea di *Scrittura*), e subito dopo, in connessione, si ha: μία τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων, «uno dei minimi di questi comandamenti», dove il pensiero è rivolto più al contenuto dei comandamenti.

Anche nell'accoppiamento ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται è inteso per lo più l'A. T. nel suo contenuto imperativo (*Mt.*5,17; 7,12; 22,40). Però può accadere che sia inteso, secondo il contesto, l'A. T. in quanto promessa (*Lc.* 24,44; *Mt.* 11,13, qui però con l'inversione, non casuale: οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος). Altrimenti per indicare in questo senso l'A.T. si usa generalmente γραφή o una forma di γράφω.

Che νόμος non comprenda mai tutto l'A.T. può essere un caso, benché non sia forse del tutto fortuito *Mt.* 12,5: οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ;, «non avete voi letto nella legge?» (intendendo *Num.* 28,9) accanto al semplice οὐκ ἀνέγνωτε;, «non avete letto?» (v. 3, intendendo *1 Sam.*21,7). Non è invece da ritenere un caso che νόμος non sia usato per la 'torà orale', per la dottrina tradizionale, se si tiene conto di passi come *Mc.*7,1 ss. Alla παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, la «tradizione degli antichi» di *Mc.*7,5 non viene riconosciuto il carattere di νόμος, perché essa è una παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, come afferma *Mc.* 7,8.

2. *Il 'no' di Gesù alla legge;*

Nel kerygma di Gesù secondo i sinottici l'affermazione e la negazione, la critica e il riconoscimento della legge sono indissolubilmente congiunti. Mancano punti d'appoggio per una colloca-

[161] Inoltre in molti passi è dubbio se il termine appartenga allo stato originario della relativa massima o enunciazione; cfr. per es. *Mt.* 7,12 con *Lc.*6,31. A. HARNACK, *Beiträge zur Einleitung in das N.T.* II: *Sprüche und Reden Jesu* (1907) 11 s.

[162] Peraltro *Lc.* 2,39 è diverso: κατὰ τὸν νόμον κυρίου.

[163] Cfr. ZAHN, *Mt.*, *ad l.*

zione cronologica delle varie enunciazioni[164]. Bisogna quindi tentare di capire il ripudio e l'accettazione della legge nella loro implicazione mutua.

La negazione essenziale e fondamentale della legge consiste per Gesù nel togliere ad essa la sua posizione mediatrice. Non son più la legge e il rapporto con essa a decidere la relazione dell'uomo con Dio; ora ciò che decide questo rapporto è la parola di Gesù, anzi Gesù stesso. L'uomo sta con Dio nel rapporto in cui sta con Gesù e col regno di Dio che in lui ha inizio.

Non è la trasgressione della legge ed il rifiuto di essa che separa definitivamente da Dio (*Mt.* 21,28 ss.). Secondo il v. 31[b], non si tratta qui d'una divergenza fra parola ed azione, ma della differenza tra il rifiuto opposto realmente alla legge di Dio e il nuovo avvenimento per cui ora ci si converte e si attua la volontà di Dio. Non si nega che la trasgressione della legge sia un peccato che separa da Dio; ma ciò di cui si tratta è precisamente il superamento della situazione disperata così creatasi. Questo significano le parole οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, «i pubblicani e le meretrici vi precedono nel regno di Dio» (21,31[b]). Ancor più chiaro ciò appare nelle parabole di *Lc.* 15. Esse devono essere capite partendo da *Lc.* 15, 1 s.: affinché i pubblicani e i peccatori stiano con Gesù ed egli doni loro la sua compagnia fino alla comunità a mensa, per questo sono ritrovate la pecorella e la dramma perdute, per questo è ritornato il figliol prodigo (v. 3 ss.; 8 ss.; 11 ss.). Nei vv. 25 ss. si fa poi vedere, per contrapposto, che al figlio rimasto a casa questa sua permanenza in se stessa non serve ancora a nulla. Il pio e il peccatore, in definitiva, non stanno con Dio nello stesso rapporto che hanno colla legge, né con l'adempimento continuo di questa (che non vien posto in dubbio), e nemmeno con la trasgressione aperta della medesima (che pure non viene scusata); ma il peccatore viene accolto nella casa del Padre quando è accolto nella comunione misericordiosa di Gesù, e ciò pone al giusto il dilemma se contare sulla propria obbedienza al comandamento come su un merito faticosamente acquistato – come egli dimostra di fare brontolando contro il fratello accolto dal padre –, o se concepire la perseveranza nell'obbedire come una lieta possibilità di rimanere nella casa del padre. Ma ciò vuol dire che per ambedue la legge è tolta dalla sua posizione mediatrice e che solo la posizione che assumono rispetto alla parola e all'azione di Gesù decide sul loro rapporto con Dio.

Lo stesso, in sostanza, dicono le massime di *Mt.* 10,32 ss.: la confessione o il rinnegamento di Gesù decidono sul destino eterno dell'uomo. Similmente gli episodi raccolti in *Mc.* 2 sono possibili soltanto se non è più la legge ad avere la parte decisiva fra Dio e l'uomo, e quindi se non è la conformità o meno con la legge a giustificare o a condannare definitivamente l'uomo davanti a Dio[165].

---

164 Cfr. per es. anche → HARNACK, *Hat Jesus das at.liche Gesetz abgeschafft?* 227 ss. H. J. HOLZMANN, *Lehrbuch der nt.lichen Teologie* I (1911) 202 s., tenta invece di cogliere in Gesù un sempre maggiore impegno nel tentativo di superare sostanzialmente il nomismo.

165 SCHLATTER, *Mc.*, *ad l.*: «Ciò che Gesù fece era basato sul fatto che egli non determinava il rapporto dell'uomo con Dio secondo la legge, ma in virtù della sua missione».

Lo stesso vengono a dire anche la benedizione dei bambini in *Mc.* 10,13 ss., le beatitudini di *Mt.* 5,3 ss. e la massima di *Mt.* 11,28 ss. Proprio a quelli che sono così onorati dalla legge, da non aver più quiete (ἀνάπαυσις) Gesù porta la pace. Sul pubblicano che s'inginocchia pentendosi davanti a Dio e spera soltanto nella sua misericordia si pronuncia questo giudizio: κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον, «costui discese a casa sua giustificato, a differenza dell'altro» (*Lc.* 18,14), cioè di colui che poteva vantarsi di aver osservato la legge (cfr. anche *Lc.* 17,7 ss.). Scribi e Farisei chiudevano il regno di Dio (*Mt.* 23,13) perché volevano lasciarvi entrare gli uomini solo per mezzo dell'osservanza della legge che essi amministravano.

Questa posizione fondamentalmente diversa della legge si trova inoltre in quelle sentenze e in quei contesti che considerano l'inizio di un nuovo eone come essenza del nuovo ordine di cose. Così si integra quanto già si è constatato e lo si salva da malintesi, nel senso che non si tratta di riscoprire ciò che già esisteva né di chiarire un errore fatale, ma si tratta di un'azione di Dio veramente nuova, che preesisteva solo come promessa e non come realtà[166]: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται, «la legge e i profeti fino a Giovanni; da allora si annuncia la lieta novella del regno di Dio» (*Lc.* 16,16, cfr. *Mt.* 11,13). Luca non ha intenzione di insinuare alcunché d'assurdo, quando, appena prima, contro quelli che si giustificano da se stessi davanti agli uomini, di cui però Dio conosce il cuore, dice che τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, «ciò che è sublime fra gli uomini è abominazione davanti a Dio» (*Lc.* 16,15), e subito dopo afferma che la legge mantiene la sua importanza e non cessa di esser valida perché vien trasgredita (v. 17 s.). Da quando dunque si annunzia la venuta del regno, il metro con cui Dio misura non è più la legge e il merito d'averla adempiuta (cfr. l'immagine del vestito vecchio e dell'otre, *Mc.* 2,21 s.)[167].

Però questa diversa situazione e questo nuovo eone son legati completamente alla parola e alla persona di colui che porta il cambiamento. Proprio *Mc.* 2,21 indica ciò, prendendo lo spunto per queste massime dal confronto fra i discepoli di Gesù e quelli di Giovanni. Appartenendo a Gesù, i discepoli appartengono all'eone nuovo; ma ciò vuol dire che questa libertà dalla legge nel Gesù dei sinottici riceve un'interpretazione fondamentalmente messianica o

---

[166] Un'idea simile sostiene verosimilmente B. WEISS, *Lehrbuch der bibl. Teol. d. N.T.*[3] (1903) 82, quando distingue talmente il nuovo concetto di legge di Gesù da quello antico, da dire che in questo «la norma della perfetta volontà di Dio... non era giunta ancora all'espressione adeguata corrispondente allo stato di perfezione della teocrazia, o del regno di Dio». Gesù interpreta il senso della legge partendo dalla rivelazione completa di Dio apparsa in lui, *ibid.* 86.

[167] N.T. Deustch: RENGSTORF, *Lc.*, *ad l.*; WELLHAUSEN, *Mc.*, *ad l.*

cristologica (cfr. *Lc.*2,41 ss.). *Mt.*17,24 ss.: in quanto Figlio, Gesù è libero dalla legge, anche se, ciononostante, l'adempie.

Poiché Gesù fonda il rapporto dell'uomo con Dio sul rapporto verso lui stesso e il regno che in lui comincia, e chiama il peccatore in quanto è lui che perdona, un chiaro 'no' è detto alla legge in quanto mediatrice fra Dio e l'uomo, e con ciò alla giustizia proveniente dalla legge. La legge è stata rimossa dalla sua posizione-chiave dalla persona stessa di Gesù.

3. *L'accettazione della legge da parte di Gesù;*

Solo partendo da questa nuova posizione e dal 'no' alla legge che ne risulta è possibile capire l'accettazione della legge da parte di Gesù; infatti è chiaro che questo ripudio della legge come mediatrice non vuol essere un rifiuto della legge in assoluto.

a) Gesù riconosce la legge quando agisce come colui che perdona, come fa chiamando i pubblicani e i peccatori nella sua comunità (*Lc.*15). In questi casi si afferma senza veli che si tratta di ammalati (*Mc.*2,17), di perduti e di caduti in preda alla morte (*Lc.* 15,3 ss. 24.32). Così Gesù valorizza la legge proprio col giudizio collegato al suo perdono.

La legge pretende giustamente l'obbedienza, il cui rifiuto significa la morte. Perciò la nuova situazione non può essere creata da una dottrina che illumini chi solo presumibilmente è peccatore, ma unicamente dall'azione escatologica di perdono, da quell'azione cioè che rende testimonianza al regno di Dio. Perciò, in quanto il nuovo rapporto con Dio non è costituito né da una nuova dottrina su Dio e sulla sua volontà, né da una nuova religione, ma dalla venuta del tempo della salvezza, da un canto la legge vien rimossa dalla sua funzione mediatrice, dall'altro vien riconosciuto giusto e perfino si presuppone come necessario il suo giudizio e con esso la sua esigenza [168].

b) Tutte le pericopi citate mostrano inoltre che Gesù non intende escludere l'obbedienza, anche se non la pone a base del rapporto con Dio (cfr. *Mt.* 21,28 ss.).

Il ritorno del figliol prodigo significa che questi è pronto a rientrare nell'obbedienza (*Lc.* 15,19; cfr. inoltre *Lc.* 19, 1 ss.). Chi dalla chiamata di Gesù è liberato dal peso della legge, è chiamato sotto il suo giogo (*Mt.* 11,29). La giustizia dei discepoli deve superare quella degli Scribi e dei Farisei, non però nell'acribía della casuistica legale, ma nella totalità della dedizione alla volontà di Dio (*Mt.*5,20). Portando la βασιλεία τοῦ θεοῦ, Gesù annunzia e crea la vera obbedienza e proprio con essa riconosce la legge sì da portarla a compimento. Dall'albero buono viene il frutto buono (*Mt.*7,16 ss.): con questa immagine non è inteso il rapporto tra atto e disposizione d'animo, ma il rapporto fra questi due da una parte e il tenersi, dall'altra, nella condizione di figli di Dio venuta con Gesù. Ma se l'albero è buono in questo modo, non si può rinunciare al frutto buono.

---

[168] SCHLATTER, *Gesch. des Christ.* 174, dice che «le massime etiche di Gesù non erano meditazioni sui problemi dell'etica, ma parti del suo appello alla penitenza».

c) Allora non stupisce che Gesù stesso, secondo il racconto dei sinottici, osservi la legge.

Per es. egli indossa, come se fosse cosa ovvia, gli abiti prescritti dalla legge (*Mt*.9,20; 14,36)[169]. Per la storia lucana dell'infanzia è essenziale che egli fosse soggetto alla legge (*Lc*.2,22 ss.27.39), e, se riceve la testimonianza profetica, la riceve proprio in quanto soggetto alla legge (*Lc*.2,24/25.27/28)[170]. Inoltre, lo scopo dell'azione messianica di Gesù è ἕως ἂν πάντα γένηται, «che tutto si compia» (*Mt*.5,18)[171]. Proprio il 'venire' di Gesù significa il compimento[172] della legge, e la croce è intesa come la sintesi dell'obbedienza perfetta alla volontà di Dio, quale è espressa nella Scrittura, e dell'amore ai fratelli espresso nell'atto di dedizione. Certo, i sinottici non dicono esplicitamente di ravvisare in ciò il compimento della legge da parte di Gesù; ma questo è in linea con il quadro che essi tracciano (cfr. anche *Mt*. 3,5)[173].

d) Conseguentemente Gesù riconosce nella legge l'espressione della benigna volontà di Dio sia nei riguardi suoi sia nei riguardi degli altri. Interrogato che cosa si debba fare per essere giusti, risponde: τὰς ἐντολὰς οἶδας, «conosci i comandamenti» (*Mc*. 10,19). Gesù non riconosce volontà buona che non sia la volontà di Dio rivelata nella legge[174]. Oltre a questa non c'è per lui altra bontà (*Mc*. 10,18; *idem* in *Lc*. 10,25 ss.).

Gesù afferma la legge perché esige l'atto di obbedienza e non si accontenta di sentimenti incontrollabili. Egli rifiuta di esser riconosciuto Signore, se questa confessione va congiunta al compimento dell'ἀνομία (*Mt*. 7,23). La legge ha per scopo l'azione; la conoscenza della buona volontà di Dio non basta (*Lc*. 10,28).

In concreto: la legge esige quell'amore di Dio e del prossimo che comporta l'abnegazione di sé[175] (*Mc*. 12,28 ss. par.; l'aggiunta di *Mt*. 22,40 è in armonia col contenuto). La sintesi unitaria indicata nella legge dell'amore viene espressa altrove, per es. in *Mt*. 7,12, o in *Mt*. 24,12: «col sovrabbondare dell'iniquità si raffredderà la carità dei più» (διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν). Mancanza di legge e mancanza d'amore si corrispondono (cfr. inoltre *Mt*. 5,43 ss.).

Così esiste un legame positivo diretto anche fra la legge e Gesù, il Cristo, in quanto la retta obbedienza alla legge trova la sua attuazione nella sequela del Cristo. Il ricco porterebbe alla perfezione la sua osservanza della legge con la dedizione completa di sé alla sequela di Gesù (*Mc*. 10,17 ss.). Colui che interroga Gesù in *Mc*. 12,34 non è lontano dal regno di Dio, in quanto riconosce l'esigenza radicale dell'amore; ma non ap-

169 → BRANSCOMB 115 s.

170 ZAHN, *Lk*., *ad l.*

171 SCHLATTER, *Mt*., *ad l.*

172 πληροῦν, secondo il v. 19, non è da intendersi nel senso di 'perfezionare', ma di 'portare ad esecuzione'. Contro, per es., A. HARNACK, *Geschichte eines programmatischen Wortes Jesu (Mt.5,17) in der ältesten Kirche*, SAB phil.hist.Kl. (1912) 184 ss.

173 Cfr. SCHLATTER, *Mt*. a 5,18.

174 P. FEINE, *Theologie des N.T.* [4](1922) 24 ss.

175 Cfr. anche → HARNACK 229.

partiene ancora al regno, in quanto attende ancora l'osservanza del comandamento dalla sua opera personale [176].

e) Accanto a questa affermazione della legge trovasi la critica di Gesù alla legge: critica che serve in realtà soltanto ad affermare e a stabilire la legge, non ad abolirla. Gesù sottopone la legge a questa critica in primo luogo perché essa tutela la disobbedienza dell'uomo ai diritti di Dio. Un'osservanza dei singoli comandamenti che non si apra alla dedizione completa non è ritenuta da Gesù un'obbedienza perfetta (*Mc.* 10,21 par.). Perfino il quarto comandamento viene da lui accantonato, quando esso è posto come ostacolo all'ascolto della chiamata a seguire lui (*Mt.* 8,21 s.; cfr. anche *Lc.* 12,52 s.). Similmente anche una condotta conforme alla legge, che cerchi in primo luogo la lode dell'uomo, non ottiene da lui alcun riconoscimento (*Mt.* 23,5 ss.; 6,1 ss.). Gesù, dunque, non rifiuta soltanto l'appello alla «tradizione degli antichi» contro il chiaro dovere imposto dalla legge (ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, «eludendo il comandamento di Dio, osservate la tradizione degli uomini», *Mc.* 7,8 ss.), ma anche l'appello alla lettera della legge, quando sia contro l'incondizionato diritto di Dio o contro il diritto del prossimo.

Questo è, per es., il significato della pericope sul sabato, in *Mc.* 3,1 ss. Col problema del bene e del male, cioè, nel caso concreto, col problema della volontà di Dio che si manifesta nel bisogno del prossimo, è sciolto anche il problema di ciò che è lecito o illecito fare in giorno di sabato. La volontà di Dio appare bensì nella legge, ma non è legata alla legge al punto che, appellandosi a questa, ci si possa dispensare dal fare al prossimo ciò che Dio ci comanda.

Qui, pertanto, non si riduce la legge alla moralità, ma la si radicalizza ponendo il problema dell'obbedienza concreta che si presta amando il prossimo.

Questa emancipazione dell'obbligo dell'obbedienza si ottiene riducendo la legge dell'amore di Dio e del prossimo. A differenza di analoghe riduzioni tentate nel giudaismo, questa sintesi non si basa sulla preoccupazione di rendere chiari, come in un sistema, i molteplici comandamenti della legge, e nemmeno nasce da tendenze oscillanti tra il gioco e l'edificazione, né intende addolcire il comandamento e svilire la volontà di Dio; al contrario, essa serve a radicalizzare la legge [177], a non permetterne un'osservanza che non sia ridotta all'obbedienza a Dio e al servizio del prossimo. Essa serve soprattutto a non permettere un rifiuto di questa obbedienza e di questo servizio, opposto col pretesto di osservare i comandamenti. Con questo cade pure la distinzione rabbinica fra il dovere fondato sulla legge e l'atto d'amore volonta-

176 Cfr. N.T. Deutsch: SCHNIEWIND, *Mk., ad l.*
177 R. BULTMANN, *Jesus u. Paulus*, in *Jesus Chr. im Zeugnis der hl. Schrift u. der Kirche* (1936) 74 ss.

rio (cfr. *Mt.* 3,15; *Lc.* 10,28 ss.; *Mc.* 10, 17 ss.)[178].

La critica alla legge contenuta in questa unificazione è quindi un'affermazione della legge in senso radicale, e proprio per questo vale a riportare la legge al suo originario senso veterotestamentario secondo il quale Dio impegna con essa l'uomo indirizzandolo verso il prossimo. Così, alla maniera profetica, la legge è un mezzo per giungere fino a Dio, la cui volontà deve affermarsi entro e fuori della legge concreta. Gesù si distingue dai profeti in quanto questi si limitano a promettere l'azione di Dio che crea tale obbedienza, mentre egli porta ed è in persona questa azione.

Il rifiuto della casuistica da parte di Gesù non dev'essere perciò inteso come un'umanizzazione, una razionalizzazione o moralizzazione dei comandamenti dell'A.T.[179] e neppure come una liberazione dai legami nazionali in vista di un'apertura cosmopolitica[180]. Al contrario, è innanzitutto un prendere sul serio la santità di Dio, che sollecita l'uomo intero, impedendogli di cercar nella legge un rifugio contro il carattere incondizionato di quell'esigenza. Ciò è chiaro specialmente in *Mt.* 23,23, dove Gesù non si pronuncia affatto contro l'osservanza dei piccoli comandamenti, ma condanna severamente chi con essi pretende di sentirsi dispensato dall'adempimento delle «cose più gravi della legge» (βαρύτερα τοῦ νόμου).

Con questo è intimamente congiunto, in secondo luogo, il fatto che Gesù critica la legge in quanto essa, condannando l'azione senza condannare il sentimento del cuore che le sta alla base, non scopre il peccato nella sua radice.

Finalmente, ha qui il suo posto, in terzo luogo, la critica della legge che sorge dal fatto che questa, tale e quale è, presuppone il peccato dell'uomo come una situazione data e immutabile. *Mc.* 10,5: πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην, «per la durezza del vostro cuore (Mosè) scrisse per voi questo comandamento». Coll'appartenenza a Gesù e alla βασιλεία τοῦ θεοῦ è ripristinato l'ordine della creazione, che non suppone pacificamente il peccato[181]. Questo pensiero è contenuto anche nelle antitesi di *Mt.* 5,21 ss., specialmente nei vv. 38

---

178 → BULTMANN, *Die Bedeutung*... 193 s.

179 Certamente Gesù mette in evidenza il rapporto dell'uomo colla legge soprattutto in base ai comandamenti etici e non a quelli cultuali e rituali; però l'essenza di ciò che egli ha da dire sulla legge non comporta una superiorità di fondo dei primi sui secondi. Anche *Mc.* 7 non è primariamente inquadrato nell'alternativa tra concetto 'etico' e concetto 'rituale' della legge, ma nell'obbedienza reale o nel mascheramento dell'obbedienza con l'appello alla legge. Cfr. anche F. BÜCHSEL, *Theol. d. N.T.* (1935) 22 s. Diversamente pensa, per es., H. WEINEL, *Bibl. Theol. d. N.T.*[4] (1928) 82 ss.

180 A questo attribuisce peso WEINEL 85 ss.; così anche → HERKENRATH 132.

181 Trattando questo problema si vede che è proprio il rapporto incondizionato del comandamento con Dio a non escludere la libertà. Poiché il matrimonio è un ordinamento di Dio, vincola completamente chi è legato a Dio; ma proprio per ciò si è liberati da quest'ordinamento per amore del regno di Dio.

ss.: la legge modera la vendetta sfrenata; Gesù invece ne libera completamente i suoi. Perciò la legge viene abolita da Gesù in quanto presuppone il peccato dell'uomo, perché egli crea l'obbedienza d'amore che rinuncia totalmente a sé e al proprio diritto e ripone fiducia solo in Dio.

Così la legge è veramente stabilita; ma nello stesso tempo è chiarissimo che in questa nuova concezione la legge non è più intesa come una norma che dev'essere osservata in modo da garantirsi il giudizio giustificante di Dio. Invece l'adempimento di ciò che essa esige presuppone che ci si trovi già nella figliolanza di Dio [182], la quale si concreta nella comunione con Gesù e consiste essenzialmente nel perdono che con essa vien donato.

4. *Mutua inclusione di ripudio e accettazione della legge*

È dunque evidente che questo riconoscimento della legge, che è insieme affermazione e critica, si colloca in una duplice prospettiva: nella chiamata a completa penitenza, che acquista profondità e concretezza nell'esigenza della legge, e nell'indicazione della vera obbedienza, della nuova giustizia. I due punti sono indissociabili, in quanto Gesù non pone il rapporto fra Dio e l'uomo sulla base dell'osservanza della legge, ma sul perdono di Dio quale azione creatrice. Il travalicare la legge per giungere all'immediata volontà di Dio e, insieme, il riconoscere la condanna che vien pronunciata attraverso la legge così riconcepita; e, d'altra parte, la liberazione dalla mediazione della legge e dalla sua osservanza, sono due cose che si esigono e si condizionano vicendevolmente [183]. Solo rinunciando alla propria opera e accettando il perdono l'uomo diventa capace di sottoporsi realmente al giudizio della legge e di prestare l'obbedienza d'amore; nello stesso tempo, però, ponendo radicalmente l'esigenza e il suo giudizio, si pone pure il problema riguardante la nuova azione di Dio verso l'uomo e verso il mondo.

II. *La lotta pro e contro la legge*

1. *La comunità primitiva*

Sul concetto di legge nella comunità primitiva del primo periodo le fonti non offrono un quadro sicuro. È certo che la comunità osservava realmente la legge; ma dal racconto degli Atti non si può ricavare con evidenza in che senso lo facessero, perché proprio su questo punto occorre tener conto della tendenza degli Atti ad attenuare le differenze [184]. Inoltre, la riflessione teologica,

---

182 Cfr. BÜCHSEL 26.

183 Viceversa, nel giudaismo la fedeltà alla posizione mediatrice della legge e il tentativo di guadagnarsi il giudizio giustificante di Dio per mezzo delle proprie opere sono indissolubilmente uniti al rifiuto segreto dell'obbedienza coll'ausilio della legge e alla rinuncia alla penitenza totale.

184 C. WEIZSÄCKER, *Das apostol. Zeitalter d. christl. Kirche* (1902) 169 ss.

che era agli inizi, s'incentrava più sulla comprensione di Gesù in quanto Messia promesso dalla Scrittura [185] che non sulla legge. Il problema della legge emerge tematicamente la prima volta quando la comunità comincia ad occuparsi dei pagani convertiti o si estende in territorio pagano [186]. La prima presa di posizione di fondo documentabile su questo problema si trova nel cosiddetto concilio degli apostoli, riferito con larga convergenza da *Gal.*2 e *Act.*15 [187]. Il concetto fondamentale che della legge ha la comunità primitiva si illustra al meglio partendo dalla decisione presa in quel concilio.

a) La situazione di fatto nel concilio apostolico, seguendo soprattutto *Gal.*2, è la seguente. Primo: si prende atto che esiste l'accordo – e non lo si crea sul posto – fra l'annunzio del vangelo secondo Paolo e quello della comunità primitiva. *Gal.* 2,2: ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνησιν, «esposi loro il vangelo che io annunzio fra le genti»; v. 6: ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο, «a me le autorità non proposero nulla (di nuovo)».

Poiché per principio si trattò del problema della legge, è impossibile supporre che questo accordo non si sia riferito anche al problema fondamentale dell'atteggiamento verso la legge. Quindi il compromesso sulla separazione dell'εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, «vangelo degli incirconcisi», da quello dei circoncisi (τῆς περιτομῆς) (*Gal.* 2,7) non è da intendersi come un riconoscimento d'un ἕτερον εὐαγγέλιον (*Gal.* 1,6) da parte di Paolo. Ciò è confermato da *Gal.* 2,16: εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου..., καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, «sapendo che l'uomo non è giustificato dalle opere della legge..., anche noi credemmo in Cristo Gesù, per essere giustificati dalla fede di Cristo e non dalle opere della legge» [188]. Siano o non siano le parole di *Gal.* 2, 15 ss. da ritenersi rivolte a Pietro, resta sempre il fatto che Paolo considera ovvio il consenso di Pietro a questa affermazione e lo presuppone noto. La polemica si svolge sulle conseguenze pratiche di questa concezione fondamentale. *Act.*15 conferma da parte sua questo modo di porre il problema e questa risposta comune. Coloro che erano venuti dalla Giudea in Antiochia insegnavano ai fratelli ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωυσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι, «se non vi fate circoncidere secondo il costume di Mosè, non potete essere salvati» (*Act.* 15,1,, cfr. v. 5). E *Act.*15,11 dà la risposta: ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι, «ma per la grazia del Signore Gesù crediamo di essere salvati allo stesso modo di loro». Per quanto scarsa sia la probabilità che in questo brano siano riferite le parole stesse di Pietro, da *Act.* 15 risulta sicuramente, in accordo con *Gal.* 2,

[185] Cfr. P. WERNLE, *Die Anfänge unserer Rel.*[2] (1904) 108.

[186] Non ugualmente difficile, ma simile per molti aspetti, era il problema sorgente dalla conversione dei Samaritani (*Act.*8).

[187] La tesi di WEIZSÄCKER 175 s., secondo cui *Act.*15 sarebbe scritto con conoscenza di *Gal.*, comporta troppe difficoltà.

[188] Cfr. WEIZSÄCKER 160.

che sul problema della necessità salvifica della legge si era concordi nel rispondere negativamente, perché per ambedue le parti la salvezza e la giustizia (σωτηρία, δικαιοῦσθαι) erano concesse solamente per mezzo della fede nel Signore Gesù.

Ma ugualmente sicuro è, in secondo luogo, che le questioni pratiche che andavano oltre questa unità fondamentale non erano state chiarite al punto da impedire il conflitto antiocheno di cui racconta Paolo in *Gal.* 2,11 ss.

Per capire questo passo occorre badare che Paolo non ha parole, né dirette né indirette, di biasimo per quelli che erano venuti da parte di Giacomo e che non mette in dubbio che essi fossero da lui autorizzati (cfr. invece *Gal.* 2,4: παρείσακτοι ψευδάδελφοι, «falsi fratelli intrusi»)[189]. Il problema concreto è di sapere fino a qual punto i cristiani di origine giudaica debbano vivere insieme con quelli di origine pagana, che non osservano la legge, e specialmente se essi possano sedersi a mensa e celebrare la cena in comune[190], dato che in tal caso sarebbero costretti a tralasciare l'adempimento rigoroso della legge. Sia per gli etnico-cristiani che per quelli di pura origine giudaica, era stata quindi raggiunta la chiarezza nel senso che i primi erano liberi dalla legge col consenso della comunità primitiva e gli ultimi la osservavano col consenso di Paolo[191].

Il risultato del concilio degli apostoli è dunque questo: la legge non dev'essere osservata con la presunzione che così facendo si diventi giusti; la salvezza per i gentili e i Giudei è operata dalla fede in Gesù; ma per i Giudei la legge rimane, ciò malgrado, obbligatoria. Per questo motivo sembra che anche la separazione dell'annuncio dell'evangelo ai gentili da quello ai Giudei (*Gal.* 2,7) sia stata riconosciuta come necessaria e rispondente alla realtà tanto da Paolo quanto dalla comunità primitiva.

b) Ma in tal modo si è portati a chiedersi per qual motivo si rimanga fermi nell'obbligare i giudeo-cristiani ad osservare la legge; in questa questione può servire da criterio la domanda se Paolo potesse essere d'accordo con tale motivazione. Che si dovessero apportare i motivi, risultava dalla situazione creatasi colla polemica. Prima di quella tutto andava da sé, senza che si dovesse riflettere su motivi particolari.

Il motivo principale è l'interesse per la possibilità della missione fra i Giudei: l'annunzio di Gesù quale Cristo della Scrittura non era più credibile per i Giudei, se i suoi seguaci abbandonavano la legge di Dio. In tal caso agli occhi loro questa comunità e il suo capo sarebbero stati condannati a priori[192]. Che Paolo potesse esser d'accordo su questo, è dimostrato chiaramente da *1 Cor.* 9,20 s.: egli si comporta τοῖς ὑπὸ νόμον, «con quelli che son soggetti alla

[189] Cfr. → KITTEL 145 ss. 152.

[190] Secondo KITTEL 149 n. 1, non è sicuro che la comunione nella cena fosse oggetto di discussione.

[191] SCHLATTER, *Gesch. d. erst. Chr.* 70; 150 ss.; J. WEISS, *Das Urchristentum* (1917) 205; WEIZSÄCKER 164 ss. Diversamente MEYER, *Ursprung* III 424 ss.

[192] Cfr. J. WEISS 198; SCHLATTER, *Gesch. d. ersten Chr.* 14.

legge», ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, «come se fosse sotto la legge, pur non essendo egli stesso sotto la legge», e questo allo scopo di guadagnare quelli che stanno sotto la legge. Non richiede e non pratica nessuna dimostrazione della sua libertà dalla legge che consista nella trasgressione di questa.

Naturalmente le questioni pratiche dovevano essere difficili nelle comunità miste. Importanza decisiva per comprendere queste cose ha il cosiddetto decreto apostolico (*Act.* 15,23 ss.; 21, 25), che in ogni caso non è una trovata degli Atti[193]; ciò che invece è dubbio, è se esso sia un documento del concilio apostolico o non, piuttosto, un risultato dell'incidente d'Antiochia, avvenuto più tardi. In nessun caso il decreto è da intendersi come un'etica minimalistica, come un estratto della legge, che, invece dell'intera legge e a mo' di compromesso, vorrebbe renderne obbligatori i punti fondamentali[194]. Lo esclude assolutamente la scelta delle condizioni e specialmente il concetto giudaico di legge, come lo avrebbe escluso poi il consenso di Paolo. Ma neppure la difesa dal libertinismo gnostico sembra essere lo scopo primario del decreto, perché allora il terzo e il quarto punto resterebbero oscuri, e inoltre una motivazione in questo senso difficilmente sarebbe mancata. Non c'è invece nessuna ragione di diffidare della motivazione addotta da *Act.* 15,21, che è abbastanza chiara: Μωυσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος, «perché fin da antiche generazioni Mosè ha in ogni città chi lo predica nelle sinagoghe, dove ogni sabato lo si legge». Infatti anche nelle sinagoghe della diaspora esisteva una comunione cultuale con gli incirconcisi e di una tale comunione fra pagani e Giudei la comunità cristiana mista avrebbe potuto assumere la responsabilità di fronte al giudaismo, soltanto se venivano adottate le norme del decreto da parte dei giudeo-cristiani. Il senso del decreto non era dunque che anche per i giudeo-cristiani l'obbligo di osservare la legge si limitasse a questi punti, ma che essi potessero entrare in comunione con i pagani che adottavano quei punti, senza scandalizzare i Giudei[195].

c) Dal modo in cui la comunità primitiva in questi casi prese le sue decisioni in via di principio e di prassi, si può dedurre come essa concepisse la legge nel periodo precedente. Il suo vincolo di fatto colla legge non era una sorta di nomismo, nel senso che ne intendesse l'osservanza come una condizione per appartenere al regno messianico; la legge appariva invece come un'obbedienza richiesta concretamente in quanto si faceva parte di questo popolo: un'obbedienza da prestare per amore e al servizio del vangelo. Però ciò che teneva la comunità unita in sé e separata dalle altre non era un determinato concetto di legge, ma la fede in Gesù quale Signore e Cristo.

Ma donde proviene questa posizione peculiare verso la legge, che è insieme libertà e obbligazione nei suoi confronti? La presentazione dei sinottici dice che questo atteggiamento risale a Gesù[196]. E la concordanza della posizione di Gesù, quale è descritta dai sinot-

---

193 Così anche WEIZSÄCKER 175 ss.

194 Cfr. SCHLATTER, *Gesch. d. ersten Christ.* 158 s.

195 Cfr. J. WEISS 237; WEIZSÄCKER 180.

196 Cfr. WEIZSÄCKER 625 s.

tici, con quella della comunità primitiva è così sorprendente, che ambedue devono trovarsi in rapporto diretto. Si può soltanto chiedere se non sia avvenuto il contrario: se il modo di presentare l'atteggiamento di Gesù verso la legge non derivi dal concetto di legge della cristianità primitiva.

Ma allora questa posizione non potrebbe derivare se non da una di queste due cause: 1. o essa è stata ricavata con logica interna dalla confessione resa al Kyrios e promossa dagli avvenimenti storici, che la comunità primitiva avrebbe poi inteso come rivelazione e guida del Signore presente nello Spirito Santo; 2. oppure dipese da influssi del giudaismo ellenistico che in vario modo attenuava il punto di vista rigorosamente giudaico sulla legge. A favore della prima possibilità sembra parlare, per es., la storia di Cornelio (*Act.* 10 s.; cfr. *Act.* 15,7 ss.); a favore della seconda la vicenda di Stefano (*Act.* 6 s.). Ma quest'ultima ipotesi cade di fronte a una considerazione più attenta, perché Stefano, data la sua concezione della legge, non avrebbe dovuto trovar opposizione proprio nelle sinagoghe giudeo-ellenistiche (*Act.* 6,9 ss.) e inoltre perché, proprio nell'essenza, nell'atteggiamento e nella motivazione, nessuna delle concezioni giudeo-ellenistiche della legge coincide, neppure approssimativamente, con questa del cristianesimo primitivo. Forse è troppo anche il solo attendersi da questa parte una maggior prontezza ed apertura per quell'aspetto del messaggio di Gesù che annunciava la liberazione dalla legge[197]. Stefano fu condannato per aver assunto verso la legge una posizione non ellenistica ma cristiana. Per ciò che riguarda la prima delle possibilità menzionate, bisogna in ogni caso notare che uno sviluppo del primo atteggiamento cristiano verso la legge partendo dalla confessione del Kyrios, nonché favorita, sarebbe stata piuttosto inceppata dalla teologia messianica giudaica e dalle idee ad essa proprie circa il rapporto del Messia colla legge[198]. Ma anche a causa del particolare tipo di tradizione incontrerebbe difficoltà quasi insormontabili chi proprio in questo punto volesse derivare la presentazione sinottica dall'atteggiamento protocristiano.

Così, sul piano storico, è assai probabile che i racconti dei sinottici sull'atteggiamento di Gesù verso la legge siano del tutto esatti, e che quindi la comunità primitiva abbia derivato sostanzialmente la propria posizione da quella di Gesù[199].

d) Dalle lotte, motivazioni e decisioni che vengono alla luce nel concilio apostolico e negli avvenimenti con esso connessi si può capire anche lo sviluppo ulteriore all'interno della comunità primitiva. Il partito radicale, chiamato tradizionalmente dei 'giudaizzanti', rimane fermo, malgrado il concilio, sulla tesi che la circoncisione e la legge debbono essere imposte anche ai cristiani convertiti dal paganesimo, perché altrimenti essi non avrebbero potuto partecipare alla salvezza e alla comunità

---

[197] Sul problema cfr. J. WEISS 121 ss. 198; MEYER, *Ursprung* III 271 ss.; WEIZSÄCKER 52 ss.; M. MAURENBRECHER, *Von Jerusalem nach Rom* (1910) 113, 114 s., 115.

[198] → col. 1328.

[199] Con questo la storia di Cornelio non diviene superflua, perché non dipendeva dall'arbitrio della comunità decidere quando la libertà dalla legge divenisse per essa concretamente necessaria e giusta.

del Cristo [200]. A quanto sembra, essi diffondono questa idea con zelo, specialmente nelle comunità paoline; resta però dubbio se la situazione presupposta dalla Lettera ai Romani sia da spiegarsi colla propaganda 'giudaizzante' [201].

Secondo *Gal.* essi sono mossi dalla paura della persecuzione per amore della croce, accoppiata alla brama personale di potere (*Gal.*6,12 s.). Sotto ciò potrebbe celarsi una esigenza missionaria opposta a quella della comunità primitiva, per cui si vorrebbe evitare ogni difficoltà da parte del giudaismo anche a costo di rinunciare al vangelo della giustificazione per la sola fede in Gesù [202]. Che l'atteggiamento dei giudaizzanti poggiasse anche su motivi moralmente meno disonorevoli, è da presumere, poiché il potere o dover rinunciare alla legge per la fede in Gesù dev'esser sembrato semplicemente impossibile a parecchi di quelli che erano cresciuti nella legge.

Le ragioni addotte dai giudaizzanti per convalidare la loro dottrina erano evidentemente queste: 1. il richiamo al comandamento della Scrittura, come fa vedere la confutazione che si legge in *Gal.* 3 s.; 2. il rimando alla prassi della comunità primitiva e probabilmente a quella di Gesù stesso, unito alla contestazione dell'apostolato di Paolo, come risulta per es. da 2 *Cor.*11; 1 *Cor.* 1,12; *Gal.* 1 s. In parte, e forse proprio nei casi più gravi, deve avere avuto un peso, anche prevalente, il richiamo alle conseguenze morali che si credeva dovessero venire dalla dottrina paolina sulla legge. Ma questo sembra essere presupposto più in *Rom.* che in *Gal.* [203]. Data la materia, è improbabile a priori che questo movimento fosse sostenuto da una motivazione teologica unica e sempre uguale, poiché sembra che per questa gente quel che più importava non fosse la motivazione, ma la realtà stessa della legge.

Questa tendenza, contro cui del resto operarono essenzialmente il tempo e la storia, prosegue poi nel gruppo degli Ebioniti, separato dalla Chiesa, che affermava l'obbligatorietà della legge per tutti i cristiani [204]. Da essi sono forse da distinguere i Nazorei [205], che tennero la legge valida solo per sé, lasciando liberi i cristiani provenienti dal paganesimo e riconoscendo Paolo.

e) Da questa tendenza 'giudaizzante' dev'essere distinto l'atteggiamento di Giacomo e di Pietro, e quello della comunità da loro guidata, che sembrano in sostanza fedeli alla linea del concilio apostolico. In ogni caso ciò corrisponde all'immagine di Giacomo presentata in *Act.*21,18 ss. e vien confermato dal racconto di Flavio Giuseppe sulla morte di Giacomo [206]. Per Pietro è da presumere come più probabile un ritorno sulla linea del concilio e di Giacomo, dopo che per un certo tempo, ad Antiochia, egli aveva adottato la linea di Paolo. In ogni caso il tentativo di fare di

[200] WEIZSÄCKER 216 ss.; SCHLATTER, *Gesch. d. ersten Chr.* 152.

[201] Cfr. WEIZSÄCKER 424 ss.

[202] Con ciò può inoltre esser stata congiunta l'idea che solo in questo modo si potevano assicurare alla cristianità i vantaggi che la protezione di Roma comportava per il giudaismo.

[203] WEIZSÄCKER 428.

[204] J. WEISS 572.

[205] J. WEISS 523.

[206] Flav. Ios., *ant.* 20,200. Cfr. J. WEISS 552 n. 2; → KITTEL 146.

Pietro il capo dei giudaizzanti[207] non ha sufficiente fondamento esegetico nelle fonti e inoltre è in se stesso improbabile.

Quindi si può dire che i circoli dirigenti del primo cristianesimo intesero la legge come la norma per l'obbedienza da prestarsi dai giudeo-cristiani, obbedienza alla quale essi si tenevano obbligati anche in vista dei Giudei da convertire al vangelo, pur non stimando l'osservanza della legge un mezzo idoneo a giustificare l'uomo davanti a Dio; per questo concedevano la comunione fraterna agli ex-pagani, anche se questi non praticavano la legge. Nelle comunità miste si richiedeva dai cristiani provenienti dal paganesimo che mantenessero certi punti che agli occhi dei Giudei giustificassero la comunione fra loro e i giudeo-cristiani.

2. *L'uso linguistico del termine* νόμος *in Paolo*

L'uso linguistico di νόμος in Paolo non è del tutto costante, in quanto egli con νόμος designa anche qualcosa di diverso dall'A.T. Però non parte da un significato generale di νόμος, impiegandolo poi in prevalenza per indicare la legge mosaica[208], ma dall'uso tradizionale che con νόμος indicava una legge determinata, quella dell'A.T. Per questo presuppone come evidente ciò che intende con νόμος e non vi aggiunge specificazione alcuna[209].

Seguendo l'uso linguistico rabbinico, νόμος può indicare anche il Decalogo, che in certo modo è 'la legge' in senso specifico (*Rom.* 13,8 ss.; 2,20 ss.; 7,7). Però Paolo non fa una distinzione fondamentale fra il Decalogo e il rimanente della legge. Seguito dal genitivo, νόμος può essere impiegato anche per indicare una singola legge, per es. *Rom.* 7,2: νόμος τοῦ ἀνδρός, che probabilmente significa in primo luogo la legge in vigore circa l'uomo[210], cioè, nel contesto, la legge che lega la donna all'uomo, non la legge emanata dall'uomo.

Il νόμος nella visuale di Paolo è in primo luogo una legge che esige l'azione dell'uomo, è una volontà determinata. Per questo la si 'esegue' (*Rom.* 1,25; cfr. *Gal.* 5,3; 6,13). Perciò esistono ἔργα νόμου, opere richieste dalla legge, da prestarsi conforme alla legge (*Rom.* 3,28 ecc.). Soltanto così ha un senso, per es., la domanda di *Rom.* 7,7: ὁ νόμος ἁμαρτία; (che significa: la volontà presente nella legge è forse peccaminosa?). A questa domanda corrisponde in senso positivo *Rom.* 7,12: ὁ νόμος ἅγιος, cioè la volontà della legge, la legge in quanto esigenza, è santa[211].

Benché l'accento in νόμος sia posto così sul suo carattere di volontà imperativa di Dio, questa volontà è riscontrabi-

[207] Specialmente MEYER, *Ursprung* III 434 ss. Per *Rom.* cfr. H. LIETZMANN, SAB 1930, c, in discussione con questo, E. HIRSCH: ZNW 29 (1930) 63 ss.

[208] In CREMER-KÖGEL si vuol distinguere fra il concetto di νόμος in generale e la sua applicazione concreta alla legge divina d'Israele; ma poi si precisa che in Paolo l'applicazione del concetto è condizionata da ciò che questi afferma circa la legge d'Israele.

[209] *1 Cor.* 9,9: ὁ Μωυσέως νόμος; *Rom.* 7,22.25; 8,7: ὁ νόμος τοῦ θεοῦ (l'aggiunta τοῦ θεοῦ è necessaria al contesto per mettere in risalto l'idea).

[210] Cfr. per es. *Lev.* 6,18: ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας, cioè la legge vigente riguardo al sacrificio espiatorio.

[211] SCHLATTER, *Rom.* a 7,7.

le in concreto nella legge mosaica dell'A.T.[212]. Lo spostamento dell'accento, la valorizzazione della legge come espressione della volontà vivente di Dio, in confronto alla valorizzazione rabbinica secondo cui questa volontà si è fissata una volta per sempre, non è casuale, benché l'uso linguistico sia, nel complesso, corrispondente. Ciò non serve però a decidere se ci sia una differenza tra l'uso di νόμος con l'articolo e senza l'articolo[213]. Comunque, non si può dire che νόμος (senza articolo) sarebbe 'una' legge, mentre ὁ νόμος sarebbe 'la' legge.

Questa situazione è da tenersi in conto, per es., in *Rom.* 2,12 ss.; ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, non sono quelli che hanno peccato contro una qualunque legge esistente, ma quelli che, a differenza di quanti ἀνόμως ἥμαρτον, «hanno peccato senza legge» (v. 12ª), conoscevano la legge di Dio, e nondimeno han peccato. I pagani di *Rom.* 2,14: νόμον μὴ ἔχοντες, non conoscono la precisa legge dell'A.T. Per Paolo non c'era nessun popolo che non avesse una legge, anche se questa non aveva una sanzione religiosa. Se questi pagani per natura, cioè senza conoscere la legge rivelata, compiono azioni da essa comandate, sono ἑαυτοῖς νόμος, cioè a se stessi non sono 'una' legge, ma 'la' legge[214]. Se qui νόμος senza articolo fosse una generalizzazione del concetto di legge, il filo del pensiero andrebbe perduto.

Non ogni ordine morale o politico-sociale d'un popolo ha per Paolo il carattere di νόμος[215]. Perciò in lui non esiste νόμος al plurale, neppure al modo del giudaismo ellenistico, che usava οἱ νόμοι per indicare la legge dell'A.T.; tanto meno, poi, si può pensare che leggi di altri popoli possano essere accostate a quella dell'A.T., come se fossero della stessa specie[216]. La legge è una, ed è la volontà rivelata del Dio unico.

Il significato centrale della *volontà imperativa* di Dio si manifesta pure quando Paolo può parlare del νόμος come d'un'entità personale. In *Rom.* 3,19 la legge parla, in *Rom.* 4,15 agisce, in *Rom.* 7,1 regna, in *1 Cor.* 9,8 dice. Qualche volta si potrebbe tradurre νόμος con 'Dio', in quanto egli si manifesta nella legge. Però questo non equivale a una ipostatizzazione, nemmeno incipiente, perché accanto alle espressioni citate si trovano sempre quelle corrispondenti di natura impersonale (*Rom.* 3,20; 4,15; 7,2; *1 Cor.* 9,9).

Accanto a questo impiego principale di νόμος viene anche l'altro significato caratteristico della *twrh* rabbinica; cioè νόμος indica il *Pentateuco*, anche senza riferimeno al carattere imperativo di questo[217]. In *Gal.* 4,21 νόμος è usato,

---

[212] Cfr. A. W. SLATEN, *The qualitative use of* νόμος *in the pauline epistles*: American Journal of Theol. 23 (1919) 213 ss. Anche quando νόμος è usato da Paolo in senso qualitativo, «cioè ponendo un'enfasi particolare sulla qualità essenziale della legge in quanto tale, si direbbe: sulla sua 'legalità'» (214), non si nega il suo rapporto specifico colla legge dell'A.T. (217 n. 1). Però un tale senso qualitativo lo ha ὁ νόμος coll'art., per es. in *Rom.* 4,15, non meno che νόμος senza articolo, come in *Rom.* 4,14.

[213] Cfr. su questo E. GRAFE, *Die paul. Lehre vom Gesetz*² (1893), con la bibliografia meno recente sul problema. P. FEINE, *Die Theol. des N.T.*⁴ (1922) 218. BLASS-DEBRUNNER⁶ § 258,2.

[214] SCHLATTER, *Rom. ad l.*

[215] È tipico *Rom.* 5,14, dove, parlando di Adamo, non vien usato il termine νόμος, benché, avendo egli trasgredito un comandamento preciso di Dio, si renda responsabile di παράβασις analoga a quella che si ha più tardi sotto la legge. Perciò neppur qui avviene un ampliamento di νόμος nel senso d'un concetto generale di legge.

[216] Cfr. → BRANDT 8 s.; → LOHMEYER 14.

[217] Talvolta per l'azione si utilizza anche una Scrittura non imperativa e la dottrina da essa risultante; in questi casi però νόμος non è in-

evidentemente con intenzione, in doppio senso: λέγετέ μοι οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;, «ditemi, voi che volete essere sotto la legge: non prestate ascolto alla legge?». La seconda volta νόμος è semplicemente il racconto del Pentateuco. Perciò accanto a questo νόμος stanno 'i profeti' (*Rom.*3,21) e insieme designano tutto l'A.T. Nelle prove scritturali Paolo mette volentieri insieme un passo della torà e uno dei profeti[218]. Ma ciò non gli impedisce di usare νόμος anche per indicare tutto l'A.T. In *1 Cor.*14,21 le parole ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται, «è scritto nella legge», indicano un passo profetico[219]. Similmente *Rom.* 3,19 si riferisce a passi di tutte le parti della Scrittura colle parole: ὅσα ὁ νόμος λέγει, «tutto quanto la legge dice».

Infine Paolo usa νόμος anche in senso traslato. Allora il termine viene per lo più spiegato da un genitivo o da un'altra parola. In *Rom.*3,27 si parla di νόμος πίστεως, «legge della fede», in contrasto con νόμος ἔργων, «legge delle opere». Qui νόμος è dunque inteso nel senso più ampio di ordinamento divino, per cui la fede, non le opere, è designata come il comportamento giusto dell'uomo, escludendo così ogni vanto davanti a Dio. Come νόμος ἔργων può essere inteso quale legge che mira alle opere, così νόμος πίστεως è l'ordinamento di Dio che esige la fede. In *Rom.*7,21 il meglio è che si prenda νόμος in senso traslato[220]. Il contenuto di questo νόμος sarebbe allora la situazione in cui il male sta a fianco di chi vuol fare il bene. Questa regola si chiamerebbe 'legge' a causa della sua validità ineluttabile. Altrove νόμος è usato talvolta per indicare un'esigenza e una volontà che determinano la mia azione e che vengono precisate con un genitivo di autore: ὁ νόμος ἁμαρτίας è la volontà cattiva impostami dal peccato (*Rom.*7,25; 8,2)[221]; d'altra parte, ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, «la legge dello Spirito della vita» (*Rom.*8,2) e ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ, «la legge del Cristo» (*Gal.* 6,2), vengono tipicamente contrapposte alla legge dell'A.T. È interessante anche *Rom.* 13,8, dove ὁ ἕτερος νόμος, sembra richiamare la legge in quanto si riassume nel doppio comandamento dell'amore; forse per questo si evita qui il termine ἐντολή, usato per indicare il comandamento singolo.

3. *Il concetto oggettivo di legge in Paolo*[222]

a) Per comprendere che cosa veramente sia la legge in Paolo, è necessario partire da quel che è per lui la croce di Gesù. Tutto il suo pensiero gravita intorno al principio che Gesù crocifisso è il Cristo; perciò anche la sua concezione della legge si incentra su questo. Solo di qui risulta comprensibile, an-

---

teso direttamente come comandamento (per es. *1 Cor.* 14,21).

[218] Per es. *Rom.* 9,12 s.; 10,6 ss.13.19 ss.; 11,8 s.; 15,10 ss.; *2 Cor.* 6,16 ss.; *Gal.* 4,27.30. Cfr. l'elenco in → MICHEL 12 s., 53. Sulla concezione rabbinica che qui si avverte cfr. *Lev.r.* 16,4, di Simon b. Asai, il quale «sedeva e spiegava e analizzava le parole della torà allineandole a quelle dei profeti e allineando queste alle parole delle Scritture: un fuoco ardeva attorno a lui e le parole della torà gioivano, come nel giorno in cui furono promulgate sul Sinai»; cfr. GLATZER (→ n. 138) 38.

[219] Con l'aggiunta, però, di *Deut.* 28,49.

[220] Diversamente SCHLATTER, *Rom.*, *ad l.*

[221] Cfr. analogamente anche *Rom.* 7,23.

[222] Cfr. P. BLÄSER, *Das Gesetz bei Paulus* = Nt.liche Abh. 19 (1941); CH. MAURER, *Die Gesetzeslehre des Paulus nach ihrem Ursprung und in ihrer Entfaltung dargelegt* (1941). [Aggiunta del direttore alle bozze].

zi intimamente necessaria, la connessione fra la sua affermazione e la sua negazione della legge. Altrimenti si possono solo constatare due serie eterogenee di pensieri, una che accetta la legge con mentalità conservatrice e l'altra che la nega radicalmente [223].

La negazione della legge è per Paolo una conseguenza della croce; *Gal.* 2,21: εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν, «se la giustizia vien dalla legge, allora Cristo è morto invano»; cfr. *Rom.* 7,1 ss.; 8,1 ss.[224]. Che la libertà dalla legge potesse affermarsi soltanto così, dipende dalla natura e dall'effetto del tutto particolari della legge stessa.

b) La natura della legge è riassunta nell'affermazione che essa è la volontà buona di Dio. Non essere soggetti alla legge è quindi essere nemici di Dio (*Rom.* 8,7).

Quanto al contenuto, Paolo non fa una distinzione fondamentale, ad es., fra precetti morali e precetti cultuali, e neppure fra il Decalogo e il resto della legge. Tuttavia prende posizione soprattutto circa i precetti morali, specialmente quelli del Decalogo, che sono ovvi per tutti gli uomini [225]. Questo è un tratto caratteristico, appunto perché non è enunciato come principio.

Essendo promulgazione della volontà di Dio, la legge è diretta all'azione umana. Nella citazione della massima di *Lev.* 18,5: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς, «chi fa queste cose, vivrà in esse» (*Gal.* 3,12; *Rom.* 10,5), Paolo pone l'accento sul ποιεῖν, cioè sull'azione.

La critica mossa al giudeo in *Rom.* 2, 17 ss. muove dallo stesso presupposto. Questi ha la conoscenza della legge, anzi ha la formazione e l'atteggiamento di chi possiede la verità e la conoscenza per mezzo della legge (*Rom.* 2,20)[226], eppure non la pratica, benché la legge esiga di essere osservata con spirito di obbedienza. Ma la conoscenza e il riconoscimento della legge non basta; perciò Paolo per descrivere l'esistenza dell'uomo sotto la legge non prende a modello chi la rifiuta, bensì chi la vuole osservare e vi acconsente, ma poi non la pratica e così cade sotto il suo giudizio.

Nella legge sono in gioco le opere (ἔργα), in contrapposizione alla fede (πίστις), a cui è ordinato l'ascolto (ἀκοή) (*Gal.* 3,2 ss.). Nella vita sotto la legge è l'azione conforme ad essa che caratterizza l'esistenza in senso religioso. Star sotto la legge significa vivere della sua osservanza; *Gal.* 3,10: εἶναι ἐξ ἔργων νόμου; *Rom.* 2,23: ἐν νόμῳ καυχᾶσθαι, cioè volere e dover cercare il proprio vanto nella legge e nella sua osservanza

223 → MICHEL 190 s.; cfr. anche A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930) 184 s.

224 Cfr. O. PFLEIDERER, *Der Paulinismus*² (1890) 6 s. 93.

225 Ciò che Paolo considera intenzione specifica della legge per l'adempimento di essa nei fedeli, è anche ciò che guida il suo giudizio sulla situazione del peccatore di fronte alla legge, cioè l'obbedienza a Dio e l'amore del prossimo. Però Paolo chiama i Giudei alla penitenza tenendo conto della legge concreta, e non di idee astratte.

226 Cfr. SCHLATTER, *Rom., ad l.*

davanti a Dio. Questo esser legati alla legge è per Paolo il carattere proprio del giudeo[227].

Se ciononostante egli dice che la legge non può dar la vita (*Gal.* 3,21), lo dice perché nessuno la pratica, ma non intende affermare che le opere della legge siano un peccato[228]. Quando i pagani compiono per natura delle opere conformi alla legge, queste opere sono buone, e come tali sono da Paolo riconosciute (*Rom.* 2,14).

Così nella visuale di Paolo la legge non è in primo luogo rivelazione e atto di Dio che si offre alla partecipazione dell'uomo, benché il privilegio centrale del giudeo sia quello di aver ricevuto in consegna i λόγια τοῦ θεοῦ, «gli oracoli di Dio» (*Rom.* 3,2; cfr. *Rom.* 8,4 s.). Ma pur con la conoscenza della legge l'uomo non partecipa ancora di Dio; innanzi a Dio è giustificato solo quando la pratica (*Rom.* 2,13)[229]. Nell'ambito della legge Dio fa dipendere il suo contegno verso l'uomo dal contegno di questi verso la legge[230]. Perciò il nuovo messaggio s'inserisce proprio qui e non in una critica rivolta alle prescrizioni della legge[231].

L'esigenza della legge e 'il bene' per Paolo fanno tutt'uno, non nel senso che l'autorità della legge si basi sulla evidenza della sua bontà, ma nel senso che il pagano che fa il male è pari al giudeo che trasgredisce la legge, e che – parimenti – la conoscenza del bene equivale alla conoscenza della legge.

Questo diventa chiaro specie se si accosta *Rom.* 2,6 ss. a *Rom.* 2,12 ss. L'ἔργον ἀγαθόν del v. 7 e il κατεργάζεσθαι τὸ κακόν, «fare il male», del v. 9 valgono senz'altro come l'essere ποιητὴς νόμου, «esecutore della legge», e, rispettivamente, ἐν νόμῳ ἁμάρτανειν, «peccare (stando) nella legge» del v. 12 s. Ciò non vuol dire dunque che il giudeo possa posporre la legge concreta a un altro bene ch'egli ha in suo possesso e deve compiere[232], ma che il pagano è inescusabile, benché non conosca la legge. Oppure si tratta di fondare il principio: οὐ γάρ ἐστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ, «non v'è accettazione di persona presso Dio» (*Rom.* 2,11). Anche quando colpisce il peccato dei pagani il giudizio di Dio è giusto. Sintomaticamente, poi, Paolo per provar questo non si appella alla teoria rabbinica secondo cui la legge venne data una volta a tutti i popoli; ricorda invece che l'uomo concorda nel giudizio di convenienza portato su certe opere (*Rom.* 1,28); che ha coscienza che le opere qualificate come μὴ καθήκοντα, «sconvenienti», in *Rom.* 1,19 s. sono degne di morte e finalmente che egli co-

---

227 Ἰουδαῖος è identico a ὑπὸ νόμον εἶναι di *1 Cor.* 9,20 ss.; cfr. → LOHMEYER 22 s.; → IV, coll. 1167 ss.

228 Cfr. SCHLATTER, *Theol. d. Ap.* 281.

229 Contro KUHLMANN, *Theologia naturalis bei Philon u. bei Paulus* (1930) 114 ss.; K. BARTH, *Der Römerbrief*[6] (1929) a *Rom.* 2.

230 Cfr. H. ASMUSSEN, *Theologisch-kirchliche Erwägungen zum Galaterbrief* (1935) Nr. 188, a 3,10 ss.; SCHLATTER, *Rom.* a 10,5; → LOHMEYER 31; 49.

231 Cfr. SCHLATTER, *Theol. d. Ap.* 289 ss.

232 → LOHMEYER 32. L'esigenza della legge e il 'bene' vengono considerati equivalenti anche in *Rom.* 7,19.22.

nosce l'opera buona, come si può vedere quando la coscienza giudica un'azione[233] e quando si sviluppa un dibattito etico (*Rom.* 2,15)[234].

Ciononostante gli uomini che stanno fuori della fede in Cristo si distinguono essenzialmente fra loro secondo che possiedono o no la legge[235]. Perciò in *Rom.* 2 c'è una doppia dimostrazione: per quelli che sono senza legge (vv. 12 ss.) e per quelli che hanno la legge (vv. 17 ss., cfr. inoltre *Rom.* 3,1 ss.; 9,4 s.; *Gal.* 2,15). Ma in ciò che conta Giudei e pagani si ritrovano, perché né gli uni né gli altri possono esser giustificati in base o all'osservanza della legge o ad altra forma di bontà, avendo tutti peccato (*Rom.* 3,23). Perciò tutti hanno ugualmente un'unica risorsa: la fede in Cristo e vengono in questa congiunti a formare un'unità (*Gal.* 3,28, ecc.). Infatti uno solo è il Dio che sta sopra le due parti dell'umanità (*Rom.* 3,29 s.).

c) Alla luce della natura della legge così delineata va inteso il suo effetto che si manifesta quando essa si incontra coll'uomo peccatore.

α) Il rapporto della legge col peccato comincia semplicemente colla proibizione. Quando la legge proibisce il peccato, rivela in forma negativa la sua natura di espressione della volontà buona di Dio. La legge dice, per es.: οὐκ ἐπιθυμήσεις, «non desiderare» (*Rom.* 7,7). La domanda di *Rom.* 6,15 non si comprende appieno se non si presuppone che la legge si oppone al peccato; il problema è allora di sapere se il peccato non si possa evitare, una volta abolita la legge[236]. In complesso, dunque, Paolo si è attenuto al carattere negativo della legge e alla concezione negativa del Decalogo. La legge è la parola di Dio rivolta contro il peccato. Certo, essa è riassunta positivamente nel precetto: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, «amerai il tuo prossimo come te stesso» (*Rom.* 13,9; *Gal.* 5,14), ma ciò non impedisce che essa anzitutto vieti il peccato in quanto esso è un «far male al prossimo» (τῷ πλησίον κακὸν ἐργάζεσθαι, *Rom.* 13,10).

β) Proibendo il peccato, la legge in pari tempo lo mette a nudo. Per mezzo della legge il peccato viene svelato nella sua natura e fissato nel suo carattere di ribellione a Dio. Il peccato è bensì presente prima che l'uomo venga in contatto con la legge (*Rom.* 5,13; 7,9), ma con la legge rivive: ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, «venuto il comandamento, il peccato rivisse» (*Rom.* 7,9). Prendendo incitamento dal

[233] In *Rom.* 2,15 la coscienza non vien presa in considerazione come fonte della direttiva etica, ma come istanza del giudizio sull'azione. Cfr. W. GUTBROD, *Die paul. Anthropologie* (1934) 55 s.; SCHLATTER, *Rom.* a 2,15.

[234] Di questo sembra trattarsi in *Rom.* 2,15: μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.

[235] Cfr. → BRANDT 26.

[236] Cfr. SCHLATTER, *Röm.*, *ad l.*; vedi anche SCHLATTER, *Röm.* a 13,8 ss.

precetto, il peccato provoca la cupidigia (*Rom.* 7,8). Così *Rom.* 7,7 può significare che con la legge il peccato diventa per me realtà, non solo oggetto di conoscenza[237]. Forse anche l'affermazione οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις, «dove non c'è legge, non c'è neppure trasgressione» (*Rom.* 4,15) è da intendere nel senso che è la legge quella che fa del peccato una vera ribellione[238]. Inequivocabile è *Rom.* 5,20: νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, «la legge è subentrata affinché abbondasse la trasgressione» (cfr. *Gal.* 3,19) e l'espressione ...ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς, «affinché il peccato, per causa del precetto, divenisse peccaminoso oltre misura» (*Rom.*7,13). Paolo può dire addirittura che questo effetto della legge è il suo scopo (*Rom.* 5,20; *Gal.* 3,19), perché nessun frutto di essa può aversi senza la volontà di Dio. Certo, con questo l'affermazione che la legge procura la vita a chi la osserva acquista un sapore d'irrealtà, per cui in questa affermazione occorre sottintendere un 'solamente' molto marcato[239].

γ) Colla proibizione del peccato e colla sua crescita fino alla vera ribellione contro Dio per mezzo della legge, è pronunciata pure la condanna del peccato stesso. ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, «il peccato non viene imputato, se non c'è legge» (*Rom.* 5,13). Col fatto della trasgressione della legge e della ribellione contro Dio incombe sull'uomo la condanna (κατάκριμα, *Rom.*8,1). La legge non è soltanto la condanna di fatto del peccato, ma, come Scrittura, pronuncia pure questa condanna e vuole che ci si inchini a questo giudizio. *Rom.*3,19: la legge parla nel modo esposto in *Rom.*3,10 ss., ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ, «affinché ogni bocca sia chiusa e tutto il mondo risulti colpevole davanti a Dio». *Rom.* 2,12: ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται, «tutti quelli che hanno peccato nella legge, saranno giudicati colla legge». Così la legge fa del peccato una potenza omicida (*1 Cor.*15,56; *Rom.* 7,9 s.), perché produce l'ira (*Rom.* 4,15). In tal modo porta alla conoscenza del peccato chi l'ascolta bene (*Rom.*3,20[240], forse anche *Rom.* 7,7 è da intendersi così). Tale effetto a Paolo non importa propriamente nel senso che da questa conoscenza del peccato sorga nell'uomo l'intuizione soggettiva del suo bisogno di redenzione, ma nel senso che davan-

[237] Cfr. W. G. KÜMMEL, *Röm. 7 und die Bekehrung des Paulus* (1929) 44 ss.

[238] A meno che questo passo non sia da interpretare, con SCHLATTER, *Röm., ad l.*, in riferimento all'abolizione della legge avventura in Cristo e quindi alla remissione del debito.

[239] Peraltro, questo scopo della legge, di servire cioè all'aumento e alla moltiplicazione del peccato, si può comprendere e accettare solo partendo dalla fine della legge.

[240] Non si tocca la questione se la legge possa, o addirittura debba, portare realmente a tale conoscenza anche senza la fede in Cristo.

ti a Dio non ci si può appellare alla legge, perché appunto essa smaschera l'uomo, mostrandolo come peccatore.

Perciò si capisce perché in Paolo non ci sia spazio per il tentativo di compensare con l'osservanza della legge le opere della trasgressione. Questa infatti comporta lo stato di ribellione contro Dio e provoca la condanna di Dio. Così il concetto di peccato è unificato: il peccato non è più una somma di mancanze singole, e anche l'obbedienza può essere solo totale e non più la somma di singoli atti. Col tentativo di far leva sulle azioni buone per compensare quelle cattive, l'uomo riduce in qualche modo a metà l'esigenza di Dio e stravolge nel suo contrario la natura dell'obbedienza.

δ) Da tutto ciò risulta che l'effetto vero e proprio della legge è quello di vincolare l'uomo al suo peccato. Come la prigione tien fermo il carcerato, come il παιδαγωγός tiene il fanciullo in suo potere, così il peccatore è rinchiuso dalla legge sotto il peccato, e ciò secondo il giudizio della Scrittura, cioè secondo la volontà di Dio (*Gal.* 3,22 ss.). Così la legge, se ben capita, impedisce proprio ogni tentativo dell'uomo di procurarsi la giustificazione davanti a Dio per altra via che non sia la fede in Gesù Cristo e la grazia del perdono di Dio, cioè in modo diverso da quello promesso ad Abramo, precisamente perché e in quanto essa tien legato l'uomo al suo peccato. Questo è per Paolo il vero rapporto fra la legge e Cristo; ma la legge non è guida a Cristo primariamente nel senso che faccia comprendere il bisogno di redenzione.

La legge ha questo effetto soltanto perché vincola l'uomo coll'autorità di Dio. Dell'imperfezione umana si può prendere atto al porsi di qualsiasi esigenza; ma la situazione di chi è condannato legittimamente davanti a Dio sorge soltanto dalla volontà buona di Dio, sia che l'uomo la rifiuti, sia che la riconosca e la voglia fare (*Rom.* 7,7 ss.).

ε) Così è definita quella che Paolo chiama la debolezza della legge. Essa sta essenzialmente nel fatto che la legge si occupa del peccato soltanto colla proibizione e la condanna. La legge è debole διὰ τῆς σαρκός (*Rom.* 8,3), per la realtà del peccato che essa non può superare. Così la debolezza della legge può essere enunziata anche dicendo che non è in grado di produrre la vita (*Gal.* 3,21). Anzi essa, col peccato, opera la morte (*Rom.* 7,9 s.; *1 Cor.* 15,56). Lo stesso si vuol dire quando la legge, in quanto lettera che uccide, vien contrapposta allo spirito che vivifica (*2 Cor.* 3,6 ss.). Quello della legge scritta sulle tavole di pietra, per quanto nobilissimo dal momento che essa è la volontà rivelata di Dio, è un ministero che produce la condanna e la morte, perché si accosta all'uomo dal di fuori, non lo muove ponendosi al centro della sua esistenza; lo lascia continuare nella vita di peccatore, quale egli è; anzi lo incatena in questo peccato senza aver la forza di liberarlo. Così *2 Cor.* 3,6 enuncia la stessa idea di *Rom.* 7 e di *Gal.* 3; quindi

non intende sottolineare il contrasto fra una religione della lettera e una dell'animo, come qualcuno preferisce pensare.

Questa visione dell'effetto della legge trova forse la sua concretizzazione più marcata là dove Paolo la considera come uno degli στοιχεῖα τοῦ κόσμου, «elementi del mondo» (*Gal.*4,3.9; *Col.* 2,8.20). Questa espressione è più chiara in *Col.*2,20. Chi con Cristo è morto agli στοιχεῖα τοῦ κόσμου non deve più lasciarsi comandare, come se fosse ancora ἐν κόσμῳ. Anche in *Gal.*4,3.9 l'accento va posto su κόσμος. La legge è una cosa che fa parte della costituzione di questo mondo [241] e non può quindi condurre oltre questo limite e sciogliere il legame col peccato. Ma questa debolezza della legge non esiste malgrado la sua santità, bensì a motivo di essa, in quanto è rivelazione di quella volontà di Dio con cui essa si presenta all'uomo (cfr. *Rom.* 7,14).

d) Questa concezione radicale della legge in Paolo è comprensibile solo se si parte dal suo principio intrinseco, cioè dall'atto di perdono e di giustificazione avvenuto sulla croce di Cristo e quindi dalla nuova impostazione del rapporto dell'uomo con Dio, che ha luogo al di fuori delle opere umane e quindi al di fuori della legge. Il 'no' di Paolo alla legge nasce dall'accettazione di ciò che è avvenuto in Cristo, e non da una critica razionale o da una tattica missionaria. Questo 'no' è necessario, perché la giustizia davanti a Dio, che si attua sulla croce, non viene donata all'uomo in base alle sue azioni, ma in base alla sua assunzione gratuita in questa morte e perciò nella fede (*Rom.*3, 21 ss.). Quindi lo scopo di Paolo è quello d'essere ritrovato in Cristo: μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην, «non con la mia giustizia che viene dalla legge, ma con quella che si ottiene dalla fede di Cristo, quella giustizia che viene da Dio» (*Phil.* 3,9); οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, «ora, dunque, non c'è condanna di sorta per quelli che sono in Cristo Gesù» (*Rom.* 8,1).

Ma al di fuori della morte del Cristo e con Cristo si è ancora ἐν κόσμῳ e quindi esposti alla legge (*Col.*2,20). Perciò nell'asserzione di *Rom.*10,4: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, «fine della legge è infatti Cristo, per la giustizia di ogni credente», non si tratta solo del fatto che il tempo della legge è passato colla venuta di Gesù; la legge e Cristo non si succedono cronologicamente e neppure seguendo la storia della religione, ma 'seguendo la storia della salvezza'. Soltanto per chi si fa assegnare la giustizia da Dio in Cristo nella fede, la legge è abolita. Paolo esprime questo quando afferma che l'uomo è sottratto al dominio della legge solo per mezzo d'un morire (*Rom.* 7,1 ss.; *Gal.* 2,19; *Col.* 2,20), il quale non è altro che partecipazione alla morte del Cristo: ἐθανα-

241 Cfr. M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* (1909) 84.

τώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, «siete stati fatti morire alla legge per mezzo del corpo di Cristo» (*Rom.* 7,4); Χριστῷ συνεσταύρωμαι, «sono stato crocifisso insieme col Cristo» (*Gal.* 2,19); ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ, «siete morti con Cristo» (*Col.* 2, 20). Accanto a ciò sta il battesimo in Cristo, per il quale siamo figli di Dio e non più servi, e quindi non più sudditi della legge (*Gal.* 3, verso la fine). In *Rom.* 6 il battesimo e la morte in Cristo riappaiono congiunti [242]. Ma tutto questo viene a dire solo che il rapporto con Dio non si basa ormai più sull'uomo stesso: la legge è dunque esclusa come via di salvezza; al suo posto è subentrato Cristo. Ora è quindi proibito all'uomo di voler esser giustificato mediante la legge, dal momento che Dio s'è rivelato in Cristo Gesù come colui che perdona e giustifica il peccatore e non come chi è giusto di per se (*Rom.* 4,5). Perciò chi si attende ancora la giustizia dall'osservanza della legge rende vana la morte di Cristo (*Gal.* 2,21).

e) Il collegamento positivo fra la legge e il Cristo viene tuttavia salvato in quanto la croce è intesa come un'approvazione della legge, in primo luogo del suo giudizio. La morte alla legge, che ha luogo nell'esser crocifissi con Cristo, accade proprio διὰ νόμου, «per mezzo della legge» (*Gal.* 2,19) [243]. In *Gal.* 3,13 questo pensiero è più chiaro: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, «Cristo ci riscattò dalla maledizione della legge essendosi fatto per noi maledizione» (cfr. 2 *Cor.* 5,21: Cristo s'è fatto peccato per noi); in tal modo il giudizio di condanna della legge contro il peccato è stato eseguito sulla croce del Cristo (*Rom.* 5,6 ss). Inoltre, benché Paolo non lo dica apertamente, sta nella logica dei fatti che la croce del Cristo sia esecuzione della legge anche in quanto l'intenzione centrale di questa si è realizzata in lui. La croce è la perfezione dell'obbedienza a Dio (*Phil.* 2,5 ss.) e insieme l'amore perfetto per gli uomini (*Rom.* 8,34 ss.). Proprio questo è il vero scopo della legge. Perciò è pure disobbedienza contro la legge il volere questo scopo in modo diverso da questo suo attuarsi. Paolo non intende mettere espressamente in rilievo che qui la legge è stata eseguita (in tal caso infatti si sarebbe pensato al primato della legge); vuole invece mostrare come la legge si attui nel credente colla fede in Cristo.

Solo con la fede, cioè, si giunge al riconoscimento completo del giudizio contenuto nella legge, mentre il tentativo di essere giusti con le opere della legge indebolisce necessariamente, o svilisce, quel giudizio. Per questo è stato scritto *Rom.* 1-3 e *Rom.* 7. Ma nel-

[242] Cfr. GUTBROD 190 ss.

[243] ZAHN, *Gal.*, *ad l.*, interpreta διὰ νόμου così: per il fatto che la legge mi indicava il mio bisogno di redenzione e mi rimandava alla fede.

l'essere morti in Cristo, in cui (al di là della legge) il rapporto con Dio si fonda nell'azione di Dio, si radica pure la nuova obbedienza (*Rom.* 6,11 ss) e sorge nella fede il frutto dello Spirito (*Gal.* 5,22). In esso la legge vien mandata ad effetto almeno in senso negativo, in quanto il suo comando non viene leso e il suo giudizio di condanna non è provocato (*Gal.* 5,23). Ciò vale perché l'esigenza della legge può esser riassunta nel comandamento dell'amore (*Gal.* 5,14; *Rom.* 13,10). Anzi, il duplice comandamento dell'amore (in accordo con *Mt.* 22,36 ss.) può essere senz'altro detto ὁ ἕτερος νόμος, «l'altra legge» (*Rom.* 13,8); lo stesso s'intenderà con le parole ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ in *Gal.* 6,2. Così in colui che vien posto da Cristo nell'amore la legge si compie secondo l'intenzione ad essa propria; cfr. *Rom.* 8,4: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, «affinché le esigenze della legge si compissero in noi, che non camminiamo secondo la carne, ma secondo lo Spirito». Perciò Paolo può dire (*Rom.* 3,31) che dal vangelo della giustizia per la fede la legge, nonché esser stata abolita, è stata anzi stabilita. Qui la legge non è intesa nel senso di promessa (cfr. *Rom.* 4) o di condanna (cfr. *Rom.* 3,10 ss.), ma nel suo senso specifico di comando.

Se così si addiviene all'adempimento della legge secondo la sua vera intenzione per mezzo dell'accettazione della morte di Gesù; se, cioè, si raggiunge il rapporto di obbedienza con Dio e l'amore del prossimo, Paolo approva anche l'adempimento della legge concreta dell'A.T., purché avvenga per amore e obbedienza. Egli, certo, si oppone a che quest'osservanza della legge dell'A.T., o anche l'osservanza d'una qualsiasi norma cristiana, venga richiesta come necessaria alla giustificazione davanti a Dio [244]; ma egli stesso è pronto ad osservare la legge mosaica per porre il vangelo al servizio dei Giudei (*1 Cor.* 9,20 ss.); anzi, giunge a consigliare a chi è nato giudeo di non rinunciare alla circoncisione (*1 Cor.* 7,18 ss.). Così facendo, egli non recede dalla sua dottrina sulla giustificazione e non finisce in una concezione 'legalistica', ma sviluppa logicamente la sua dottrina e l'annunzio della libertà in Cristo, in quanto ora l'uomo può rinunciare all'esercizio della sua libertà per amore del fratello debole, o per l'edificazione della comunità, oppure perché si trova in un ordine stabilito. In ciò egli non è reso giusto dall'osservanza della legge, come non lo è dall'uso della sua conoscenza e della conseguente libertà che gli è concessa, ma lo è in quanto è riconosciuto da Dio (*1 Cor.* 8,3).

Infine la legge in Paolo serve anche

[244] Così specialmente *Gal.* 2,3 ss. nel contrasto relativo alla circoncisione di Tito; inoltre *Gal.* 2,11 ss. nel contrasto con Pietro.

a dare direttive per la vita concreta della comunità, ciò che egli fa nella sua διδαχή. In *1 Cor.* 9,8 s.; 14,21.34, il νόμος viene impiegato nell'esegesi allegorica per dare una risposta (o per confermare la risposta già data) a problemi della vita d'ogni giorno. Si può notare che qui la dimostrazione per mezzo della legge non è usata come argomento decisivo, ma per confermare ciò che già sembrava giusto per altri motivi [245]. L'A. T. non è inteso come legge obbligatoria, non ha il peso che ha nel giudaismo l'appello alla legge. Inoltre, questo impiego della legge non ha complessivamente grande importanza [246]. In ogni caso, un comportamento della comunità corrispondente all'esigenza della legge, per aver valore nella comunità stessa, non può essere motivato solo con l'appello alla legge; ma ciò che si giustifica e dev'essere rispettato è solo quanto deriva dall'obbedienza prestata a Cristo nella fede, secondo la misura della fede donata a ciascuno (*Rom.* 14,1 ss.; 12,3). Peccato non è più ciò che non viene dalla legge, ma ciò che non viene dalla fede (*Rom.* 14,23).

f) Il problema dell'origine di questo concetto di legge in Paolo non è facile da risolvere. L'ipotesi che Paolo sia stato spinto a concepire così la legge da un'esperienza dolorosa fatta sotto il dominio della legge [247] e da un senso di indegnità di fronte ad essa, non ha sufficiente base esegetica [248]. Questa idea non è favorita da *Rom.* 7 ed è inoltre resa quasi impossibile da *Phil.* 3,6: κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος, sono stato «irreprensibile secondo la giustizia che è nella legge».

D'altra parte, è un fatto che il punto essenziale nella sua posizione verso la legge è la fede nella rivelazione di Dio avvenuta nella croce di Cristo. Alla luce di questo principio ci si può domandare, più precisamente, in qual misura la sua dottrina della legge derivasse effettivamente da una logica applicazione alla legge stessa della fede in Cristo crocifisso, o in qual misura essa fosse semplicemente il criterio per accettare o respingere soluzioni e risposte relative al problema della legge avanzate già prima di lui o accanto a lui. Non è qui il luogo per rispondere a queste domande.

Comunque, per Paolo l'opposizione fra la via della legge e quella della fede è netta fin dall'inizio [249]; anzi, ancor prima della sua conversione egli aveva già certamente individuato nella dottrina sulla legge il punto discriminante fra Giudaismo e Cristianesimo. Certo è che un'evoluzione graduale della sua concezione della legge – sia nel senso dell'irri-

[245] A ciò rimanda la congiunzione καί in *1 Cor.* 14,34 e *1 Cor.* 9,8.

[246] Cfr. la mancanza di νόμος in *Rom.* 12 ss. (eccetto 13,8 ss., dove peraltro, proprio la legge concreta vien sostituita dalla legge dell'amore). Vedi inoltre la mancanza del termine in *Thess.* e *2 Cor.*

[247] Così per es. → GRAFE 13 ss. Anche in *Gal.* 2,16 εἰδότες non indica una esperienza concreta di questa conoscenza.

[248] Questa tesi si delinea soprattutto trasferendo in Paolo il processo evolutivo di Lutero. Cfr. LIETZMANN, *Gal.* 7; sulla critica v. → LOHMEYER 5 ss.

[249] Cfr. SCHLATTER, *Gesch. d. erst. Christ.* 127. Certo è che *Gal.* 15,11 non può essere interpretato come retrospettiva di un'attività cristiana di Paolo in cui egli avrebbe ritenuto necessaria la circoncisione per la salvezza.

gidimento[250], sia in quello dell'attenuazione[251] del suo 'no' alla legge – non si può assumere come probabile nei punti centrali del suo pensiero[252].

III. *Il periodo successivo alla lotta pro e contro la legge*

1. *La Lettera agli Ebrei*

Formalmente νόμος è usato nella Lettera agli Ebrei in modo simile al resto del N.T., cioè significa normalmente *la legge dell'A.T.* Solo in *Hebr.* 7,16 è dubbio se il termine non debba essere tradotto, in senso più generale, con 'norma', 'ordine'[253]; poiché però nella Lettera questo sarebbe l'unico caso, sarà meglio anche qui riferirsi alla legge dell'A.T. Quindi ἐντολῆς σαρκίνης è forse un genitivo di contenuto[254] col senso di: «secondo la legge che consiste nel comandamento della carne». Il plurale di νόμος si legge due volte in *Hebr.*, ma solo in citazioni (8,10; 10,16). Inoltre qui, come in Paolo, non c'è sostanziale differenza fra ὁ νόμος e νόμος. Anche in 7,12, per es., non dovrebbe significare una regola valida per tutti, ma indicare semplicemente la legge dell'A.T.

Quanto al contenuto, talvolta νόμος non significa forse tutta la legge dell'A.T., ma quella parte che riguarda il servizio sacerdotale ed il sacerdozio; per es. 9,22: σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, «quasi tutto è purificato nel sangue, secondo la legge». Comunque, qui non si ha affatto una differenza fondamentale. Proprio se opposto alla ἐντολή in quanto comandamento singolo, νόμος è per lo più la legge dell'A.T. nel suo insieme (per es. 7,5).

a) L'applicazione del significato di νόμος alla legge ordinatrice del servizio sacerdotale rientra nell'interesse principale della Lettera. La visuale entro cui sta la legge nella Lettera agli Ebrei è essenzialmente diversa da quella di Gesù o di Paolo. In questi la legge entra nella prospettiva della volontà di Dio che esige e regola l'azione dell'uomo, tende alle opere e dà la vita a chi la esegue. In *Hebr.* invece la legge è considerata in quanto conferisce al sacerdozio dell'A.T. il suo fondamento, la sua dignità e importanza[255]. Ciò vuol dire che *Hebr.* non ha per tema proprio il rapporto della legge col vangelo, ma il rapporto fra il ministero sacerdotale dell'A.T. e il ministero e sacerdozio di Gesù; solo in quanto la validità del ministero sacerdotale dell'A.T. ha il suo fondamento nella legge, il confronto viene esteso a quest'ultima.

Fino a che punto l'importanza del sacerdozio dell'A.T. sia secondo *Hebr.* ancorata nella legge[256], non risulta so-

[250] Così C. Clemen, *Die Chronologie der paulinischen Briefe* (1893), specialmente 256 ss.; cfr. però ThLZ (1902) nr. 8, col. 233.

[251] Così Sieffert, in *Theologische Studien... B. Weiss... dargebracht* (1897).

[252] Cfr. → Juncker 171 ss.; → Grafe 27 ss.

[253] Così per es. F. Bleek, *Der Brief an die Hebr.* II 22 (1840) *ad l.*

[254] Cfr. Blass-Debrunner[6] § 167.

[255] Peraltro, in 10,28 νόμος ha anche il senso corrente altrove: chi trasgredisce la legge deve morire; tanto più quindi colui che calpesta il Figlio di Dio. Cfr. inoltre 2,2. Ma proprio in questi passi si fa chiaro che il problema dell'obbligo verso la legge concreta non esiste più. Cfr. → Brandt 34 s.

[256] Cfr. Th. Häring, *Der Br. an die Hebr.* (1925) 62 ss.

lo dalla ripetuta accentuazione di questo pensiero con κατὰ τὸν νόμον, oppure κατὰ νόμον (7,5; 8,4; 10,8)[257], ma soprattutto da alcuni contesti che fondano concretamente quest'idea.

La grandezza del sacerdozio di Cristo si basa precisamente sul fatto che egli non è sacerdote κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης, «secondo la legge del comandamento della carne», ma κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου, «secondo la virtù della vita incorruttibile» (7,16). Ma ciò non toglie che in queste affermazioni sia riconosciuta la santità della legge[258].

b) Benché il sacerdozio dell'A.T. abbia nella legge la sua forza ed autorità, esso non può dare perfezione (τελείωσις) (7,11). Perciò lo stesso può dirsi della legge, della quale il sacerdozio vive: οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος, «nulla la legge ha reso perfetto» (7,19).

Il servizio sacerdotale mirerebbe propriamente ad avvicinare l'uomo a Dio (7,19), avrebbe cioè come scopo la τελείωσις e come presupposto il καθαρίζειν τὴν συνείδησιν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι, «purificare la coscienza dalle opere morte per il culto al Dio vivente» (9,14), in breve, l'ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας, l'«eliminazione dei peccati» (10,4)[259]. Questo scopo è riassunto, per es., in *Hebr.* 9,28; 10,19 ss., perché ciò che è decisivo nel dono fatto al credente dal vero sommo sacerdote Cristo è ciò che la legge, e il sacerdozio dell'A.T. su essa basato, non potevano raggiungere, o potevano raggiungere solo in misura insufficiente.

Il motivo di questa debolezza e inutilità (ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές, 7,18) della legge, per cui essa non poté raggiungere il suo scopo, viene esposto in *Hebr.* 7,18 ss., poi di nuovo riassunto in 7,28 nella contrapposizione: ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν, ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον, «la legge infatti costituisce sommi sacerdoti degli uomini soggetti a debolezze, ma la parola del giuramento, posteriore alla legge, costituisce il Figlio, perfetto in eterno». La debolezza della legge, e quindi del sacerdozio dell'A.T., consiste dunque essenzialmente nella debolezza degli uomini, con cui la legge ha che fare.

Questa debolezza si manifesta nella mortalità dei sacerdoti che si succedono (7,24 ss.), ma soprattutto nel fatto che questi devono in primo luogo offrire sa-

[257] κατὰ passa qui dal senso di 'secondo', 'conforme a', al senso di 'in forza di' e perfino di 'mediante'.

[258] In tipico contrasto con ciò sta la Lettera di Barnaba, nella quale la spiegazione allegorica dell'A.T. con riferimento a Cristo porta ad affermare che l'adempimento materiale dei comandamenti dell'A.T. (per es. di quello della circoncisione) è da attribuirsi alla seduzione di un angelo maligno (9,4), poiché il comandamento non era destinato, fin dall'inizio, ad essere osservato alla lettera. Vedi inoltre *Barn.* 10,2: ἄρα οὖν οὐκ ἔστιν ἐντολὴ θεοῦ τὸ μὴ τρώγειν (*scil.* gli animali proibiti dalla legge), Μωυσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησεν; cfr. 10, 9. Questo è un ulteriore passo in quell'abolizione ellenistico-giudaica della legge veterotestamentaria, che era già stata intrapresa dalla Lettera di Aristea e da Filone. Essa però non si trova nella Lettera agli Ebrei, malgrado certe analogie formali.

[259] In realtà in *Hebr.* il sacrificio sta in prevalenza nella visuale dell'espiazione (5,1). Cfr. HÄRING 42 s.

crifici per se stessi; si manifesta dunque nel legame che essi hanno col peccato (7,27; 5,3). Lo stesso appare inoltre dal sacrificio dell'A.T., che purifica solo esteriormente, non dall'interno; esso non elimina né la coscienza del peccato, né il peccato stesso (9,9 s.). Avendo quindi la legge e il suo sacerdozio che fare con uomini peccatori, essa non può raggiungere il suo scopo, non può procurare all'uomo l'accesso al Santo dei Santi, cioè a Dio.

In forma concettosa si può dire che, mentre per Paolo la legge è debole perché l'uomo non la adempie, in *Hebr.* essa lo è perché è l'uomo che l'adempie. Queste due tesi partono da due punti di vista fondamentalmente diversi, ma ambedue contengono in fondo lo stesso giudizio. Per la Lettera, il rapporto intimo fra di esse si manifesta, per es., nell'impiego di *Ier.* 31,31 ss., dove la caducità dell'antica alleanza viene spiegata colla sua violazione da parte d'Israele, e nel fatto che il sacerdozio di Gesù santifica meglio dell'antico, perché basato sul sacrificio dell'obbedienza, a Dio gradito (10,5 ss.).

c) Ma anche in *Hebr.* si osserva quella svolta tipica che si trova anche in Paolo: partendo dall'adempimento[260], si sentenzia che la legge non solo non poteva raggiungere il suo scopo, ma che anzi non doveva raggiungerlo, e che essa richiama a Cristo proprio perché tiene l'uomo legato al peccato, allo scopo di concedergli l'accesso a Dio nell'unico modo annunziato dalla Scrittura, cioè per mezzo del servizio del sommo sacerdote Gesù. Infatti nel sacrificio conforme alla legge esisteva la ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν, «il ricordo annuale dei peccati» (10,3), non possedendo la legge la εἰκὼν τῶν πραγμάτων, «l'immagine delle cose reali», ma solo la σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, «l'ombra dei beni futuri» (10,1)[261]. Perciò solo col nuovo patto, di cui Cristo è il mediatore, avvenne la cancellazione τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων, «delle trasgressioni (che erano compiute) nel primo patto» e la ricezione della promessa (9,15). Così l'eterno sommo sacerdozio di Cristo, che esisteva già prima della legge e stava comunque sopra la legge[262], che era stato annunziato dalla figura di Melchisedech e promesso con giuramento a Cristo da *Ps.* 110,4 (cfr. 7,17.21), significa non solo la μετάθεσις νόμου, «il cambiamento della legge» (7,12), ma anche il suo compimento: la εἰκὼν τῶν πραγμάτων, invece della provvisoria σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (10,1)[263].

[260] Anche in *Hebr.* il giudizio sull'insufficienza del culto antico non si basa su di una critica razionale (sebbene affermazioni come 9,12[a] sembrino, sulle prime, recarne l'eco), ma sulla realtà del sommo sacerdozio di Gesù (8,1 ss.; 10,5 ss.).

[261] Questi beni sono senz'altro 'futuri' dal punto di vista della legge.

[262] Questo è il senso dell'ampia dimostrazione che Levi ha pagato le decime a Melchisedech per mezzo di Abramo (7,5 ss.).

[263] Cfr. → BRANDT 40.

d) Pur fra tante differenze rispetto al concetto paolino di legge, sorprende la grande somiglianza con esso, la quale si osserva soprattutto nel modo in cui vengono messe in rapporto l'antica e la nuova alleanza precisando come l'abolizione di quella antica sia intimamente congiunta col compimento della nuova. Ma ciò non basta a decidere se nella Lettera agli Ebrei esistano diretti influssi paolini. In ogni caso, facendo il confronto, bisogna ricordare che in *Hebr.* il tentativo di veder prescritto nella legge il buon agire che giustifica l'uomo non esiste più o, forse meglio, non è più preso in considerazione. Sotto questo aspetto la Lettera, sul problema della legge, è più vicina a Giovanni e a Giacomo che non a Paolo.

2. *La Lettera di Giacomo*

Il giudizio sul tempo e sull'autore della Lettera e la spiegazione del suo concetto di legge si condizionano a vicenda[264]. Purtroppo gli scarsi dati non permettono un'interpretazione del tutto sicura. Colpiscono però due fatti. Anzitutto, il problema del rapporto tra la fede e le opere vien posto e risolto senza riferimento alla legge (2,14 ss.). Il tema specifico è il rapporto tra la fede e le opere, non tra la fede e la legge, come per Paolo e i suoi avversari.

I due problemi si incrociano in molti sensi, ma non sono identici a priori. È vero che *Iac.* 2,14 ss. si oppone a un fraintendimento di Paolo[265], ma non lo fa in nome della legge o solo riferendosi ad essa, bensì in nome dell'attuazione della fede nelle opere, nelle azioni dell'amore (2,16).

In secondo luogo, quando si parla del νόμος, si aggiunge spesso un'apposizione che lo caratterizza: νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας, «legge perfetta della libertà» (1,25), νόμος ἐλευθερίας, «legge di libertà» (2,12); νόμος βασιλικός, «legge regale» (2,8). Questa apposizione (almeno nei primi due casi) vuole ovviamente distinguere il concetto indicato da un altro concetto espresso col solo termine νόμος. Ambedue questi fatti fanno pensare a un periodo in cui la discussione della primitiva comunità sulla legge era ancora nota, ma già decisa nel senso del superamento della legge[266]. Il vero pericolo non è più individuato nel mantenimento o nell'abolizione della legge, ma in un concetto erroneo della fede, quale poteva sorgere dalla risposta paolina a quel problema. E ciò è del tutto indipendente dal fatto che l'autore della Lettera fosse o non fosse giudeo (che lo fosse, si deduce praticamente con certezza dallo stile)[267].

Questa è, in sintesi, la situazione dalla quale occorre partire per comprendere i tre passi in cui si parla del νόμος: 1, 25; 2,8 ss.; 4,11 ss.

---

264 Cfr. DIBELIUS, *Jak.* 15.

265 Se così l'autore stesso fraintenda Paolo, o invece combatta contro un malinteso derivato da Paolo, può esser qui trascurato.

266 Cfr. J. MARTY, *L'Epître de Jacques* (1935) 248,60; DIBELIUS, *Jak.* a 1,25 e 2,8.

267 Anche l'impiego di νόμος con o senza articolo, ma senza differenza di significato, suggerisce la stessa conclusione.

a) In 1,25 il νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας è essenzialmente identico, o almeno affine, al λόγος ἔμφυτος δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχάς, «la parola piantata (in voi), la quale ha il potere di salvare le vostre anime», del v. 21; e il παρακύψαι εἰς νόμον è identico al δοκεῖν θρησκὸν εἶναι, alla θρησκεία del v. 26. Qui dunque è chiamata νόμος la parola di Dio che fonda la vita cristiana[268] e che perciò è determinata come una realtà che non mira solo a una accettazione passiva, ma tende ad improntare la vita e si concretizza, come indica il v. 27, soprattutto nell'azione dell'amore[269]. L'apposizione τέλειος τῆς ἐλευθερίας impedisce di equivocare, quasi che designasse la legge dell'A.T. Il messaggio evangelico può quindi esser detto νόμος in quanto impegna la vita dell'uomo anche nell'azione[270]; ma di fronte alla legge dell'A.T. esso è una legge perfetta della libertà. Da questo passo non è però possibile capire il significato preciso di queste espressioni[271]. Altra luce può venire dagli altri due passi.

b) In 2,8 ss. νόμος non è ovviamente una semplice variante di «parola della verità», ma è un comandamento in senso proprio. È solo da chiedersi se vada inteso nel senso della legge dell'A.T., con tutti i suoi comandamenti, oppure della sintesi che la riassume nel comandamento dell'amore[272]. Il v. 10, preso a sé, potrebbe essere inteso come indicazione che tutta la legge dell'A.T., con tutti i suoi precetti, è obbligatoria. Però non solo l'atteggiamento del resto della Lettera, ma anche il contesto di questo verso parla contro tale interpretazione; si veda il v. 8: se osservate il comandamento dell'amore, agite rettamente; e il v. 9 aggiunge invece: se ammettete fra di voi la distinzione di persone (προσωπολημψία, come è descritta in 2,1 ss.), sappiate che è un peccato, e lo è proprio in forza di quel comandamento, poiché soltanto se la legge è osservata[273] – così può essere reso il senso ultimo del v. 10 – si può sfuggire alla sua condanna. A questo modo, la legge dei vv. 9 s. sarebbe proprio il comandamento dell'amore, che al v. 8 è chiamato la «legge regale» (νόμος βασιλικός), dove l'attributo βασιλικός qualificherebbe questa legge di contro ad un'altra concezione di legge, e non questo comandamento come distinto da altri fondamentalmente equiparati[274]. Se i destinatari della Lettera, per difendere il loro contegno, si appellassero al comandamento dell'amore, che includerebbe anche il ricco, allora si sentirebbero dire: sì, certo, ma la cosa va fatta realmente con serietà. Se voi invece vi comportate con προσωπολημψία che rinnega il comandamento del-

268 Contro A. Meyer, *Das Rätsel des Jak.* (1930) 153 ss.

269 Non è dunque del tutto esatto Windisch, *Jak.*, quando parla d'una 'riduzione' della torà ai 'comandamenti religioso-morali'.

270 La formula 'concezione dello stesso cristianesimo come legge' (Weizsäcker 365) è perlomeno soggetta a malintesi.

271 I paralleli non cristiani – cfr. i commenti *ad l.* – non offrono interpretazioni così chiare dell'espressione, che bastino a spiegarla. Dunque per la spiegazione sono determinanti le altre enunciazioni della Lettera.

272 Per il fatto che il v. 11 giustifica il v. 10 in base a due comandamenti del Decalogo, non si deve senz'altro dedurre che per *Iac.* νόμος significhi il Decalogo.

273 ἐν ἑνί non significa necessariamente «in un comandamento dell'A.T.», ma potrebbe avere un significato più generico: «in un punto, in un caso concreto».

274 Ambedue le interpretazioni di βασιλικός sono di per sé possibili, se si parte dall'uso esterno al N.T.; cfr. i commenti al passo.

l'amore in una parte essenziale[275], questo modo di agire è da esso condannato[276].

Se si intende il passo così, si ottiene un quadro armonico, nel quale rientra a stento solo l'uso di νόμος (v. 11). Ma il v. 11, in quanto adduce un esempio che conferma il v. 10, non rientra del tutto nel quadro dell'argomentazione. Proprio a causa dell'uso diverso di νόμος in questo punto – che del resto corrisponde di più a quello che se ne fa altrove – al v. 12 viene aggiunto di nuovo il complemento τῆς ἐλευθερίας. Il νόμος τῆς ἐλευθερίας del v. 12 è quindi identico al νόμος βασιλικός del v. 8, cioè al comandamento dell'amore, che è 'la legge' in senso proprio. Su questo viene perciò misurata la parola e l'azione.

Si può perciò stabilire un'intima connessione fra il concetto di legge espresso qui e quello di 1,25: avendo in vista l'azione dell'uomo, la 'parola' è il comandamento dell'amore; proprio per questo essa è la legge perfetta, e non la somma dei singoli comandamenti.

c) Che cosa si voglia dire affermando che la legge è una legge di libertà, diventa forse chiaro in 4,11 s. Il confronto di questo passo con *Rom.* 2,1 ss. o *Mt.* 7,1 ss. fallisce proprio nel punto che è peculiare di *Iac.* 4,11 s. Qui infatti non è la condanna degli altri che implica la mia, ma si ha prima la condanna della legge e con essa anche la mia. Il confronto più verosimile può farsi con *Rom.* 14,4[277]. Allora νόμος sarebbe la volontà divina valevole per il singolo, nella quale un altro non può intromettersi facilmente, perché questa volontà divina non si lascia captare in formule e atti determinati e inequivocabili[278]. Condannare un altro perché la sua condotta devia da quella che io ritengo giusta, significa presumere di giudicare quale sia il comandamento che vale per lui. Ma allora non si è più esecutori della legge[279]. Preso così, il passo è un segno della serietà della tesi secondo cui, vista cristianamente, la legge è una legge di libertà, che non lega il singolo a comandamenti determinati ma all'obbedienza d'amore richiesta proprio da lui. Dato quindi che questa libertà si attua nel legame d'obbedienza con Dio, essa, sebbene sia libera dai comandamenti singoli della legge, non si oppone alla guida e all'ammonimento etico, esattamente come avviene in Paolo. È così che Giacomo vuole realmente presentarla. La sua Lettera infatti non vincola mai la libertà dell'obbedienza a uno schema che sappia di legge.

La Lettera di Giacomo, col suo concetto di legge, è dunque sulla linea perfettamente cristiana dell'idea di obbedienza della fede; ma, d'altra parte, essa è cronologicamente posteriore alla vera polemica sul valore della legge dell'A.T.

---

275 MARTY, *ad l.*

276 Il tentativo di scusare il male adducendo la buona intenzione o usando la citazione del comandamento è escluso qui, come nel resto del N.T., perché l'uomo non ha che fare con i comandamenti, ma con Dio (v. 11).

277 WEIZSÄCKER 368.

278 Cfr. anche l'autodesignazione dell'autore come θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος (1,1); SCHLATTER, *Jak.* a 1,25.

279 SCHLATTER, *Jak.*, *ad l.*, prende almeno in considerazione un'interpretazione corrispondente. In un'altra spiegazione si prendono καταλαλεῖν e κρίνειν come semplici equivalenti di 'trasgredire', e in tal caso νόμος sarebbe il comandamento dell'amore (cfr. WINDISCH, *Jak.* similmente anche HAUCK, *Jak.*, *ad l.*). Però questo è meno probabile se si pensa al v. 12, perché la tesi dell'unità di legislazione e giudizio in Dio vuol dire precisamente che il giudizio dell'azione del singolo spetta solo a colui che gli dà anche il comandamento.

3. *Il Vangelo di Giovanni*

νόμος ricorre in Giovanni più spesso che non in Matteo (14 volte contro 8), ma il problema della legge vero e proprio è in lui di gran lunga meno rilevante.

Il significato del termine νόμος è quello solito. νόμος è la torà, specialmente il Pentateuco; 1,45: ἔγραψεν Μωυσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, «scrisse Mosè nella legge e i profeti». Ma esso ricorre anche nel senso più ampio di A.T. in generale; 10,34: ciò che è γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν è un passo di un salmo (così pure in 12,34; 15,25). Inoltre νόμος ha naturalmente il significato di legge in senso proprio, quale comandamento che impone un atto determinato, come nella disputa sulla violazione del sabato da parte di Gesù (7, 19.23). In quanto tale, νόμος è poi un ordinamento giuridico, per es. in 7,51: μὴ ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον ἐὰν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ καὶ γνῷ τί ποιεῖ;, «forse che la nostra legge giudica un uomo senza averlo prima ascoltato e conosciuto che cosa fa?»; lo stesso senso si trova in bocca a Pilato: κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν, «giudicatelo secondo la vostra legge», e così pure sulla bocca dei Giudei davanti a Pilato (19,7). Normalmente νόμος è usato coll'articolo, eccetto che in 19,7[a], dove la forma indeterminata è resa necessaria dal contenuto.

In concreto occorre osservare innanzitutto che in Giovanni la legge non interessa in sé, come punto su cui l'uomo o il cristiano possa orientare la sua azione. Anche nei casi in cui si narra che Gesù lascia espressamente da parte la legge (cfr. cap. 5 con 7,19 ss.), il tema che interessa non è propriamente la validità di questa; simili casi e problemi servono solo a creare l'occasione e il punto di partenza per lo sviluppo dei vari temi.

La legge interessa in Giovanni anzitutto come rivelazione, e in questo senso viene messa a confronto con Gesù.

a) Così è in primo luogo per *Io.* 1, 17: ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο, «la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo». Questo testo dovrà essere inteso partendo dal v. 18. Dio è stato veramente rivelato solo in Gesù; soltanto qui, nel Verbo incarnato, ha luogo una vera manifestazione di Dio, col dono della grazia e della verità (vv. 14.17)[280]. Perciò vi è tutta una serie di enunciazioni, con cui Gesù definisce se stesso o viene definito, le quali vengono contrapposte ad altrettante affermazioni sulla torà: Gesù è la luce (8,12; 9,5; 12,35) in antitesi alla torà quale luce[281]. Gesù dona l'acqua del-

[280] Non si tratta dunque proprio di una critica come quella di BAUER, *Joh.* a 1,6: a differenza dell'alta stima giudaica per Mosè, «la critica cristiana dimostra che neppure la legge in tutta la sua estensione risale a Mosè (7,22); senza dire, poi, che le sue azioni dovrebbero esser ritenute come vere azioni di Dio (6,32). Perciò tutta la fiducia riposta in lui è 'vana'». Invece 7,22 tende piuttosto ad attribuire alla circoncisione una dignità superiore, in quanto era già praticata dai padri. Anche la conseguenza dedotta da 6,32 non è conforme al testo.

[281] STRACK-BILLERBECK I 237d; K. H. RENGSTORF, *Zu den Fresken in der jüdisch. Kata-*

la vita (cap. 4), in antitesi alla torà, senza la quale Israele non può vivere, come un pesce non vive senz'acqua[282]. Gesù è il pane della vita (cap. 6); è la via, la verità e la vita (14,6): tutte asserzioni che hanno riscontro in enunciazioni sulla torà[283]. Infine anche alla designazione di Gesù come Logos incarnato e agli enunciati sulla preesistenza e sulla mediazione creatrice di questo Logos corrispondono altrettante asserzioni riguardanti la torà.

Ma, prescindendo dal fatto che la torà non è affatto la sola per cui valgano queste contrapposizioni, per lo più non esplicite[284], occorre notare che questi paralleli non derivano semplicemente da un trasferimento meccanico e puntuale dei tratti della toralogia nella cristologia, ma che in ambedue i casi, nella teologia giudaica e in Giovanni, queste enunciazioni sono determinate dalle relative tesi centrali: nella torà è presente la rivelazione di Dio; in Gesù è presente la rivelazione. Ora, se al di fuori delle cerchie rabbiniche circolano altre tesi di fondo corrispondenti a queste, anche di esse le affermazioni su Gesù sono l'antitesi. Per ciò che riguarda la torà, essa viene contrapposta, come parola rivelata, al Figlio, in quanto questi è la rivelazione perfetta.

b) Ciò non significa però che il rapporto fra le due rivelazioni si riduca a un aut-aut, perché fra la legge in quanto parola della Scrittura e la rivelazione di Dio in Gesù esiste un rapporto positivo intrinseco[285]. Nella legge, nella Scrittura, Gesù è attestato e promesso come il Cristo. 1,45: ὃν ἔγραψεν Μωυσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὑρήκαμεν, «colui del quale scrisse Mosè nella legge e i profeti, l'abbiamo trovato». Lo stesso in 5,39 s. Qui manca, è vero, il termine νόμος, ma il contenuto lo richiede, come dimostra 7,19, che rientra probabilmente nel contesto del cap. 5. Le Scritture rendono testimonianza a Gesù. In questo senso in Giovanni si parla spesso della legge: ciò che la legge dice, oppure comanda, si compie nell'essere e nell'azione di Gesù (8,17; 10,34; 12,34; 15,25)[286].

Inoltre, l'accento è posto sulle conse-

kombe der Villa Torlonia in Rom: ZNW 31 (1932) 52 ss.

282 STRACK-BILLERBECK II 435 ss.

283 STRACK-BILLERBECK II 482 ss.; sull'insieme cfr. K. BORNHÄUSER, *Das Joh. Ev., eine Missionsschrift für Israel* (1928); inoltre → VI, coll. 378 ss.

284 Cfr. BAUER, *Joh.*, *ad l.*

285 A proposito della tesi di E. HIRSCH (*Das vierte Evangelium in seiner urspr. Gestalt verdeutscht und erklärt* [1936]), secondo la quale «l'idea fondamentale e dominante del Vangelo è che fra il cristianesimo e il giudaismo, fra la fede nella parola, che libera ed ha la vita, e il servizio giudaico che significa schiavitù, esiste un contrasto inconciliabile» (p. 78 s.), si deve dire che non solo è discutibile che questa sia l'idea predominante del Vangelo, ma anche che qui soltanto si dimostri un contrasto inconciliabile. Cfr. anche R. BULTMANN, *Hirschs Auslegung des Joh. Ev.*: Evangelische Theologie (1937) 115 ss. specialmente 128 ss.

286 Non si tratta dunque di una specie di addizione dell'A.T. e della parola di Gesù, come vorrebbe BORNHÄUSER 77 a proposito *Io.* 2,22.

guenze critiche di questo rapporto: chi rifiuta Gesù, in quanto è il Cristo, appellandosi alla legge, dimostra di rifiutare la Scrittura. Così specialmente in 5,39 ss. La vera fede in Mosè e anche nella legge, il vero ascolto di questa rivelazione, deve portare al riconoscimento di Gesù; quindi il rifiuto di Gesù è insieme rifiuto della rivelazione della legge. In questa luce deve intendersi la sottolineatura di 8,17 (ὁ νόμος ὁ ὑμέτερος) e di 10,34 (ὁ νόμος ὑμῶν), dove si vuol dire: proprio la legge a cui voi vi appellate contro di me, proprio la sua enunciazione si riferisce a me; se quindi voi non mi ascoltate, non ascoltate neppure la Scrittura [287]. Sarebbe invece errato intendere queste espressioni così: la vostra legge, con cui io non ho niente che fare [288].

c) Lo stesso e identico rapporto fra Gesù e la legge risulta anche là dove la legge è vista come l'ordinamento dell'agire umano. Anche questo si ha anzitutto nella contrapposizione in cui Gesù appare tenuto soltanto a eseguire la volontà del Padre a lui rivelata e non al comandamento della legge (cap. 5,19), e i discepoli, a loro volta, son tenuti ad osservare il comandamento dato dal Figlio, che per essi subentra alla legge e si esprime nel comandamento dell'amore: ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους... ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις, «vi dò un comandamento nuovo, che vi amiate fra di voi... abbiate amore gli uni per gli altri» (13,34 s.). Proprio il v. 35 fa vedere che, per i discepoli, all'obbligazione verso la torà subentra il rapporto con Gesù, che trova la sua espressione adeguata nel comandamento dell'amore. Per questo rapporto essi vengono pure liberati dalla condizione di servi (15,15). Solo in Cristo essi possono produrre opere fruttuose (15,5).

Ancora una volta, accanto a questo si ha un contesto strettamente positivo, cioè l'affermazione che a chi osserva realmente la legge sarà dato Cristo. Natanaele è chiamato a Gesù come un ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν, «un vero Israelita in cui non esiste dolo» (1,47 ss.). A questo probabilmente si riferisce inoltre l'altro passo: ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς, πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν ἢ ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ, «se qualcuno vuol fare la volontà di Dio, saprà se la dottrina viene da Dio o se io parlo da me stesso» (7,17).

Ma subito si ritorna alla formulazione negativa e si afferma che rifiutare Gesù comporta anche il rifiuto di ciò che è voluto dalla legge. 7,19: l'intenzione di uccidere Gesù rivela quella di οὐ ποιεῖν τὸν νόμον, «di non eseguire la legge». L'odio contro Gesù è una deroga alla legge (7,50 s.). Se i Giudei vogliono servire Dio perseguitando i discepoli, lo fanno perché non conoscono né il Padre né Gesù (16,3) [289].

[287] Cfr. ZAHN, *Io.* a 8,17 e 10,34. ZAHN confronta giustamente con questa espressione il pronome ὑμῶν di *Mt.* 22,31. Più difficile è la cosa in 15,25; cfr. però 16,2.

[288] Così 18,31, in bocca a Pilato.

[289] Cfr. anche 3,10; se Nicodemo fosse un vero maestro in Israele, la parola di Gesù non gli sarebbe così incomprensibile.

Se dunque Gesù, come Figlio e Cristo, prende il posto di tutti gli altri mediatori, e perciò anche della torà, vuol dire che questa è insieme abolita e compiuta; il che si dimostra in ciò, che la legge porta alla fede in Gesù e il rifiuto di Gesù è insieme una ribellione contro la legge.

Ma in *Io.* la legge non appare come regola di vita comunitaria cristiana (e lo confermano sia le lettere di Giovanni sia testi nei quali l'Apocalisse, non per caso νόμος manca completamente). In *Io.* non si dà neppure la prova che l'adempimento del precetto dell'amore equivale al compimento della legge nella sua esigenza peculiare.

Tutto ciò fa pensare che il Vangelo di Giovanni[290] appartenga alla generazione e al tempo posteriore alla vera polemica sulla validità della legge, e sotto questo aspetto esso è sulla linea della Lettera di Giacomo e di quella agli Ebrei.

† ἀνομία

Dal prefisso privativo e dal contenuto del termine νόμος derivano due diverse accezioni di ἀνομία. O si tratta a) d'una constatazione: *non c'è o non c'era legge*; cioè ἀνομία significa «senza la (una) legge»; oppure b) il termine vuol dire «contro la (una) legge»; in quest'ultimo caso esso contiene un giudizio, supponendo che esista realmente una legge obbligatoria, e allora ἀνομία ha il significato di *ingiustizia*, *peccato*. Ma di fatto l'un significato non può essere di solito nettamente separato dall'altro, ma solo più o meno accentuato dell'altro.

Per il sign. a) vedi P. Oxy. 1121,20: ἅπαντα ὡς ἐν ἀνομία[ι]ς ἀπεσύλησαν, «saccheggiarono tutto, come (avviene) quando non c'è legge»[1]. Philo, *leg.all.* 3,79: Melchisedech è un re giusto, non un tiranno, «poiché quello introduce le leggi e questo l'assenza di leggi» (ὅτι ὁ μὲν νόμων, ὁ δὲ ἀνομίας ἐστὶν εἰσηγητής).

Per il sign. b) vedi Philo, *conf. ling.* 108, dove si parla della ὀχλοκρατία..., ἐν ᾗ ἀδικία καὶ ἀνομία καταδυναστεύουσιν, del «regime basato sul potere delle masse..., nel quale tiranneggiano l'ingiustizia e l'illegalità». In *ebr.* 143 mette insieme ἀνομία e ἀπαιδευσία, ineducazione. Lo stesso senso è già fra i classici, per es. in Demosth. 24,152: quando una votazione invalida la costituzione della città con una 'legge nuova' (νόμῳ καινῷ), non si deve chiamare questa un νόμος ma una ἀνομία. Il cambiamento dovrebbe essere quindi chiamato ἀνομία, anche se fosse sostenibile giuridicamente.

In questo senso ἀνομία può indicare una situazione generale di anarchia o disordine; Philo, *spec. leg.* 188: εὐνομίᾳ καινῇ παλαιὰν ἀνομίαν ἐκνιψάμενοι, «cancellano l'anarchia antica con una legalità nuova». Però ἀνομία, specialmente al plurale, può indicare anche la singola azione illegale; cfr. *Ps. Sal.* 15,10: αἱ ἀνομίαι αὐτῶν διώξονται αὐτοὺς ἕως ᾅδου κάτω, «i loro (dei peccatori) crimini li perseguiranno fin giù nell'inferno»; P. Flor. 382,49: ἡ ἀνυπέρβλητος αὐτοῦ τόλμα... καὶ ἀνομία, «la sua insuperabile audacia... e iniquità».

---

290 Ciò non vuol dire, tuttavia, che lo stesso valga pure per l'autore.

ἀνομία

Per questo e i seguenti articoli vedi soprattutto i dizionari.

1 PREISIGKE, *Wört.*, traduce: «come se non esistesse alcuna protezione legale».

Nei LXX ἀνομία è frequente, ma non ha un equivalente ebraico fisso. Traduce per lo più *'āwōn* (circa 60 volte), poi *'āwen* (c. 25 volte, specialmente nei Salmi), *peša'* (c. 20 volte) e *tô'ēbâ* (c. 25 volte, specialmente in *Ezech.*)[2]. Nei LXX ha tutti i significati indicati sopra. Sta spesso al plurale, significando le singole azioni; *Gen.* 19,15: ἵνα μὴ συναπόλῃ ταῖς ἀνομίαις τῆς πόλεως, «perché tu non perisca con loro per le ingiustizie della città». Lo stato di ἀνομία è indicato, per es., in ψ 31,5: τὴν ἀνομίαν μου οὐκ ἐκάλυψα, «non ho nascosto il il mio peccato»; cfr. anche 17,24, ecc. In generale non esiste un rapporto diretto colla 'legge', e comunque non è così fondamentale come nel concetto veterotestamentario di peccato, il quale si riferisce, peraltro, al comandamento di Dio; perciò è caratteristico che ἀνομία diventi nei LXX una delle principali designazioni del peccato. L'unificazione dei significati e la loro perdita di rilievo sono qui strettamente legate.

Nel N.T. ἀνομία ricorre colla stessa ampiezza di senso che altrove. Al plurale (usato solo nelle citazioni) significa l'*azione peccaminosa*, ma in modo che il rapporto colla legge, per cui l'azione indicata è un peccato, non sia vista direttamente; cfr. *Rom.* 4,7; *Hebr.* 10,17 (anche in *Hebr.* 8,12 come var.). Anche in *Tit.* 2,14 (citazione) la frase ἀπὸ πάσης ἀνομίας non sarà da intendere solo sotto l'aspetto d'una condizione generale di peccato, dal momento che è contrapposta a ζηλωτὴς καλῶν ἔργων, «zelante di opere buone».

In *Rom.* 6,19 ἀνομία sta per l'atto singolo, accanto all'ἀνομία indicante la condizione generale di allontanamento dalla legge, provocata da atti del genere; questo non inteso nel senso d'una constatazione, ma in quello d'un giudizio. La servitù della ἀνομία ha l'effetto di portare a una condizione generale di ἀνομία. Una cosa simile avviene (per contrapposizione) in *Hebr.* 1,9 (citazione): ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν, «hai amato la giustizia e odiato l'iniquità»; in modo corrispondente in *2 Cor.* 6,14 δικαιοσύνη e ἀνομία si escludono a vicenda, come la fede e l'incredulità, Cristo e Belial. Poiché qui Paolo parla a una comunità cristiana che non è tenuta alla norma della legge dell'A.T., è chiaro che ἀνομία non deriva il suo senso principale dalla legge dell'A.T., ma significa semplicemente peccato, ingiustizia. Lo stesso dovrebbe valere per la designazione ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας in *2 Thess.* 2,3. La descrizione del v. 4 fa vedere in che cosa consista questa ἀνομία. Certo il contegno peccaminoso qui descritto si oppone anche al comandamento dell'A.T.; ma il giudizio espresso è insieme più diretto e più generale, per cui ἀνομία ha in realtà soltanto il senso di ἁμαρτία, peccato, come leggono vari testi. Lo stesso avviene col μυστήριον τῆς ἀνομίας del v. 7. Il termine ἀποστασία del

[2] Il termine corrisponde inoltre a circa altre venti parole ebraiche, quasi tutte rese una sola volta.

v. 3 ha una funzione centrale per la descrizione che lo segue.

Probabilmente ἀνομία ha un rapporto più marcato colla legge e la sua trasgressione in *Mt.* 23,38, dove proprio a coloro che praticano una pietà legalistica è detto: ἔσωθεν δέ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας. Meno stretto dovrebbe essere il rapporto con la legge in *Mt.* 7,23; 13,41 (ambedue citazioni) e 24,12.

Non del tutto chiaro è *1 Io.* 3,4: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Il significato più ovvio sarebbe: chi commette una ἁμαρτία, cade col suo atto sotto l'imputazione di ἀνομία. In questo caso ἁμαρτία sarebbe più o meno determinato e definito nel contenuto (donde l'articolo τήν); la sentenza sarebbe diretta contro chi dicesse che la ἁμαρτία, anche se ha luogo, non è un male, perché non può nuocere a chi ha conoscenza, cioè al pneumatico. Ma in questo caso, se ἀνομία ha per il lettore e lo scrittore un senso spregiativo, a quanto pare non condiviso da tutti per ἁμαρτία, nella *1 Io.* ciò non può fondarsi sul riferimento di ἀνομία alla legge dell'A. T.[3]; il vocabolo può invece ritenere il suo intimo valore anche con un senso più generale, significando per es. la ribellione, il rifiuto contro Dio, l'estraniarsi da Dio, come suggerirebbero i vv. 6b e 9 ss. Tradotto liberamente, il v. 4 vorrebbe allora dire: chiunque commette un peccato, si trova in stato di ribellione contro Dio; anzi, il peccato non è altro che un atto di ribellione contro Dio.

Ci si potrebbe chiedere, però, se non si possa supporre qui un senso cristiano di νόμος, che intenda il comandamento dell'amor di Dio e del prossimo come legge di Cristo e quindi come 'la legge' in senso vero e proprio. L'accenno all'opera di Gesù nel v. 5 e soprattutto nel v. 11 potrebbe suggerire questa interpretazione[4].

† ἄνομος

Per ἄνομος, *senza legge*, vale essenzialmente quanto s'è detto per ἀνομία (che da esso deriva). L'accento può trovarsi: a) sul *fatto oggettivo* della *mancanza d'una legge* o *della legge* (caso evidentemente raro, essendoci, in genere, leggi dovunque: ma cfr. per es. ἄνομος μοναρχία, Plat., *polit.* 302e); oppure b) (ed è il caso normale) sul *contegno soggettivo*, e allora indica *chi non osserva la legge (esistente), chi agisce come se non ci fosse la legge (o le leggi)*. Poiché questo contegno è di solito un'ingiustizia agli occhi degli altri, ne segue un giudizio, che è implicito nel termine. In questo caso ἄνομος riceve facilmente anche il significato più generale di *ingiusto*, senza un rapporto stretto con una legge determinata.

Nel giudaismo ὁ ἄνομος, oppure οἱ ἄνομοι, serve spesso a indicare i gentili,

---

[3] Se si vuol interpretare il passo come un chiaro scostarsi dall'antinomismo (così WINDISCH, *Kath. Br., ad l.*), si deve per forza capovolgere il passo e interpretare: ἀνομία è ἁμαρτία; ma la prima parte del verso non lo permette.

[4] Difficile sarà distinguere, per contenuto, ἁμαρτία da ἀνομία in modo che ἀνομία sia il peccato contro la legge e insieme contro il prossimo, e ἁμαρτία il peccato contro Dio (o viceversa, con corrispondente cambiamento di senso), quasi che la proposizione sia diretta contro una separazione dei due concetti e affermi che al peccato contro Dio appartiene anche la trasgressione del comandamento riguardante il prossimo (così fa, per es., H. H. WENDT, *Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum* [1925] 60 s.).

distinguendo appena se si intenda semplicemente constatare che essi non hanno la legge o giudicarli come peccatori. In genere sembra predominare l'ultima intenzione; *Ps.Sal.* 17,18: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐγενήθη ὁ σκορπισμὸς αὐτῶν ὑπὸ ἀνόμων, «su tutta la terra furono dispersi da uomini senza legge»; *Ps. Sal.* 17, 11: ἠρήμωσεν ὁ ἄνομος τὴν γῆν ἡμῶν, «l'empio (Pompeo) devastò la nostra terra». Qui ἄνομος ha il senso più generale di *malvagio*. Nei LXX ἄνομος sta circa 30 volte per *reša'*, ma rende anche altri 25 e più equivalenti ebraici, benché in genere una volta ciascuno. Come per ἀνομία, così per ἄνομος si può dire che non esiste un diretto equivalente ebraico, perché questa lingua non ha prefissi privativi.

Nel N.T. è usato talvolta con valore di semplice constatazione. Accanto ad ἀνόμως ἁμαρτάνειν, «peccare senza legge», in *Rom.* 2,12 si trova ἐν νόμῳ ἁμαρτάνειν, «peccare nella legge»: la prima frase dice semplicemente che il peccato fu commesso senza conoscere la legge. Anche gli ἄνομοι di *1 Cor.* 9,21, a cui Paolo si adatta, si distinguono in quanto tali da quelli che stanno ὑπὸ νόμον perché di fatto non conoscono la legge e non si sentono legati ad essa. Con questo senso οἱ ἄνομοι trovasi, ma più sbiadito, anche in *Lc.* 22,37 (citazione; come variante anche in *Mc.* 15,28) e in *Act.* 2,23 (qui indica i gentili).

Ma proprio *1 Cor.* 9,21 mostra quanto marcato sia il giudizio implicito in ἄνομος; infatti Paolo vuol escludere subito un facile malinteso dicendo che, rispetto a questi ἄνομοι, egli è «come un senza-legge» (ὡς ἄνομος), ma non un ἄνομος θεοῦ, «un senza-legge di Dio» (→ ἔννομος).

Quando ἄνομος comporta un giudizio, anche nel N.T. non è sempre riferito in modo speciale alla legge, ma ha un senso più generale. Ciò avviene chiaramente in *1 Tim.* 1,9: δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, «la legge non è fatta per il giusto, ma per gli ingiusti e insubordinati». Gli ἄνομοι son qui semplicemente quelli che fanno il male. Che ciò sia male in quanto giudicato tale dalla legge, non è detto espressamente, ma risulta da tutto il periodo[1]. Un simile senso generale si trova in *2 Petr.* 2,8: la gente di Sodoma tormenta Lot ἀνόμοις ἔργοις, «con azioni cattive». Anche in *2 Thess.* 2,8 ἄνομος non dovrebbe tradursi, per es., con «trasgressore della legge», ma semplicemente con «malvagio» (→ ἀνομία, coll. 1401 s.).

† ἔννομος

ἔννομος è il contrario di ἄνομος, benché meno usato di questo. Esso significa innanzitutto *conforme alla legge, chi o ciò che sta nella legge;* cfr. P. Oxy. 1024,24: ἵνα ἐννομώτερον ἀκουσθείη, parlando dell'interrogatorio giudiziario, che dovrebbe esser condotto

---

ἄνομος

[1] Peraltro il DEBRUNNER (con una annotazione fatta sulle bozze) suppone che la proposizione ponga una distinzione più netta: come gli ἀνυπότακτοι sono quelli che non vogliono sottomettersi, così gli ἄνομοι son quelli che non si curano delle leggi (o della legge).

conforme alla legge. Aeschin., *Tim.* 3, 230, parla di ψήφισμα ἔννομον, «decreto legale», in antitesi a uno ψήφισμα παράνομον. Cfr. *Tim.* 1,5; Philo, *Abr.* 242; *poster.C.* 176 Detto di persone, ἔννομος significa *giusto, onesto*. Plat., *resp.* 4, 424e: ἐννόμους τε καὶ σπουδαίους... ἄνδρας, «uomini retti e diligenti».

Nel giudaismo ἔννομος si riferisce per lo più alla legge dell'A.T. *Ecclus*, prol. 14: il nonno scrive la sua opera affinché πολλῷ μᾶλλον ἐπιπροσθῶσιν διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως, «molto più possano (i lettori) progredire con una vita conforme alla legge»; il nipote traduce l'opera per προκατασκευαζομένους τὰ ἤθη ἐννόμως βιοτεύειν, «coloro che sono predisposti, quanto ai costumi, a vivere secondo la legge» (35 s.). In senso più generale, *Prov.* 31,25 dice: στόμα αὐτῆς διήνοιξεν προσεχόντως καὶ ἐννόμως, la donna virtuosa «apre la bocca con prudenza e secondo la legge».

Nel N.T. trovasi in *Act.* 19,39: la ἔννομος ἐκκλησία, in contrasto colla tumultuosa riunione popolare prima descritta, è quella legale, convocata in forma giuridicamente ineccepibile. In *1 Cor.* 9,21, parlando di se stesso, Paolo dice di non essere un ἄνομος di Dio, ma un ἔννομος Χριστοῦ, quando tralascia di osservare la legge nei suoi contatti coi gentili. La seconda designazione ha certo la funzione di fondare la prima: perché egli è un ἔννομος Χριστοῦ, per questo non è un ἄνομος θεοῦ. Ambedue i genitivi con tutta probabilità specificano il νόμος contenuto in ἄνομος e ἔννομος [1].

ἔννομος
[1] Cfr. SCHLATTER, *Kor.*, *ad l.*
νομικός
PREISIGKE, *Wört.* III 135; MOULTON-MILL., *s.v.*

† νομικός

Nel greco classico νομικός si legge soltanto come aggetivo; Plat., *leg.* 1, 625a: ἐν τοιούτοις ἤθεσι τέθραφθε νομικοῖς, «siete stati nutriti in siffatti costumi conformi alle leggi». *Legale, conforme alla legge* [1]. Più tardi νομικός diventa un termine molto usato in senso tecnico col significato di *giurisperito*, specialmente *notaio*. Cfr. Epict., *diss.* 2,13, 6: se non si conoscono le leggi di uno stato, ci si consiglia con un νομικός. Nei papiri νομικός si trova spesso come titolo dopo i nomi. P. Oxy. 237, VIII 2 ss.: ἀντίγραφον προσφων[ήσεως νομι]κοῦ... Οὔλπιος... νομικὸς Σαλουστίῳ... [2]. Però νομικός continua ad essere usato anche come aggettivo (come avverbio, per es., in *ep.Ar.* 142). Nel giudaismo la designazione νομικός ha riferimento alla legge dell'A.T.; cfr. *4 Mach.* 5,4: Ἐλεάζαρος, τὸ γένος ἱερεύς, τὴν ἐπιστήμην νομικός, «Eleazaro, di famiglia sacerdote, per cultura giurisperito».

Nel N.T. è usato una volta come aggettivo, in *Tit.* 3,9: καὶ μάχας νομικὰς περιΐστασο, «evita *le lotte, le contese che si riferiscono alla legge* (o all'A.T. in generale)». È incerto se si tratti della validità della legge in quanto norma di vita per i cristiani, oppure di teorie da dimostrarsi con la Scrittura. Poiché *Tit.* 1,10 parla di persone che provengono dalla circoncisione, è da prendersi in considerazione anche la prima ipotesi; ma se si tien conto del complesso di eresie combattute nelle

[1] Cfr. KÜHNER-BLASS-GERTH I 2 § 334,5.

[2] Altri esempi in PREISIGKE, *Wört.* III 135.

lettere pastorali, la seconda interpretazione è più probabile.

In *Mt.* e *Lc.* νομικός è usato talvolta per indicare i capi del popolo giudaico; ma essi vengono così nominati soltanto nei contesti in cui si tratta veramente dell'applicazione o dell'interpretazione della legge. In *Mt.* 22,35 (par. *Lc.* 10,25) chi domanda quale sia il comandamento più importante è un νομικός. Il significato è il medesimo in *Mc.* che usa γραμματεύς (12,28); ma νομικός è, in considerazione del contesto, più tipico [3].

Anche in *Lc.* 7,30 νομικός sembra scelto intenzionalmente, appunto se s'intende che βουλὴ τοῦ θεοῦ si riferisca a Giovanni e non alla legge: coloro che vogliono e devono curarsi della legge in modo speciale, non si curano della volontà di Dio ora manifestata. In *Lc.* 11, 45 s. 52 νομικός serve a sottolineare chiaramente di quale peso si tratti e in qual modo si chiuda la porta davanti a chi vuol entrare nella scienza della legge. Anche in *Lc.* 14,3 si tratta della comprensione della legge.

Il significato di νομικός in *Tit.* 3,13 non è del tutto sicuro, ma, non trovandosi Zena fra gli avversari ed essendo comune l'aggiunta di νομικός ai nomi propri come titolo, l'interpretazione più probabile è quella di giurisperito o notaio [4].

[3] Scrivendo Marco per i Romani, νομικός avrebbe un senso equivoco a causa dell'aspetto tecnico della parola sopra descritto. Perciò in *Mc.* il termine manca.

[4] Cfr. DIBELIUS, *Past.*, *ad l.*

νόμιμος

C. ARBENZ, *Die Adjekt. auf* -ιμος (Diss. Zürich 1933) 72 ss.

† νόμιμος

νόμιμος significa per lo più *conforme alla regola, secondo l'ordine, conforme alla legge* [1]. P. Oxy. 1201,18: οἱ νόμιμοι κληρονόμοι; Chr. II 372,13 (Preisigke, *Wört.*, *s.v.*): γάμος νόμιμος, «matrimonio legittimo»; Epict. 3,10,8: ὁ θεός σοι λέγει «δός μοι ἀπόδειξιν, εἰ νομίμως ἤθλησας», «il dio ti dice: mostrami se hai gareggiato secondo la regola». Sostantivato in τὸ νόμιμον, il termine significa ciò che è giusto ed equo; P. Jandanae (1912/14) 16,8 (Preisigke, *Wört.*, *s.v.*); BGU IV 1074,2: νόμιμα καὶ φιλάνθρωπα, «diritti e favori» [2]; Philo, *decal.* 37; *Abr.* 276.

Nei LXX è usato una sola volta come aggettivo, in *2 Mach.* 4,11, col senso di *conforme alla legge*; altrove si trova τὸ νόμιμον, oppure τὰ νόμιμα, per rendere *ḥōq, ḥuqqâ, tôrâ*. Questo uso presuppone certamente che i singoli precetti e comandamenti esistano soltanto in rapporto alla legge; τὸ νόμιμον significa quindi, approssimativamente, «comandamento della legge».

Nel N.T. νόμιμος ricorre soltanto in forma avverbiale (*1 Tim.* 1,8; *2 Tim.* 2, 5). Per *2 Tim.* 2,5 è chiaro che νομίμως non significa 'conforme alla legge veterotestamentaria', ma, entro la metafora della gara, in senso speciale, *secondo le regole della gara* [3], *regolarmente*, oppure, in senso generale, *bene, valorosamente*.

[1] Il termine si formò in un periodo in cui νόμος non significava ancora 'legge' [DEBRUNNER].

[2] La nostra traduzione segue PREISIGKE, *Wört.*, *s.v.*

[3] Cfr. WOHLENBERG, *Past.*, *ad l.*

Anche in *1 Tim.* 1,8 νομίμως non vuol certo dire 'come vuole la legge dell'A.T.'[4], ma semplicemente *a dovere*[5], benché qui ambedue i sensi si equivalgano a causa del contenuto. In ogni caso l'uso conveniente della legge si distingue da quello che ne fanno coloro che vogliono essere dottori della legge.

† νομοθέτης

νομοθέτης significa il *legislatore*. Aristot., *pol.* 2,12 (p. 1274a 31 s.): ἐγένετο δὲ καὶ Φιλόλαος ὁ Κορίνθιος νομοθέτης Θηβαίοις (cfr. *ibid.* 2,6 [p. 1265a 18 ss.]). Diod. S. 12,11,3: εἵλοντο δὲ καὶ νομοθέτην τὸν ἄριστον τῶν ἐν παιδείᾳ θαυμαζομένων πολιτῶν, «fecero legislatore il cittadino migliore fra quelli ammirati per la loro cultura...»; Philo, *spec. leg.* 4,120: οἱ πολλοὶ τῶν παρ' Ἕλλησι καὶ βαρβάροις νομοθετῶν. Nel giudaismo νομοθέτης in senso specifico è Mosè (per es. *ep. Ar.* 148,312) o Dio (Philo, *sacr. A.C.* 131: Dio è νομοθέτης καὶ πηγὴ νόμων αὐτός, «legislatore e fonte delle leggi»). Nei LXX l'unico passo con νομοθέτης (*Ps.* 9,21) è basato sul *ketib* (*mwrh*) in luogo del *qere* (*mwr'*) del T.M.

Nel N.T. l'unico passo con questo termine è *Iac.* 4,12. Il senso di νομοθέτης come designazione di Dio va ricavato dall'interpretazione del periodo precedente, e non può a sua volta influire sull'interpretazione di quest'ultimo[1] (→ coll. 1393 s.).

† νομοθεσία

νομοθεσία (derivato da νομοθέτης), di solito non fa pensare a un atto del legislatore, ma al risultato di questo atto, cioè, secondo i casi, alla *legge*, alla *costituzione*, anche all'*ordinamento*, al *decreto* e, nell'ambiente giudaico, in parallelo con νόμος, al *Pentateuco* direttamente. Diod. S. 12,11,4: ἐπισκεψάμενος τὰς ἁπάντων νομοθεσίας ἐξελέξατο τὰ κράτιστα, «dopo aver esaminato le costituzioni di tutti, scelse le disposizioni migliori»; P. Oxy. 1119,8: peccare εἰς τὰς θείας νομοθεσίας (contro gli ordinamenti imperiali). Nei LXX il termine trovasi soltanto in *2 Mach.* 6,23: Eleazaro è sollecitato alla sua fermezza dalla ἁγία καὶ θεόκτιστος νομοθεσία, «dalla legge santa e fatta da Dio». Cfr. *ep. Ar.* 15: la νομοθεσία dei Giudei dev'essere tradotta in greco. Per Filone anche la legge non scritta può chiamarsi ἄγραφος νομοθεσία (*Abr.* 5); altrove anche per lui νομοθεσία è spesso il Pentateuco; cfr. *cher.* 87: πολλαχοῦ τῆς νομοθεσίας, «in molti luoghi della legge».

Talvolta è ancor più evidente il senso di legislazione; per es. Philo, *vit. Mos.* 2, 2: una delle δυνάμεις, virtù, di Mosè πραγματεύεται περὶ νομοθεσίαν, «si occupa della legislazione». Ditt., *Or.* 326, 26: καθὼς αὐτὸς ἐν τῆι νομοθεσίαι περὶ ἑκάστων δια[τέ]ταχεν. Qui può comunque essere inteso l'atto di legiferare. Lo stesso probabilmente anche in Plat., *leg.* 3,684e.

Per l'unico passo del N.T., *Rom.* 9,4, in cui ricorre νομοθεσία, risulta quindi che il senso più ovvio è quello di 'legge' e non specificamente di legislazione. Non

[4] Cfr. WOHLENBERG, *Past.*, *ad l.*

[5] Cfr. WOHLENBERG e DIBELIUS, *Past.*, *ad l.*

νομοθέτης

[1] Interessante è anche *Barn.* 21,4: ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί. Il v. 5 fa capire che ciò non è inteso nel senso d'un'autonomia fondamentale. Però questo uso fa vedere l'ampiezza semantica del termine.

l'atto del legiferare è considerato uno dei privilegi d'Israele, ma il possesso della legge stessa (cfr. *Rom.* 3,1 s.).

† νομοθετέω

νομοθετεῖν (derivato da νομοθέτης) significa a) *agire da legislatore, dare leggi*; così per es. Plat., *polit.*294c: διὰ τί ἀναγκαῖον νομοθετεῖν, «perché è necessario legiferare»; *ep. Ar.* 240: τὰς ἐπινοίας ὁ θεὸς δέδωκε τοῖς νομοθετήσασιν, «Dio ha dato le idee ai legislatori». Chi riceve la legge sta in dativo o in accusativo; cfr. Philo, *poster. C.* 143: θεοῦ νομοθετοῦντος ἐκκλησίαν. b) *Ordinare una materia con legge, regolare legislativamente*; *ep. Ar* 144: ἐνομοθέτει ταῦτα Μωυσῆς. Ambedue i significati possono essere espressi al passivo; Plat., *leg.* 3,701d: ἡ νομοθετουμένη πόλις. Il passivo è più frequente quando si parla di *cose ordinate dalla legge*; per es. Philo, *vit. Mos.* 2, 218: ὅσα περὶ τοῦ σεβασμοῦ τῆς ἑβδόμης νενομοθέτηται, «quanto fu legiferato sul culto del settimo giorno»; P. Oxy.1119,24: πράσσειν παρὰ τὰ νενομοθετημένα, «agire contro le norme stabilite per legge».

Corrispondentemente, i LXX non hanno un proprio uso linguistico; va solo notato che in questo termine non deve sempre ritenersi implicito uno stretto rapporto colla legge mosaica. ψ 26,11: νομοθέτησόν με, κύριε, τῇ ὁδῷ σου. Qui νομοθετεῖν ha quasi il senso di *insegnare* (ebr. *jrh*, hif'il).

I due passi neotestamentari rispecchiano i due significati principali. In *Hebr.*7,11 νομοθετεῖν è usato al passivo, parlando delle persone a cui la legge è data. Che cosa voglia dire più precisamente ('legge' o 'la legge'), non è determinato dal termine νομοθετεῖν, ma dal contesto e dall'interpretazione di ἐπ' αὐτῆς. ἐπί col gen., per indicare l'oggetto su cui verte l'atto legislativo, non compare altrove (compare invece, per es., περί: *2 Mach.* 3,15; Philo, *vit.Mos.* 2, 218). Poiché in caso diverso il senso della proposizione intermedia sarebbe piuttosto inadeguato, si tratta probabilmente di tutta la legge, e non di quella che riguarda specificamente il culto. La proposizione relativa di *Hebr.*8,6 può riferirsi a λειτουργία o a διαθήκη, cosa indifferente agli effetti del significato, benché il testo sembri adattarsi meglio a λειτουργία. In ogni caso la novità di cui si parla è stabilita, ordinata. Il νόμος incluso in νομοθετεῖν è dunque da intendersi qui in senso generale, non in riferimento all'A.T.

† παρανομία

a) παρανομία designa, nel greco classico e in quello posteriore, una condizione generale (che si manifesta anche in atti singoli). *Ps. Sal.* 17,20: ὁ βασιλεὺς ἐν παρανομίᾳ καὶ ὁ κριτὴς ἐν ἀπειθείᾳ καὶ ὁ λαὸς ἐν ἁμαρτίᾳ, «il re (stava) nell'ingiustizia, il giudice nella disobbedienza e il popolo nel peccato». Nei LXX παρανομία non ricorre spesso (9 volte) e non ha equivalente fisso nel testo ebraico. È più frequente παράνομος. Come ἀνομία, così anche questo termine comporta una generalizzazione delle diverse accezioni dell'ebraico. Anche in παρανομία spesso non si avverte più con chiarezza il rapporto colla norma della legge, che sta a base del termine. Nel passo citato dei Salmi di Salomone παρανομία non si riferisce alla legge più

di quanto non facciano ἀπείθεια e ἁμαρτία, benché naturalmente in tutti questi giudizi la legge sia per il giudaismo norma e regola. Inoltre παρανομία significa b) *la singola azione ingiusta;* per es. Philo, *vit. Mos.* 1,295: Balaam consiglia Balak... εἰδὼς Ἑβραίοις μίαν ὁδὸν ἁλώσεως παρανομίαν; P. Oxy. 1119,18: la παρανομία contro gli ordini imperiali dev'essere punita.

Nel N.T. παρανομία ricorre solo in *2 Petr.* 2,16: Balaam ἔλεγξιν ἔσχεν ἰδίας παρανομίας. Il v. 16ᵇ può essere preso in senso concessivo: «benché lo avesse... impedito»; allora ἔλεγξις ha il senso di punizione e παρανομία è la promessa di maledire Israele per un compenso. Oppure il v. 16ᵇ è l'esplicazione del contenuto di ἔλεγξιν ἔσχεν; allora ἔλεγξις sarebbe la correzione fatta prima dell'atto, cioè l'ammonimento, per cui la παρανομία consisterebbe nell'intenzione di maledire Israele. Per quanto riguarda παρανομία la differenza è del tutto irrilevante. Ma è il problema per se stesso che influisce sul senso dell'insieme: o la proposizione significa che gli eretici non vogliono accettare nessun avvertimento, oppure che essi, se non accettano gli avvertimenti, vengono puniti come Balaam, che non ascoltò l'avvertimento. In ogni caso παρανομία è un'*azione ingiusta*, senza un diretto riferimento alla legge.

† παρανομέω

Offendere una legge o un ordine stabilito; Ditt., *Syll.*³ 218,21 s.: οἱ παρανομοῦντες sono quelli che violano un ordine stabilito. Plat., *resp.* 1,338e: l'utile per la classe dominante dev'essere sempre la legge, i cui violatori vengono puniti ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα· Ma anche παρανομεῖν ha spesso un significato più generale: *errare, mancare*; *Ps. Sal.* 16,8: μὴ ἀπατησάτω με κάλλος γυναικὸς παρανομούσης, «non mi seduca l'avvenenza della donna peccatrice». Nei LXX il termine ricorre solo 5 volte, come equivalente di 5 diversi termini ebraici; per es., in *Ps.* 74,5 come parallelo di ἁμαρτάνειν. Al passivo, παρανομεῖν può essere costruito anche personalmente: ἀδίκως μετὰ βίας παρανομηθείς, «ingiustamente fatto oggetto di torto con violenza»[1].

Nel N.T. il termine si trova solo in *Act.* 23,3: σὺ κάθῃ κρίνων με κατὰ τὸν νόμον, καὶ παρανομῶν κελεύεις με τύπτεσθαι; «tu siedi per giudicarmi secondo la legge e, trasgredendo la legge, comandi che io venga percosso?». Contrapposto a κατὰ τὸν νόμον, παρανομεῖν acquista qui il significato specifico di *trasgredire la legge*, e non è forse soltanto un'espressione generica per indicare un'azione ingiusta.

W. Gutbrod
(caduto in Russia il 28 luglio 1941)

παρανομέω
[1] P. Greci e Latini (= P. Soc.) 330,8; cfr. Preisigke, *Wört.*, *s.v.*

† νόσος, † νοσέω, † νόσημα

(μαλακία, μάστιξ, κακῶς ἔχω)
→ ἀσθενής κτλ., ἰάομαι

SOMMARIO:

A. *La malattia e il peccato:*
   1. il pensiero primitivo orientale e greco;
   2. equivalenza di difetto e malattia nella filosofia greca;
   3. malattia e peccato nell'A.T.;
   4. nel giudaismo;
   5. nel N.T.
B. *La malattia in quanto vocazione alla sofferenza vicaria:*
   1. l'eroe sofferente nel mondo greco;
   2. il servo di Dio sofferente nell'A.T. e nel giudaismo;
   3. l'uomo di Dio sofferente nel N.T.
C. *La Chiesa e la malattia:*
   1. visita e cura degli ammalati nella Chiesa antica;
   2. *Is.* 53 e la figura di Cristo.

Di νόσος le etimologie sono incerte. Da Omero in poi il senso più frequente è *malattia*, col senso collaterale (forse più antico) di *calamità, miseria* (per es. 'tromba d'aria' in Soph., *Ant.* 421; 'tormento' di Prometeo in Hes., *theog.* 527; 'assassinio' del padre in Soph., *Oed.Col.* 544; 'ricchezza' in *Eccl.* 5,12.15, Simmaco; LXX: πονηρὰ ἀρρωστία; ebr. *rā'â ḥôlâ*). Ricorre anche nelle iscrizioni, nei papiri e nei LXX[1] (*Ex.* 15, 26; *Deut.* 7,15; *Iob* 24,23, con teologia propria, ecc.); anche in Philo, *migr.Abr.* 217: un νόσος σώματος non impedisce ai commercianti di viaggiare. Altri sensi più speciali: *mania* (Plat., *Theaet.* 169b), *libidine* (*Sus.* 57, [Theod.: ἀνομία], cfr. Eur., *Hipp.*765 s.: Ἀφροδίτας νόσος; Herm., *sim.*6,5,5: ὁ μοιχὸς καὶ ὁ μέθυσος... τῇ ἰδίᾳ νόσῳ τὸ ἱκανὸν ποιεῖ, «l'adultero e l'ubriaco... soddisfano la propria mania» (sinonimo di πάθος); *peste*, parlando di persone (Plat., *Prot.* 322d: τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς... μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως, «uccidere, quasi peste della città. ...chi non fosse capace di rispetto») e del bene comune (la ricchezza e la povertà producono l'*infezione* dello stato: Plat., *leg.*11,919c); νόσος καρπῶν (Pseud.-Xenoph., *resp. Ath.* 2,6; cfr. *Deut.* 29,21: νόσοι τῆς γῆς, ebr. *taḥălu'îm*).

Nel N.T. il termine si trova soltanto nei sinottici e negli Atti, sempre in senso proprio: *Mt.* 4,23 s.; 8,17; 9,35; 10, 1; *Mc.*1,34; *Lc.*4,40; 6,18; 7,21; 9,1;

νόσος

RGG² III 1274 ss.; ROSCHER III 457 ss. *s.v.* 'Nosos'; I. KÖBERLE, *Sünde und Gnade im religiösen Leben d. Volkes Israel bis auf Christum* (1905, specialmente 9 ss.; H. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl*, A O 7,3 (1905); A. VAN SELMS, *De babylonische Termini voor Zonde* (Diss. Utrecht 1933) [Indicazione di A. ALT]; S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* I: *Awän und die individuellen Klagepsalmen*, Skriften utgit av Videnskapsselskapet i Kristiania (1921), Hist.-Filos. Kl. 1 (1922); K. F. EULER, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Js. 53 in d. griech. Bibel* (1934); J. PREUSS, *Biblisch-talmudische Medizin* (1911); F. FENNER, *Die Krankheit im N.T.* (1930); G. UHLHORN, *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche* (1882). → IV, coll. 667 ss., nota bibliografica.

[1] νόσος corrisponde ai derivati dalla radice *ḥlh*: *ḥŏlî, maḥălâ, maḥălēh, taḥălû'*, o della radice *dwh*: *madweh* (non c'entra invece *makkâ, Deut.* 28,59, contro HATCH-REDPATH [BERTRAM]).

in *Act.* 19,12 è sinonimo di μαλακία, μάστιξ.

νοσέω (attestato a partire da Eschilo) significa, in senso proprio, *essere ammalato* in senso fisico o psichico (νοσεῖν τὰς φρένας, Crat., *fr.* 329 *C.A.F.* I 110). In senso traslato: νοσεῖν περὶ δόξαν, *essere maniaco della gloria* (Plut., *laud.s.inv.*20 [II 546 s.]); ἀπαιδίᾳ, soffrire per mancanza di figli (Eur., *Ion* 620) πονηρίᾳ, per cattiveria (Xenoph., *mem.*3,5,18). Il termine è usato anche parlando di stati e di calamità regionali (v. sopra; → col. 1420). Il senso traslato è meno espressivo che in νόσος. Nell'A.T. è usato in senso proprio in *Gen.*48,1 (Simmaco); 1° Βασ.30,13 (Simmco); in senso traslato in *Sap.*17,8. Nel N.T. trovasi, solo in senso traslato, in *1 Tim.* 6,4 (parlando di eretici).

νόσημα, in senso proprio e traslato (Plat., *Gorg.*480b: τὸ νόσημα τῆς ἀδικίας, «il male dell'ingiustizia»), è sinonimo di νόσος, e, come νόσος, è particolarmente frequente in Filone. Non compare nei LXX. Nel N.T. solo in *Io.* 5,4[2], in senso proprio.

A. LA MALATTIA E IL PECCATO

1. *Il pensiero primitivo orientale e greco*

La malattia e l'impurità sono unite strettamente nella categoria di miasma (difetto fisico, macchia). Ambedue vengono concepite in modo sostanzialmente analogo, cosicché una comporta sempre l'altra. Ogni infezione dovuta al 'miasma' dev'essere evitata o immediatamente eliminata (→ VI, coll. 796 ss.). Resti di questa mentalità sono rimasti, in modi diversi, anche nelle religioni superiori. Però la delimitazione da concezioni più personali è fluttuante. Talvolta si tratta d'un tabù che reagisce contro chi l'ha violato, talaltra sono demoni che trasmettono sostanze morbose o provocano direttamente malattie (→ IV, coll. 668 ss.), infine può trattarsi di dèi concepiti come persone che si vendicano per offese di natura solitamente cultuale o rituale. Benché in tal modo il peccato e la malattia comincino a differenziarsi come colpa e punizione, i concetti restano così intimamente uniti tra loro, che vengono spesso scambiati.

Queso è chiaro, per es., nei testi babilonesi. Nei particolari molto resta problematico[3] ma, fatta questa riserva, si può dire che parecchie parole babilonesi significanti il peccato vengono usate anche col senso di *epidemia, infermità* (*asakku*)[4], oppure vengono pronunciate, d'un sol fiato, con altre indicanti malanno e miseria (*ikkibu* = mistero, tabù, incantesimo)[5]. Il sostantivo *killatu*, derivato da *kullulu* (mancar di rispetto al culto), corrisponde in testi bilingui al sumerico PA-GA – da leggersi *sigga*=*miḫṣu*, *colpo*, *malattia* – e vien congiunto più delle altre parole al termine *mešû*, *perdonare*[6]. Di qui si capisce perché nei salmi penitenziali babilonesi[7] sia frequente il lamento per le malattie, che spesso va unito a confessioni di colpa o ad assicurazioni di non conoscere il peccato. 20,45 ss.; 21,69 s. 79 s.: «Mi piom-

[2] Il verso manca in HD sy^c e altri, contro 𝔎 A it. sy^p e altri, ma è richiesto dal contenuto.

[3] Malgrado la valida ricerca di → VAN SELMS.

[4] → VAN SELMS 24 s.

[5] *Ibid.* 15 ss., specialmente 19.

[6] *Ibid.* 44 ss. 110.

[7] Citato seguendo → ZIMMERN.

barono addosso malattia, infermità, rovina e annientamento; mi colpirono disgrazia, disdegno del volto (della divinità) e pienezza d'ira» (cfr. 23,30). «I miei orecchi stanno attenti a te, o mia Signora (Ishtar), essi sono tesi verso di te; imploro te, proprio te: sciogli il mio incantesimo!»; 23,11.26 s.: «Non conosco il peccato che ho commesso, ignoro la prevaricazione che ho compiuta». Fra i due passi, *ibid.* 21: «O Signore, i miei peccati sono molti, le mie trasgressioni sono grandi» (cfr. 26,25 ss.); 27,39 s. (preghiera d'intercessione del sacerdote): «Prendi la sua mano; rimuovi la sua colpa; sgombra da lui la febbre (?) e la tribolazione... Fa' che il tuo servo viva perché veneri la tua potenza». Il peccato e la malattia, in sé distinti, divengono qui concetti interscambiabili; 30: «Egli fece portar via dal vento i miei peccati (segue la descrizione del risanamento). Potessi raschiar via la mia cattiveria e l'uccello portarla su verso il cielo» (30 A 4).

Concetti analoghi si trovano nella giurisprudenza sacrale del vicino Oriente: «Implorai il Signore (una divinità della Frigia) con espiazioni e sacrifici perché salvasse il mio corpo, ed egli lo ristabilì. Per questo, consiglio a tutti di non mangiare carne di capra non sacrificata, se non vogliono incorrere negli stessi castighi»[8]. Anche il greco attribuisce la malattia all'ira della divinità. Così il dio della peste, Apollo, (→ I, coll. 1061 ss.) vendica il torto arrecato al suo sacerdote (Hom., *Il* 1,9 ss.; cfr. 43 ss.). Epimenide avrebbe stornato una epidemia in Atene sacrificando τῷ προσήκοντι θεῷ, «al dio competente», pecore bianche e nere, che aveva lasciato libere nell'Areopago, nei luoghi dove si coricavano (Diog. L. 1,110,3). L'idea di 'miasma' traspare anche là dove si rimuovono dal paese i περικαθάρματα → IV, col. 1300, e i → περιψήματα (Diog. L. 1, 110,3). Esempi si hanno anche in Egitto: Serapide colpisce Zoilo con una malattia perché non ha eseguito con diligenza l'ordine di costruire un tempio (P. Greci e Latini IV [Firenze 1917] Nr. 435[9]). Imhotep-Asclepio fa lo stesso con un ignoto perché è negligente nella traduzione del suo scritto cultuale (P. Oxy. XI 1381,64 ss.).

2. *Equivalenza di difetto e malattia nella filosofia greca*

A partire circa da Platone sorge un altro concetto di equivalenza fra manchevolezza e malattia. Ora si riconosce il carattere proprio del fatto morale. La derivazione dell'azione immorale dalla degenerazione fisica, più vicina al pensiero moderno, è accennata soltanto da lontano: νόσοι... ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν, «le malattie... impediscono la nostra ricerca dell'ente» (Plat., *Phaed.* 66c). Ma per mezzo dell'analogia, che è la forma tipica del pensiero greco (→ IV, col. 679), si giunge a un'equivalenza di difetto e malattia che è più d'una semplice metafora. La vera sofferenza dell'uomo interiore è l'ignoranza. Perciò è necessario guarire allo stesso modo la malattia esterna e quella interna; Plat., *resp.* 10,609c ss., ecc.; Plat., *soph.* 228a ss.: ci sono due specie di κακία riguardanti l'anima, e si distinguono in νόσος e αἶσχος (deformità): la viltà, la sfrenatezza e l'ingiustizia da una parte, l'ignoranza (τὸ τῆς πολλῆς καὶ παντοδαπῆς ἀγνοίας πάθος, «il male della varia e molteplice ignoranza») dall'altra. Alla medicina e alla ginnastica corrispondono in campo

[8] STEINLEITNER 32. Questi sostiene con buone ragioni che le κολάσεις sono di regola malattie (96 ss.).

[9] 258/57 a.C., DEISSMANN, *L.O.*[4] 121 ss.

spirituale la correzione (ἡ κολαστικὴ τέχνη) e l'insegnamento (ἡ διδασκαλικὴ τέχνη). Questo modo di pensare viene applicato anche allo stato e alla società (→ col. 1420): la mania della recriminazione vicendevole fra il saggio e il coraggioso è νόσος... ταῖς πόλεσιν (*polit.* 307d).

3. *Malattia e peccato nell'A.T.*

Nell'A.T. ebraico non si trova mai l'idea del peccato come malattia psichica (per *Sus.* 57 → col. 1420). L'analogia coi salmi penitenziali babilonesi è evidente soprattutto nei Salmi. Passando per il concetto di colpa e pena, si giunse anche qui a un accostamento di peccato e malattia. La differenza sta nel fatto che la colpa morale, diversamente da quanto avviene per il culto e il rito, è sentita in altro modo. La deità naturale desidera «eccellente odore di sacrifici e abbondanza di frumento»; Jahvé invece vuole un cuore contrito (*Ps.* 51,18 s.)[10].

In *Ps.*103,3, colle parole *hassōlēăḥ lᵉkŏl-'ăwōnēkî hārōfē' lᵉkŏl-taḥălû'ājkî*, LXX: τὸν εὐιλατεύοντα πάσαις ταῖς ἀνομίαις σου, τὸν ἰώμενον πάσας τὰς νόσους σου, «colui che perdona tutte le tue colpe, che risana tutte le tue malattie» (cfr. v. 4), si intende una vera malattia, quasi mortale, da cui il salmista è stato liberato dopo il perdono[11]. Ciononostante il parallelismo merita attenzione. In quanto situazioni insanabili, il peccato e la malattia giungono quasi a coincidere[12]. In *Os.*5,12 ss. e *Is.*1,5 s. questo concetto è applicato all'insieme del popolo. Però la differenza da Platone è evidente (→ col. 1424). Mentre in lui la malattia è un'espressione metaforica che per analogia indica un disordine interno quale causa d'una manchevolezza, e qualifica il conseguente malanno come derivato da una causa interna al cosmo, qui si parte invece dal rapporto trascendente fra la colpa e il giudizio. In base al dogma della retribuzione, l'ammalato vien contrassegnato col marchio del peccatore (*Is.* 53,4). Una coscienza che non sa d'aver commesso colpe particolari si ribella contro tale concezione. Questo problema, sentito specialmente nel Libro di Giobbe, vien risolto in *Is.* 53 coll'ausilio del concetto di pena vicaria (→ col. 1433).

4. *Malattia e peccato nel giudaismo*

Il giudaismo ha sviluppato con vero virtuosismo la dottrina della retribuzione, anche riguardo alla malattia, facendone un vero dogma centrale[13]. Nel giudaismo rabbinico in generale si distin-

---

[10] R. KITTEL, *Die at.liche Wissenschaft*⁴ (1921) 272 ss.

[11] Cfr. i comm. di R. KITTEL, B. DUHM, *ad l.* Appartengono allo stesso contesto altri salmi (penitenziali), anche se vi manca il termine 'malattia'; speciale impressione fa il *Ps.* 32.

[12] Ciò risulta particolarmente chiaro da *Is.* 53. Per *ḥŏlî* (vv. 3 s.) è stata giustamente abbandonata quasi da tutti la spiegazione allegorica (WELLHAUSEN e altri). B. DUHM, *ad l.*, pensa alla lebbra; P. VOLZ, *ad l.*, non parla di malattie precise, ma comunque di veri dolori fisici. Come termini sinonimi, o quasi, compaiono: dolori (*mak'ōbôt*, vv. 3 s.), castigo (*mûsār*, v. 5), lividure (*ḥăburâ*, v. 5), colpa (*'āwôn*, v. 6), peccato (*ḥēṭ'*, v. 12). Nella misura in cui vengon distinti i rapporti causali (v. 5), si avvicinano tra loro i concetti di «sopportare malattie» (v. 4) e «portare peccati» (v. 12). Contemporaneamente si fa chiaro in quale misura l'ammalato porti il marchio del peccatore (vv. 3 e 4ᵇ).

[13] Sulla dottrina della retribuzione in generale v. BOUSSET-GRESSMANN 411 s.; esempi di malattia come retribuzione in WEBER 245 s.; 322 s.; → IV, coll. 685 ss. Gad è colpito per 11 mesi da una malattia al fegato perché il suo fegato era stato impietoso verso Giuseppe; «infatti

gue fra peccato e malattia; in quello ellenistico prevalgono forse i presupposti greci della concezione d'assieme (→ col. 1424). Così i LXX traducono, in *Is.* 53,4, *ḥŏlājēnû* con τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν [14], cioè ne interpretano il senso in modo certamente allegorico; lo stesso fa Simmaco; cfr. anche *Deut.*30,3, dove *šāb šĕbûtkā*, «combierà la tua sorte», è tradotto liberamente dai LXX con καὶ ἰάσεται κύριος τὰς ἁμαρτίας σου, «e il Signore risanerà i tuoi peccati» (→ I, col. 772).

Filone segue l'uso linguistico di Platone, colla differenza che in lui è appena riconoscibile la motivazione allegorica e l'applicazione allo stato cede il posto a una considerazione individualistica; cfr. *virt.* 162: ἀλαζονεία γὰρ φύεται..., ὡς καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ψυχῆς παθῶν τε καὶ νοσημάτων, «la vanagloria nasce..., come ciascuna delle altre passioni e malattie dell'anima». Chi è consacrato a Dio si cura di purificare l'anima, ὅπως αὐτὴν καθαρὰν ἴδῃ τὴν τῆς ψυχῆς (gen. epsegetico) οἰκίαν καί, εἴ τινες ἐν αὐτῇ νόσοι γεγόνασιν, ἰάσηται, «per vederla pulita, la casa dell'anima, e guarire le malattie che possono essere sorte in essa» (*Deus imm.* 135). La dialettica guarisce μεγάλην νόσον ψυχῆς, ἀπάτην, «una grande malattia dell'anima, l'errore» (*congr.* 18). Forse più tardi, in misura limitata, questi ragionamenti immanentistici hanno influito anche sul giudaismo palestinese [15]. La dottrina trascendente della retribuzione non ha nessun bisogno di tener conto di tutte le conseguenze derivanti da una logica rigida. Il dovere degli ammalati di fare una confessione delle loro colpe non viene motivato con peccati particolari, ma col fatto della morte che può essere vicina [16]. Ci sono anche «castighi inflitti per amore» (→ IV, col. 686). Dio è particolarmente vicino agli ammalati [17]. Non si devono considerare come persone messe al bando, ma visitarli, pregare per loro e aiutarli quanto è possibile [18]. Pur avendo da superare certe inibizioni religiose, il giudaismo ha riconosciuto la medicina fin dall'antichità (*Ecclus* 38,12) e in misura crescente, fino ad averla in notevole considerazione [19].

5. *Malattia e peccato nel N.T.* (→ IV, coll. 693 ss.)

Il cristianesimo, pur senza escludere cause naturali, ha accolto l'idea che la malattia è in contrasto con l'intenzione

ciò con cui un uomo pecca, con esso viene punito» (*test.G.* 5,11; cfr. *test.Zab.* 5,2; *test. S.* 2,12).

[14] → I, coll. 772 s. Il tentativo di → EULER 59 ss., di dimostrare che il testo primitivo dei LXX è conservato in *Mt.*8,17, mentre l'attuale sarebbe di origine cristiana, è basato su una serie di argomenti molto acuti, ma non del tutto convincenti. Se egli avesse ragione, quanto è detto sarebbe da riferirsi al cristianesimo postapostolico, ma andrebbe anche limitato, nel senso che qui i presupposti sono d'altro genere. Per il testo di Simmaco un influsso cristiano è giustamente contestato da EULER 62.

[15] Il targum traduce l'espressione *ḥŏlājēnû* di *Is.* 53,4 con *ḥôbānā'*, 'colpa nostra', il che non richiede di essere interpretato in senso ellenistico. In *Lev. r.* 5 a 4,3 (STRACK-BILLERBECK II 156) è detto: «Pecca il sacerdote consacrato? R. Levi (c. 300) ha detto: Povera quella città il cui medico ha la podagra!». Qui sarebbe possibile un influsso ellenistico. Ma lo stile è così concretamente giudaico, che è meglio pensare a un paragone spontaneo.

[16] STRACK-BILLERBECK I 114; IV 576.

[17] STRACK-BILLERBECK 573 s. Non ci si deve sedere accanto al letto dell'ammalato, perché è vicina la shekinà.

[18] STRACK-BILLERBECK IV 573 ss.

[19] → IV, coll. 686 ss. PREUSS ha raccolto il materiale in 704 pagine! Lo STRACK-BILLERBECK raccoglie *s.v.* 'Medizinisches' (in senso lato) oltre 150 testi! Cfr. inoltre SCHLATTER, *Mt.* a 9,12. Flavio Giuseppe menziona medici giu-

di Dio creatore, che è dovuta all'influsso di potenze demoniache, che la sua causa va ricercata in una catastrofe cosmica, che esiste una connessione giudiziale fra peccato e malattia in generale e che essa può esistere realmente in casi particolari (*Mt.* 12,22 ss. par.; *Lc.* 13, 16; *Io.* 5,14; *Rom.* 8,20; *1 Cor.* 11,30; *Apoc.* passim). Però Gesù va oltre il dogma della retribuzione meccanicamente intesa (*Io.* 9,3 ss.; 11,4; cfr. *Lc.* 13,1 s.). Egli concede perdono e guarigione (*Mc.* 2,5 ss. par.). Per i credenti la malattia è in questo eone un salutare mezzo di correzione attuato dall'amore paterno di Dio contro il peccato, specialmente contro la superbia (*1 Cor.* 11,32; *2 Cor.* 4, 17; 12,7 ss.). Con ciò si concilia l'idea che contro la malattia si lotta con la preghiera, la guarigione miracolosa e con mezzi naturali (*2 Cor.* 12,8; *Iac.* 5,13 ss.; *Mt.* 10,8; *1 Cor.* 12,8; *Lc.* 10,34; *Col.* 4, 14; *1 Tim.* 5,23), purché si mantengano il rispetto, l'abbandono alla volontà di Dio e la pazienza.

L'equiparazione di malattia e peccato è presente nella dizione κακῶς ἔχειν, «star male» (*Mc.* 2,17 par.). Poiché non si tratta di persone sofferenti per una malattia del corpo, l'uso dell'espressione è traslato. Mettendosi dal loro punto di vista, Gesù concede ai Farisei suoi avversari, con pieno rispetto per le distinzioni religiose e morali del suo tempo e forse non senza una leggera ironia, che essi sono i δίκαιοι, metaforicamente οἱ ἰσχύοντες, i robusti (*Lc.*: οἱ ὑγιαίνοντες, i sani), mentre i pubblicani sono gli ἁμαρτωλοί, i peccatori (metaforicamente, οἱ κακῶς ἔχοντες, gli ammalati); ma deduce che di lui hanno bisogno proprio i peccatori. Questo discorso allegorico, se fatto da Gesù alla maniera greca per definire la propria missione, avrebbe potuto essere sostenuto con l'indottrinamento e la dialettica. Alcuni filosofi cinici hanno descritto colla stessa immagine la loro missione (→ IV, col. 696). Ma Gesù Parla invece come l'inviato divino, che porta dalla perdizione alla salute ripristinando la comunione con Dio sconvolta dal peccato e abolita col giudizio[20]. Che influssi ellenistici abbiano contribuito a formare la dizione non è escluso[21], ma non è da escludere nemmeno un'origine del tutto spontanea di tale metafora (→ n. 15). Il meglio sarebbe forse ricorrere all'antichissima concezione orientale della malattia, che vedeva in questa uno stato di disgrazia (→ coll. 1422 ss.).

Nel contesto ellenistico è da collocare

dei in *vit.* 404; *bell.* 1,272; *ant.* 14,368. L'affermazione di H. POHLMANN, *Der Gottesgedanke Jesu als Gegensatz gegen die israel.-jüd. Gottesgedanken* (1939) 60, che la medicina non abbia, «come sembra», potuto affermarsi nell'ambiente giudaico, parte da presupposti errati.

[20] In questo senso parla, se compresa a dovere, anche l'aggiunta di *Lc.*: εἰς μετάνοιαν.

[21] Per un tratto ellenistico in Gesù si pronuncia soprattutto, ma con argomenti insufficienti, E. WECHSSLER, *Hellas im Evangelium* (1936), specialmente 267 ss.

invece l'uso metaforico di νοσέω in *1 Tim.* 6,4. A conferma si può addurre, oltre la costruzione (→ col. 1421), anche il carattere filosofico popolare del successivo catalogo dei vizi (vv. 4. 5)[22] e la forte accentuazione dell'ignoranza come fonte di smarrimento. Come in Filone e Platone (→ coll. 1424 s.; 1427 s.), lo star male è qui una designazione metaforica dell'anormale stato interiore dell'uomo. A ciò corrisponde *2 Tim.* 2,17, dove il diffondersi dell'eresia è paragonato alla crescita insidiosa di un tumore. Pur senza negare che lo smarrimento sia colpevole, non si mette in rilievo né la colpa, né la sua conseguenza, cioè la pena. Il *tertium comparationis* consiste piuttosto nell'anormalità e nel pericolo che esso rappresenta per la Chiesa.

B. LA MALATTIA IN QUANTO VOCAZIONE ALLA SOFFERENZA VICARIA

1. *L'eroe sofferente nel mondo greco*

Nella mitologia greca l'eroe sofferente è un personaggio conosciuto; tali sono Oreste, Alcmeone, Aiace, Bellerofonte e anche donne, come Ino, Io, Antiope; inoltre vi sono interi gruppi, che cadono in vaneggiamenti, come le Pandaridi, le Proitidi e specialmente le Menadi della Tracia. Ma l'uomo divino che più di tutti è provato dal dolore è Eracle. Oltre alla 'malattia sacra', lo tormenta un morbo cutaneo accompagnato da melanconia (Ἡρακλέους ψώρα, scabbia) e inoltre l'incubo provocato dal demone Efialte. Infine, col veleno dell'Idra presente nel sangue di Nesso, egli si procura una specie di lebbra accompagnata da crampi. Solo la morte e l'apoteosi mettono fine al suo dolore. Benché la causa prossima di queste malattie mitologiche sia abbastanza spesso l'ira degli dèi o dei demoni – la gelosia di Era per Eracle, la vendetta delle Erinni contro Oreste – il problema psicologico-religioso ha le sue radici più profonde nella sensilibilità tragica dei Greci. Dietro l'assurdo dell'esistenza e l'invidia degli dèi emerge in ultima analisi il carattere demoniaco del destino, a cui sono soggetti anche gli dèi (particolarmente Dioniso → III, col. 329) e che è l'unico che faccia pervenire la vita alla sua pienezza. L'affermazione ottenuta dall'eroe tra gravi difficoltà ha certo anche funzione esemplare, ma la tragedia dell'eroe sofferente riceve anche un significato salvifico. Però la vicarietà non ha carattere di espiazione storica. La vicenda viene considerata solo sul piano individuale.

2. *Il servo di Dio sofferente nell'A.T. e nel giudaismo*

Entro il pensiero biblico l'idealismo e il realismo della concezione del mondo si scontrano più che altrove con forza inaudita. La tensione cede soltanto nell'éschaton. Su questo presupposto, sembra che non possa darsi una intima giustificazione della malattia intesa come travaglio vocazionale imposto a chi ha una missione particolare. Una visione caratteristica sorge però dall'esperienza dei profeti. Può darsi che se ne abbia un riflesso nel racconto mitologico della lotta di Giacobbe (*Gen.* 32,25 ss.). La cosa si fa chiara in Ezechiele e nel Deuteroisaia.

Una malattia di natura catalettica di-

[22] M. DIBELIUS, *Past.*, *excursus* a *1 Tim.* 4,5.

viene per Ezechiele la causa e il mezzo indispensabile con cui si esprime la sua missione (*Ez.* 3,22-27; 4,4-8); a questo si accompagna l'idea di vicarietà («devi portare la colpa della casa d'Israele, della casa di Giuda»), però intesa in senso simbolico ed epidittico, non come espiazione. L'idea di vicarietà raggiunge il culmine nell'interpretazione che probabilmente il Tritoisaia ha dato al destino tragico del Deuteroisaia (*Is.* 53, 3-5). Secondo il dogma della retribuzione il servo di Jahvé era stato marcato da Dio come peccatore di fronte agli altri. Solo che il peccato che era stato posto su di lui era il peccato del suo popolo. Espiando vicariamente egli si fa intercessore per loro (→ coll. 131 ss.).

Il giudaismo ha interpretato *Is.* 53 in riferimento al Messia solo parzialmente[23] e, per lo più, solo in epoca cristiana[24]; e venne indotto da questa interpretazione a pensare al Messia come a un lebbroso[25]. Più di tutte le traduzioni si accosta al T.M., nel decisivo v. 4, Aquila[26]. I LXX[27] e Simmaco[28] – senza stabilire, come Aquila, un rapporto dimostrabile col Messia – intendono 'malattia' in senso figurato, ma mettono in rilievo, conforme al senso, la sofferenza espiatoria. Il testo non figura in Teodozione. Il targum dei profeti[29] riferisce il testo al Messia, ma interpreta le sofferenze in altro modo e fa della vicarietà un intervento di intercessione; inoltre nell'intero capitolo seguente interpreta coerentemente i dolori, di cui si parla, riferendoli ai nemici d'Israele (→ col. 140).

Il servo di Dio che soffre vicariamente non fa parte del patrimonio del giudaismo all'epoca del N.T.

3. *L'uomo di Dio sofferente nel N.T.*

Il più antico kerygma cristiano e con probabilità lo stesso Gesù hanno riferito *Is.* 53 al Cristo (*Act.* 8,32 s.). Non costituiva un problema il fatto che Gesù probabilmente non fosse mai stato malato[30], perché il Servo di Dio da lui

[23] Le interpretazioni si riferiscono inoltre ai giusti e al popolo d'Israele; infine s'è imposta quest'ultima. STRACK-BILLERBECK I 481 ss.

[24] La designazione «il giusto», per il Messia, in *Hen.aeth.* 38,2; 47,1.4 e 53,6 sembra desunta da *Is.* 53,11 e il comportamento dei re della terra verso il Messia in *Hen. aeth.* 46,4 e 62,5 s. sembra descritto seguendo *Is.* 52,13 ss. Ma non si può qui decidere se questa interpretazione fosse particolarmente diffusa, e soprattutto se essa comprendesse *Is.* 53,4 e in qual senso. Nel giudaismo rabbinico l'interpretazione messianica comincia col sec. III d.C. Suo principale rappresentante è il targum dei profeti. P. SEIDELIN, *Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesaiastargum*: ZNW 35 (1936) 194 ss., specialmente 206 ss.

[25] STRACK-BILLERBECK I 481; H. GRESSMANN, *Der aussätzige Messias*: ChrW 34 (1920) 663 ss.

[26] ὄντως αὐτὸς τὰς νόσους ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τοὺς πόνους ἡμῶν ὑπέμεινεν. Le traduzioni si possono raffrontare in → EULER 12 ss. Che Aquila racconti la storia di un sacerdote inizialmente non riconosciuto, non è dimostrato.

[27] οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται. Sull'autenticità → n. 14.

[28] ὄντως τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνέλαβε καὶ τοὺς πόνους ὑπέμεινεν.

[29] «Perciò egli pregherà per la nostra colpa e le nostre trasgressioni ci saranno rimesse per amore di lui» (*bkn 'l ḥwbn' hw' jb'j w'wjtn' bdjljh jštbqwn*).

[30] Rilevato particolarmente da O. BORCHERT, *Der Goldgrund des Lebensbildes Jesu* II [4](1921) 21 ss. Sulla sanità psichica di Gesù → III, col. 343, nn. 39.41; inoltre A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*[4] (1926) 362 ss.

afflitto veniva identificato nel Crocifisso, tanto più che anche nella figura del Servo di Dio non manca il tratto della morte violenta. Il testo dei LXX, che era quello dominante o che comunque s'era già imposto prima di *1 Clem.* 16,3 ss., (→ n. 27) non faceva difficoltà. Quelli che conoscevano l'ebraico, anche senza implicare l'equivalenza greca di malattia e peccato, potevano riferire *ḥŏlājēnû* allo stato insanabile indotto dal peccato, ivi incluse le vicende del processo giudiziario, oppure, con lieve adattamento, potevano applicarlo direttamente alla passione. Però più ovvio era applicare al Crocifisso *Is.* 53,7 s. oppure 53,5.9.12; anche per ciò, solo questa applicazione ricorre espressamente nel N.T. (*Act.* 8,32 s.; *1 Petr.* 2,22.24 s.).

Mt. 8,17, con una manipolazione caratteristica del testo, applica *Is.* 53,4 all'attività risanatrice di Cristo. Data la doppia lingua di Matteo, bisogna tener conto della possibilità [31] che egli abbia dedotto questa interpretazione, non lontana dal testo originario, di sua iniziativa e partendo dal testo stesso [32]. Egli può aver inteso λαμβάνειν e βαστάζειν nel senso di *togliere, eliminare* [33]. Del resto, come gli altri evangelisti, mostra di intendere che Gesù, guarendo, non lo fa senza provare compassione per lo stato in cui si trova chi cerca il suo aiuto (*Mt.* 15,30 ss.: σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, «ho pietà della folla»; cfr. 20,34 [solo *Mt.*]; 17,17). Quando Gesù, scendendo dal monte della trasfigurazione, si getta nella lotta, si ha l'impressione d'un ricordo concreto. Qui si trova già un primo avvio alla sua passione e morte. Non esiste motivo di escludere questo contesto di relazioni per 8,17 [34].

In Paolo la malattia è, in senso letterale, un peso connesso con la vocazione. Quanto strettamente essa sia congiunta colla sua vocazione apostolica (→ IV, col. 694), lo dimostra *2 Cor.* 12,7 ss. Qui nulla accenna a una sofferenza vicaria; ma questa è affermata in *2 Cor.* 4, 10 ss. Dalla νέκρωσις qui descritta non è da escludere la salute malferma, benché la persecuzione stia in primo piano (cfr. *2 Cor.* 11,27 ss.). Lo stesso è indicato dall'espressione παθήματα [35] o θλίψεις τοῦ Χριστοῦ (*2 Cor.* 1,5 ss.; *Col.* 1,24 [36]). L'apostolo completa con questi dolori della

[31] Malgrado EULER → n. 14.

[32] Così SCHLATTER, *Mt.*, *ad l.* Il richiamo a una traduzione indipendente dai LXX, che sarebbe stata utilizzata da Matteo (KLOSTERMANN, *Mt.*, *ad l*), non è necessario.

[33] Per λαμβάνειν cfr. *Mt.* 5,40; 15,26; per βαστάζειν, *Mt.* 3,11; inoltre Gal., *de compositione medicamentorum per genera* (ed. KÜHN, XIII 527) (parlando d'una lozione): ψώρας τε θεραπεύει καὶ ὑπώπια βαστάζει, «essa guarisce forme di scabbia ed elimina tumori».

[34] SCHLATTER, *Mt.*, *ad l.* Diversamente KLOSTERMANN, *ad l.* (a meno che si riferisca solo all'espressione): «Difficilmente indica la compartecipazione al dolore e allo sforzo estenuante».

[35] Contro l'ipotesi di esegeti meno recenti, secondo i quali Paolo intenderebbe riferirsi a una grave malattia che lo minacciava già mentre era ad Efeso, cfr. WINDISCH, *2 Kor.*, *ad l.*

[36] Cfr. G. KITTEL, *Kol.* 1,24: ZsystTh 18 (1941) 186-191 (sofferenze nel senso di *Mt.* 5,11).

sua carne ciò che ancora manca ai patimenti di Cristo (ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία). Traluce in ciò la concezione di Cristo quale uomo universale. In quanto apparso nella storia, egli ha soddisfatto abbastanza per il peccato ed è morto una volta per tutte alla sua potenza e alle sue conseguenze (*Rom.* 6,10). In quanto capo, egli è collocato nell'altro eone, nell'esistenza celeste, e i fedeli con lui ma, all'inizio, occultamente. Finché Cristo appartiene col suo 'corpo' a questo eone, deve sopportare ancora una certa misura di dolore fissata da Dio. In quanto Paolo è membro del corpo di Cristo, i suoi dolori sono dolori di Cristo e contribuiscono ad affrettare la redenzione finale. Non si tratta di un'integrazione della soddisfazione offerta una volta per tutte sulla croce, ma di una sopportazione efficace che nell'Apostolo ha un'ampiezza e un significato speciale.

C. CHIESA E MALATTIA

1. *Visita e cura degli ammalati nella Chiesa antica*

Una comunità che propagava la parola del Signore di *Mt.*25,36 e conosceva le direttive di *Iac.*5,13 ss. doveva certo considerare come nobile missione quella di visitare gli ammalati, di averne cura e di pregare per loro. Alla fine del sec. I la comunità romana pregava così: τοὺς ἀσθενεῖς ἴασαι, «guarisci gli ammalati» (*1 Clem.* 59,4). In *Pol.* 1,3, con chiaro riferimento a *Mt.*8,17 e quindi all'esempio del Signore, Ignazio ammonisce: πάντων τὰς νόσους βάσταζε, «sopporta le infermità di tutti»[37]. I Canoni di Ippolito[38] e il cosiddetto Libro di Clemente[39] parlano diffusamente del dovere del vescovo e dei diaconi di visitare gli ammalati, di pregare per loro e di procurare tutto ciò che è loro necessario. Durante le epidemie, in cui i parenti pagani lasciavano spesso gli ammalati senza aiuto e gettavano i cadaveri nelle strade per sfuggire all'infezione, molti cristiani si dedicavano agli infermi e ai morenti, anche pagani, fino al sacrificio di se stessi (*vita Cypriani* 9.10 [CSEL III 3 XCIX s.]; Cyprian., *ad Demetrianum* 10 [CSEL III 1,358]; Eus., *hist. eccl.* 7,22,7-10; 9,8,4-15)[40].

2. Is. *53 e l'immagine di Cristo*

Sarebbe stato facile aggiungere al Cristo deforme (*Is.* 52,14; 53,2.3 → V, coll. 48 ss.)[41] l'immagine di un Cristo ammalato, basandosi su *Is.* 53,4 (→ coll. 1434 s.). Ma questo, a quanto sembra, non è avvenuto. Anzitutto, probabilmente, perché il testo dominante dei LXX (→ n. 27) non offriva un appiglio. Ma un motivo più profondo sta nel fatto che il v. 4 fu riferito esclusivamente al

[37] Per l'influenza esercitata da *Mt.*8,17 sulla letteratura ecclesiastica → EULER 59 ss. 137 s.

[38] *Can.* 24 (ed. H. ACHELIS, TU VI 4 [1891] 117).

[39] Ed. P. DE LAGARDE, *Reliquiae Iuris ecclesiastici antiquissimae* (1856) 84,19-24.

[40] Il materiale è collezionato da → UHLHORN 181 ss. 303.

[41] → EULER 55.134 ss.; W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der nt.lichen Apokryphen* (1909) 312 ss.; N. MÜLLER, in RE³ IV 64. Raccolta completa del materiale in R. EISLER, Ἰησοῦς Βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας II (1930) 321 ss. (da usarsi con cautela nei particolari, poiché contiene parecchie inesattezze). Alcuni Padri recenti, descrivendo la persona di Gesù, citano come fonte Flavio Giuseppe; ma ciò dimostra

Crocifisso, mentre l'immagine abituale presentava il Cristo in atto di insegnare e guarire come un potente soccorritore, senza che Cristo e malattia fossero per la Chiesa di per sé inconciliabili. Ma è caratteristica della crescente ellenizzazione del cristianesimo che i termini ἀσθένεια e νόσος, quando sono conservati appoggiandosi a *Mt.* 8,17, vengano intesi sempre più in senso figurato [42].

A. Oepke

† νύμφη, † νυμφίος

(→ γαμέω, γάμος)

Sommario:

A. *Alcuni dati:*
   1. la designazione della sposa col termine γυνή;
   2. il corteo per lo sposo;
   3. λαμπάδες nel corteo nuziale;
   4. il paraninfo.

B. *Cristo appare come sposo nelle parabole di Gesù?*
   1. L'allegoria del Messia-sposo ignota all'A.T. e al tardo giudaismo;
   2. le due parabole di Gesù sul νυμφίος:
      a) «possono far lutto i partecipanti alle nozze?» (*Mt.*9,15 e par.);
      b) «Lo sposo arriva!» (*Mt.*25,1-13).

C. *Come sorge l'allegoria: Cristo/sposo, comunità cristiana/sposa, apostolo/paraninfo.*

Νύμφη significa (da Omero in poi) *la sposa, la vergine nubile, la giovane sposa*; νυμφίος (pure da Omero in poi) *lo sposo, il giovane sposo*. Nell'uso linguistico greco-giudaico si ha pure un altro significato dei due termini (a partire dai LXX), che è estraneo al resto della letteratura greca, quello di *nuora* (LXX, *Gen.* 11,31; 38,11.13.16.24; 1 Βασ. 4, 19 ecc.) e *genero* (LXX, *Iud.* 15,6B; 2 Εσδρ. 23,28 ecc.). L'ampliamento di significato è dovuto alla lingua semitica, perché l'ebraico *kallâ* (aramaico *kallᵉtā'*) significa sia la sposa, sia (e per lo più) la nuora, e l'ebraico *ḥātān* (aram. *ḥatnā'*) significa sia lo sposo, sia il genero.

Nel N.T. il significato è *sposa/sposo*, fatta eccezione per *Mt.* 10,35 (par. *Lc.* 12,53). In questo passo viene descritta, appoggiandosi a *Mich.* 7,6, la depravazione dei costumi al tempo della maledizione che precede l'inizio della salvezza [1]. Fra i più intimi rapporti familiari che verranno allora distrutti vengono

solo che si facevano risalire a lui queste notizie apocrife, non che tale descrizione si trovasse davvero nell'originale edizione aramaica del *Bellum Iudaicum* e meno ancora, poi, che a tale descrizione si dovesse attribuire un valore storico. Piuttosto, bisogna dire che queste congetture sussistono o cadono insieme col giudizio dato su Giuseppe Flavio da Eisler e da altri.

[42] Testi in → Euler 137 s.

νύμφη κτλ.

[1] Analoghe descrizioni in *Iub.*23,19; *Hen.aeth.* 100,2; *4 Esdr.* 6,24; *Mc.*13,12; *Mt.*10,21; *Lc.* 21,16. Un altro motivo dominante nel tempo della maledizione è che non si sente più la voce dello sposo e della sposa, cioè il grido di giubilo nuziale (*Ier.* 7,34; 16,9; 25,10; *Ioel* 1, 8; *Bar.* 2,23; nel N.T.: *Apoc.* 18,23 con richiamo ai passi di Geremia); la voce tace perché domina il lamento funebre o perché la città è

menzionati anche quelli fra νύμφη e suocera. Νύμφη è qui la *nuora*, che vive nella casa dei genitori del marito [2].

I vocaboli νύμφη e νυμφίος, benché siano relativamente rari nel N.T. [3], sollevano una serie di problemi concernenti in parte la situazione di fatto, ma soprattutto la trasposizione dell'immagine dello sposo e della sposa a Cristo e alla comunità.

A. ALCUNI DATI

1. *La designazione della sposa col termine* γυνή. Nel N.T. la sposa è chiamata ripetutamente γυνή (*Mt.* 1,20.24; *Apoc.* 19,7; 21,9; *Io.* 7,53 ss. → n. 8); questo uso linguistico è sorprendente soprattutto nella frase apparentemente contraddittoria: δείξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου, «ti mostrerò la sposa, la donna dell'agnello» (*Apoc.* 21,9). Gli artifici provocati da questa dizione [4] risultano inutili se si pensa che la designazione della sposa col termine γυνή è abituale nel greco palestinese [5]. Secondo l'usanza del tardo giudaismo, il fidanzamento ha per effetto 'l'acquisto' (*qinjān*) della sposa da parte dello sposo e con ciò la conclusione giuridicamente valida del matrimonio. Benché fino alle nozze resti soggetta alla patria potestà [6], la sposa è, giuridicamente, una donna maritata fin dall'atto del fidanzamento: perciò è detta *'iššâ* (γυνή), può diventar vedova, venir dimessa con lettera di divorzio ed esser punita per adulterio [7]. Un esempio della norma di legge per cui già la fidanzata infedele veniva punita come adultera si ha in *Io.* 7,53 ss [8].

2. *Il corteo per lo sposo.* È un problema discusso quale sia la situazione presupposta dalla parabola delle dieci vergini. La soluzione dipende essenzialmente dalla lezione che si preferisce in *Mt.* 25,1.

Secondo i codd. S B C W 𝔎 pm, le vergini vanno εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου, «incontro allo sposo»; secondo D Θ λ it vg sy, esse vanno εἰς ὑπ-(D ἀπ-)άντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης, «incontro allo sposo e alla sposa». Prima di procedere ad una decisione di critica testuale bisogna ricordarsi che secondo un'usanza ben consolidata le nozze avevano luogo in casa dello sposo (o dei suoi genitori) [9]. Lo sposo prende la sposa

deserta. Viceversa, il suono della voce dello sposo e della spôsa è segno del tempo della salvezza (*Ier.* 33,11; *Ket. b.* 7b).

[2] Cfr. LXX *Lev.* 18,15, ecc.

[3] Νύμφη: *Mt.* 10,35 (par. *Lc.* 12,53 *bis*); *Mt.* 25,1 (var.); *Io.* 3,29; *Apoc.* 18,23; 21,2.9; 22,17. Νυμφίος: *Mt.* 9,15 *bis* (par *Mc.* 2,19-20; *Lc.* 5,34 s.); *Mt.* 25,1.5.6.10; *Io.* 2,9; 3,29 *ter*; *Apoc.* 18,23.

[4] Ricordiamo per es. ZAHN, *Apok.*, *ad l.*: si tratterebbe della «moglie che porta gli ornamenti nuziali anche dopo le nozze»!

[5] *Gen.* 29,21; *Deut.* 22,24; STRACK-BILLERBECK II 393 s.

[6] JOACH. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* II B (1937) 241.

[7] STRACK-BILLERBECK II 393 ss.

[8] Poiché la moglie infedele, secondo l'esegesi rabbinica di *Lev.* 20,10 e *Deut.* 22,22 (cfr. STRACK-BILLERBECK II 519 s.), doveva essere strozzata, in *Io.* 7,53 ss. si tratta di una fidanzata infedele, che secondo *Deut.* 22,24 dovrebbe essere lapidata, cioè di una ragazzina: l'età normale del fidanzamento era dai 12 anni ai 12 anni e mezzo.

[9] Una cerimonia nuziale poteva aver luogo nel-

e l'accompagna a casa sua, dove sono preparati il banchetto di nozze e il talamo. Se si preferisce, come molti fanno, la seconda lezione (εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης), le dieci vergini vanno incontro alla coppia degli sposi che sta passando dalla casa della sposa alla casa delle nozze. In tal caso si spiega l'origine della prima lezione, quella breve, supponendo che le parole καὶ τῆς νύμφης siano state cancellate più tardi perché sembravano contraddire l'interpretazione allegorica che riferiva la sposa alla comunità: il Cristo che ritorna non fa il suo ingresso con la comunità, sua sposa, ma le va incontro[10]. Ma contro l'adozione della lezione lunga stanno non solo i codici più autorevoli, ma soprattutto la circostanza che anche nei vv. 5 e 6 si parla soltanto dello sposo. Si dovrà quindi leggere, con SBC ecc., εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου. Ma come si spiega allora che la sposa non è menzionata nei vv. 1.5.6? Si risponde: le dieci vergini sono le amiche della sposa che, partendo dalla casa della loro amica, sono andate incontro allo sposo mentre questi andava a prendersi la sposa[11].

3. Λαμπάδες *nel corso nuziale*. *Mt.* 25,1 ss. presuppone che, quando le nozze avevano luogo a tarda sera, alcune vergini andassero incontro allo sposo con → λαμπάδες e accompagnassero la coppia nuziale alla casa delle nozze. È forse un puro caso che questa usanza non sia attestata, per la Palestina, all'infuori di *Mt.* 25,1[12].

Se le λαμπάδες siano fiaccole[13] o lampade[14], non è certo, poiché λαμπάς può indicare le une e le altre[15]. Nel primo caso si tratterebbe di stanghe con recipienti d'olio posti in cima[16]; nel secondo, di lampade sospese a bastoni[17] o, piuttosto, di lanterne[18].

4. *Il paraninfo*. In *Io.* 3,29 si parla dell'«amico dello sposo» (ὁ φίλος τοῦ νυμφίου, *šôšbîn*) e della gioia che gli dà la voce dello sposo.

---

la casa della sposa, ma solo quando questa sposava uno straniero (*Tob.* 7,12 ss.; *Midr. Esther* a 1,4); ma in questo caso si trattava di un rito prenuziale, a cui seguivano le feste nuziali di sette giorni in casa dei genitori dello sposo (*Tob.* 11,19).

[10] Cfr. A. MERX, *Die vier kanonischen Evangelien* II, 1 (1902) 363; A. H. MC NEILE, *The Gospel according to Matthew* (1915) 361; W. O. E. OESTERLEY, *The Gospel Parables* (1936) 134 ss.; SCHNIEWIND, *Mt., ad l.* (N.T. Deutsch).

[11] Le parole καὶ τῆς νύμφης furono aggiunte da un glossatore per il quale le dieci vergini erano parenti dello sposo che venivano incontro al corteo nuziale partendo dalla casa di lui.

[12] Per l'Arabia sono attestate fiaccole nuziali da R. Simson Abraham di Sens (c. 1200), a *Kelim* 2,8; v. il passo → VI, coll. 53 s., n. 2. Non può essere invece preso in considerazione *Pesik.r.* 43 (180b) → VI, col. 54, n. 2, perché il termine tradotto con 'fiaccole' da P. BILLERBECK (STRACK-BILLERBECK I 510), cioè *qjrqnwt* (ed. M. FRIEDMANN [1909] 180b 8: *qwrqnwt*) è un hapax legomenon di significato dubbio. Comunque esso non ha nulla a che fare con κηρίων (candela).

[13] Così F. ZORELL: Verbum Domini 10 (1930) 176 ss. SCHLATTER, *Mt.* 719 ricorda che in Flav. Ios. λαμπάς ha sempre il senso di *fiaccola*.

[14] Così OEPKE → VI, coll. 53 ss., n. 2; PREUSCHEN-BAUER[2] 772; G. DALMAN, *Arbeit u. Sitte in Palästina* IV (1935) 271.

[15] → VI, coll. 53 s.; PREUSCHEN-BAUER[2] 772. Nel N.T. cfr. *Io.* 18,3 (fiaccola) e *Act.* 20,8 (lampada).

[16] Secondo l'uso arabo → VI, coll. 53 s., n. 2.

[17] Secondo l'esempio greco. Così K. GALLING: ZDPV 46 (1923) 32.

[18] G. DALMAN → n. 14.

I due paraninfi[19] talvolta partecipavano alla richiesta della sposa e alla celebrazione del fidanzamento (cfr. *2 Cor.* 11, 2)[20]; nelle nozze essi conducevano la sposa allo sposo[21]. Ma loro compito principale era controllare i rapporti sessuali della giovane coppia[22]. Le parole di *Io.* 3,29 (φωνὴ τοῦ νυμφίου) devono quindi far pensare al grido che lo sposo dal talamo inviava all'amico che, secondo l'usanza, stava in attesa del *signum virginitatis*[23]. Il carattere drastico di questa immagine – che non aveva nulla di urtante per la sensibilità degli antichi – rende verosimile che *Io.* 3,29 non sia un'allegoria, ma una parabola[24]. Non ci si riferisce quindi – però un giudizio sicuro è quasi impossibile – allo sposo celeste e alla sua sposa, la comunità, ma a un fatto della vita che serve da immagine per indicare la gioia disinteressata.

Se, dunque, il Vangelo di Giovanni racconta che il Battista si presenta come un paraninfo, vuol dire che il precursore non prova invidia per colui che reca il compimento, e gode disinteressatamente dei successi di quest'ultimo, senza dimenticare l'allusione alla comunità dei discepoli del Battista, invitati ad assumere lo stesso atteggiamento.

B. Cristo appare come sposo nelle parabole di Gesù?

Comunemente si ritiene ovvio che in ambedue le parabole che parlano del νυμφίος (quella degli invitati a nozze [*Mc.* 2,19 s.; *Mt.* 9,15; *Lc.* 5,34 s.] e quella delle dieci vergini [*Mt.* 25,1-13]) lo 'sposo' sia designazione allegorica del Messia. Però è difficile che l'interpretazione allegorica – benché sia molto antica, come dimostra *Mc.* 2,20 – corrisponda al senso originario delle parabole. Vi si oppongono sia la situazione storico-religiosa sia i dati esegetici.

1. *L'allegoria del Messia-sposo è ignota all'A.T. e al tardo giudaismo*

L'A.T. conosce certamente, da Osea in poi, l'immagine del matrimonio di Jahvé con Israele e la usa per rappresentare il rapporto d'alleanza di Dio con il suo popolo, la sua fedeltà, il suo amore e la sua pazienza generosa[25]. In casi del tutto isolati questa immagine viene sviluppata, e allora si parla del periodo di fidanzamento che precede questo matrimonio; per *Ier.* 2,2 questo periodo corrisponde al tempo dell'uscita dall'Egitto, quindi precede la

[19] In Strack-Billerbeck I 500-504 (anche 45 s.) è raccolto il più importante materiale rabbinico sull'istituto del paraninfo.

[20] Ciò perché, tra l'altro, al paraninfo vien consegnato come a mani sicure il contratto scritto di matrimonio (convenuto nel fidanzamento, Strack-Billerbeck II 387 ss.); cfr. *Ex. r.* 46,1 a 34,1.

[21] *Ex.r.* 20,6 a 13,7; *Er.b.* 18b; *Ab. R.N.* 4 (Strack-Billerbeck I 502.504).

[22] Strack-Billerbeck I 46.500 s.

[23] Così anche Schlatter, *Komm. Joh.* 108.

[24] Così anche R. Bultmann, *Joh.* (1941) 126.

[25] *Os.* 1-3, spec. 2,18.21; *Ez.* 16,7 ss.; 23,4; *Is.* 50,1; 54,4 ss. → II, coll. 366 s.; Eichrodt, *Theol. d. A.T.* I 127 ss.

conclusione dell'alleanza sul Sinai; il Tritoisaia invece usa l'immagine della gioia dello sposo per descrivere il tempo della salvezza: «Con la gioia dello sposo per la sua sposa Dio gioisce per te» (*Is.*62,5)[26]. Mai però il Messia compare come sposo nell'A.T.

Più frequente che nell'A.T., l'immagine compare nel tardo giudaismo[27]; all'affermarsi di essa contribuirono specialmente l'interpretazione allegorica del Cantico dei Cantici già sicuramente acquisita nel I sec. d.C. (secondo cui Israele sarebbe la sposa di Dio)[28] e, di conseguenza, l'accettazione del Cantico nel canone[29]. In questa interpretazione i giorni del fidanzamento sono talvolta i giorni che precedono il patto dell'alleanza sul Sinai[30]; ma per lo più essi significano il tempo presente[31]: «Questo tempo è il fidanzamento..., nei giorni del Messia si avranno le nozze»[32]. Però in tutta la letteratura del tardo-giudaismo non esiste neppure un testo in cui l'allegoria dello sposo sia applicata al Messia.

In *4 Esdr.*7,26 la traduzione latina dice: *apparebit sponsa apparescens civitas,* e lo stesso trovasi nella traduzione siriaca. Ma quella armena (*manifestabitur urbs quae nunc non apparet*) e quella araba (ed. E. Ewald 1863: «apparirà la città che finora non è ancora apparsa») presentano un altro testo che in ragione del *parallelismus membrorum* sembra originario: «Allora apparirà la città che ora è invisibile / e il paese nascosto si farà vedere».

Giustamente tutti gli editori recenti[33] suppongono che la parola *sponsa* sia dovuta a una corruzione del testo. Forse l'originario ἡ νῦν μὴ φαινομένη πόλις è diventato ἡ νύμφη φαινομένη πόλις[34]. Il passo di *4 Esdr.* 7,26 non è quindi una prova che al tardo giudaismo fosse nota un'immagine di Gerusalemme come sposa del Messia. Nella quarta visione del Libro IV di Esdra (9,26-10,59) appare al profeta una donna che piange il figlio morto durante la notte delle nozze; essa poi si trasforma in una città splendida, che è la Sion degli ultimi tempi contemplata dal veggente. Nel caso che col figlio s'intenda il Messia[35] – cosa peraltro dubbia – la

[26] Cfr. anche *Is.*61,10.

[27] → II, coll. 367 s.

[28] L'interpretazione allegorica del Cantico fu sostenuta particolarmente da R. Aqiba (m. nel 135 d.C.) (STRACK-BILLERBECK I 516.898, cfr. IV 432 s.; inoltre *M.Ex.* a 15,2, ecc.). Però è falso che R. Aqiba sia stato il primo a sostenere l'interpretazione allegorica del Cantico. In realtà essa si trova già nel I sec. d.C.: *M.Ex.* a 19,1 e par. (R. Johanan b. Zakkai, verso il 40-80); inoltre: *4 Esdr.* 5,24.26 (cfr. H. GUNKEL in KAUTZSCH, *Pseudepigr.* 361 n. e; J. BONSIRVEN, *Exégèse allégorique chez les Rabbins Tannaïtes*: Recherches de science religieuse 23 [1933] 513-541; 24 [1934] 35-46, spec. 35 s.).

[29] STRACK-BILLERBECK IV 432 s.

[30] *Ibid.* I 501 s.969.970; II 393; → coll. 1446 s.

[31] *Ibid.* 517 s.; IV 827.863.926.

[32] *Ex.r.*15,30 a 15,2. Il passo può essere tradotto pure: «In questo mondo essi (gli Israeliti) erano fidanzati..., nei giorni del Messia saranno sposati». Il senso rimane lo stesso.

[33] A partire da G. VOLKMAR, *Handbuch der Einl. in d. Apokr.* II (1863).

[34] H. GUNKEL, in KAUTZSCH, *Pseudepigr.* 370 n. d. L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras* I (1938) 147, sostiene che la corruzione del testo potrebbe risalire all'originale aramaico (da lui supposto) del *4 Esdr.*: *krkt'* (steccato) sarebbe stato duplicato in *krk'* (città) e *klt'* (sposa).

[35] J. WELLHAUSEN, *Skizzen u. Vorarbeiten* VI

visione parlerebbe delle sue nozze. Però questa immagine non è svolta; manca la parola 'sposo'; la sposa non viene né descritta né interpretata; tutto tende a sottolineare che il figlio ha Sion per madre e che viene a lei strappato.

Abbiamo infine il romanzo gnostico-cristiano[36], di Giuseppe ed Asenet[37], che racconta la conversione di Asenet, figlia d'un sacerdote egiziano, e le sue nozze con Giuseppe. Questi è descritto con tratti sovrumani che forse vogliono presentarlo come prototipo del Messia (→ II, coll. 375 ss.). Ma è difficile che questi tratti vengano dalla parte presumibilmente giudaica del romanzo, poiché il giudaismo precristiano è stato incerto nella valutazione della figura di Giuseppe a causa soprattutto del suo matrimonio con un'egiziana (*Gen.* 41,45.50; 46,20)[38] e non ha mai visto in lui un prototipo del Messia.

Il materiale da prendere in considerazione è tutto qui; nessuna delle fonti discusse contiene un'attestazione dell'allegoria del Messia/sposo.

2. *Le due parabole di Gesù sul* νυμφίος

a) «Possono far lutto i partecipanti alle nozze?» (*Mt.* 9,15 par.). A quelli che, in tono di biasimo, gli chiedono perché i suoi discepoli non digiunino, Gesù risponde[39] con una contro-domanda: «Possono i partecipanti alle nozze[40] fare lutto[41] finché[42] lo sposo sta con loro?» (*Mt.* 9,15ª par. *Mc.* 2,19ª; *Lc.* 5,34).

La proposizione secondaria «finché lo sposo sta con loro» sembra da spiegare nel senso che Gesù, dicendo 'sposo' intenda se stesso in quanto Messia, e rinvii al tempo in cui non sarà più fra i suoi. Ma in questo caso sarebbe difficile ritenere il *logion* come autentico, perché è estremamente improbabile che Gesù abbia professato apertamente la sua messianità prima dell'interrogatorio subìto nella notte della passione (*Mc.* 14,62). D'altra parte, questa interpretazione non è l'unica possibile.

Probabilmente la proposizione subordinata ἐφ' ὅσον (*Mc.* e *Lc.*: ἐν ᾧ) μετ' αὐτῶν ἐστιν ὁ νυμφίος, in origine è una semplice circonlocuzione per dire

(1899) 219 n. 1.

[36] H. PRIEBATSCH, *Die Josephsgeschichte in der Weltlit.* (1937) 132, cerca, più precisamente, l'autore fra i Valentiniani.

[37] Ed. E. BATIFFOL, *Studia Patristica* I (1889-1890).

[38] H. PRIEBATSCH (→ n. 36) 3 ss. 188 ss.

[39] Sull'autenticità del *logion* di *Mt.* 9,15a (spesso negata, al seguito di WELLHAUSEN, *Mk.* 18) cfr. la sagace ricerca di H. J. EBELING: ThStKr 108 (1937/7) 387-396: poiché, secondo *Mt.* 9,15ᵇ, la comunità digiuna, lo scandalo per il mancato digiuno (9,14) e il *logion* contro tale scandalo (9,15ª) devono far parte della storia di Gesù. La comunità digiunante non dava infatti scandalo a nessuno! Per il problema dell'autenticità è inoltre importante tener presente che è possibile dimostrare l'esistenza dell'originale aramaico del *logion* di *Mt.* 9,15ª (→ nn. 40-42).

[40] οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, «i figli del talamo nuziale», è un semitismo, traduzione pedantemente letterale di *bᵉnē ḥaḥûppâ* = gli invitati alle nozze (*Tos. Ber.* 2,10; *Sukka j.* 53a a, r. 18; *Sukka b.* 25b). L'articolo (οἱ [!] υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος) ha valore generico (aramaismo) e quindi dev'essere tralasciato nella traduzione.

[41] Così *Mt.* 9,15: πενθεῖν (invece *Mc.* 2,19 e *Lc.* 5,34: νηστεύειν). Si tratta di varianti della traduzione dell'aramaico *'it'annē*, che significa 'esser tristi, preoccupati' (per es. *Tg. 1 Reg.* 2,26) e poi 'digiunare' (per es. *Tg. Zach.* 7,5).

[42] Ἐφ' ὅσον *scil.* χρόνον (*Mt.*) e ἐν ᾧ (*Mc.* e *Lc.*) sono pure varianti della traduzione.

«durante la celebrazione delle nozze»[43]. Se questo è esatto, allora la controdomanda di Gesù è una vera espressione immaginosa, forse un proverbio profano[44] di questo tenore: «È possibile far lutto in una festa nuziale? Si accordano forse il giubilo delle nozze e il lamento funebre?»[45]. Per nulla! Altrettanto assurdo sarebbe il digiuno dei discepoli di Gesù, che già ora son presi dalla gioia dell'imminente tempo della salvezza e sono in possesso dei doni salvifici che quel tempo comporta. L'allegoria del Messia/sposo è quindi estranea al *logion* per natura sua; la scelta dell'immagine delle nozze può esser stata fatta semplicemente in base alla equiparazione consueta del tempo della salvezza alle nozze (→ col. 1447).

*Mt.*9,15[b] (par. *Mc.*2,20; *Lc.*5,35) aggiunge una sorprendente restrizione: «Verranno giorni in cui lo sposo sarà portato via da loro, e allora digiuneranno». Secondo questa affermazione la rinuncia al digiuno vale soltanto per i giorni in cui Gesù è sulla terra. Essa non solo annuncia – contrariamente a *Mt.*9,15[a] – un digiuno futuro dei discepoli di Gesù, ma contiene pure una profezia espressa pubblicamente sulla passione del Messia. Ambedue le circostanze fanno pensare a una creazione della comunità: lo sposo di *Mt.*9,15[a] è interpretato allegoricamente come Messia; inoltre la proposizione subordinata ἐφ'ὅσον μετ'αὐτῶν ἐστιν ὁ νυμφίος è intesa come limitazione di tempo. Abbiamo così, in questa aggiunta, una delle testimonianze più antiche dell'allegoria del Messia/sposo (→ coll. 1455 s.).

b) *Lo sposo viene!* (*Mt.*25,1-13). La parabola[46] delle dieci vergini è una delle raffigurazioni dell'arrivo improvviso della fine. Essa sta insieme con quella del diluvio (*Mt.*24,37-39; *Lc.*17,26 s.), del ladro notturno (*Mt.*24,42-44; *Lc.* 12,39 s.), dei servi vigilanti (*Mc.*13,33-37) e dei due servi, l'uno fedele e l'altro infedele (*Mt.* 24,45-51; *Lc.* 12,42-46). Tutte queste similitudini si riferiscono al giudizio. Esse ammoniscono gli ascoltatori a premunirsi per la venuta improvvisa della fine, che porterà il giudizio e la divisione. Come improvvisamente venne il diluvio e il ladro penetra di notte o il padrone torna a casa, come le vergini dormienti saranno colpite a mezzanotte dal grido «lo sposo arriva!» (*Mt.*25,6), così verrà di sorpresa la catastrofe finale per l'umanità impreparata.

Il corteo delle vergini della parabola, lasciato in lunga attesa dallo sposo (χρο-

---

[43] KLOSTERMANN, *Mk.*, *ad l.*; C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom* [4](1938) 116 n. 2, e altri.

[44] BULTMANN, *Trad.* 107 n. 1; KLOSTERMANN, *Mk.*, *ad l.*

[45] Se, con *Mc.* e *Lc.*, si traduce: «Possono *digiunare* gli invitati nella festa nuziale?» (→ n. 41), allora Gesù ha in mente la norma secondo cui gli invitati alle nozze erano liberi da certi obblighi religiosi (*Sukka b.* 25b) fra cui può esserci stato il digiuno.

[46] Per l'autenticità della parabola (senza il v. 13 → n. 54) acquista peso il fatto che in essa manca l'interpretazione della sposa come comunità, estranea alla predicazione di Gesù, ma comune alla Chiesa delle origini da Paolo in poi.

νίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου, *Mt.*25,5) ben presto e comprensibilmente ha offerto alla Chiesa delle origini l'occasione di spiegare con la parabola il ritardo della parusia e di vedere nello sposo una figura allegorica del Messia[47]. Ma difficilmente questo è il senso originario[48]. Questa interpretazione, infatti, sottintende il presupposto che la parabola sia diretta esclusivamente ai discepoli di Gesù. Ma questo presupposto è infondato. Se ci si immagina che l'uditorio sia la folla, la parabola può solo voler scuotere la gente perché rifletta di fronte alla crisi che procede irresistibilmente verso la catastrofe[49]. In questo caso il 'ritardo' dello sposo è un tratto originariamente irrilevante, che intende solo spiegare l'imbarazzo delle vergini stolte al veder le loro lampade che stanno per spegnersi (*Mt.* 25,8).

Abbiamo quindi anche in *Mt.*25,1-13 una parabola, non un'allegoria. Non si parla di Cristo sposo celeste e del ritardo della parusia, ma della repentinità con cui la catastrofe finale irromperà sugli uomini e del giudizio che colpirà gli impreparati.

Questo risultato, per cui l'allegoria Messia/sposo risulta estranea sia al kerygma di Gesù sia all'ambiente che lo circonda, è confermato dalla constatazione che anche l'equiparazione della comunità alla sposa è ignoto alla predicazione di Gesù. Infatti Gesù non agguaglia i suoi discepoli alla sposa, ma agli invitati alle nozze (*Mt.* 9,15; 22, 1 ss. 10 ss.).

C. COME SORGE L'ALLEGORIA CRISTO/SPOSO, COMUNITÀ CRISTIANA/SPOSA, APOSTOLO/PARANINFO

L'impiego allegorico di questo gruppo di immagini s'incontra per la prima volta in Paolo, *2 Cor.* 11,2: ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ, «infatti vi ho promessi a un solo sposo, per presentarvi a Cristo come una vergine pura». Paolo descrive il suo ufficio apostolico agguagliando la comunità a una sposa, Cristo allo sposo e se stesso al paraninfo che ha procacciato la sposa, veglia sulla sua castità e vuole condurla allo sposo per le nozze. In *Eph.* 5, 22-33 l'immagine viene sviluppata; la parola di *Gen.*2,24, che parla dell'unione dell'uomo con la donna nei vv. 31 s. viene interpretata in riferimento all'unione (che dovrà avvenire nella parusia)[50] del Cristo sposo (che lascia il cielo per

---

47 Di qui il giudizio di BULTMANN sulla parabola, che sarebbe «una creazione della comunità zeppa di allegorie» (BULTMANN, *Trad.* 125).

48 C. H. DODD (→ n. 43) 171-174.

49 Ciò vale anche per le altre parabole menzionate (→ coll. 1452 ss.) come hanno dimostrato le spiegazioni convincenti di C. H. DODD (→ n. 43) 154-171.

50 *Eph.*5,31 s. dev'essere interpretato escatologicamente; cfr. i futuri del v. 31 e il παριστάναι del v. 27 con *2 Cor.*11,2.

venire incontro alla sua sposa) con la comunità. In *Eph*.5,22 ss. anche il senso dell'allegoria di Cristo sposo si fa particolarmente chiaro: essa serve a rappresentare plasticamente l'amore di Gesù per la sua comunità, che lo spinge fino a sacrificare per essa la vita, e l'obbligo della comunità d'essere obbediente e di mantenere la purezza che si richiede da una sposa.

La descrizione della comunità quale sposa è già nota all'A.T. (*Is*.62,5; 49,18) e familiare al tardo giudaismo, grazie all'interpretazione allegorica del Cantico [51]. Paolo ha questo di nuovo, che ora al posto di Dio si trova Cristo in qualità di sposo e al posto di Mosè come paraninfo [52] sta l'Apostolo di Cristo.

Nel N.T. impiego allegorico dell'immagine dello sposo e della sposa per indicare Cristo e la sua comunità si trova, oltre che in Paolo, nei sinottici e nell'Apocalisse [53]. Come dimostra *Mc*. 2,20 par., i sinottici hanno riferito a Cristo sposo il *logion* degli invitati alle nozze (*Mc*.2,19ᵃ), andando oltre il suo significato originario (→ coll. 1451 s.). In confronto a Paolo, qui il dato nuovo e peculiare del N.T. è l'applicazione dell'immagine delle nozze all'attività terrena di Gesù: già quelli erano giorni di nozze per i suoi discepoli. L'armonia con l'uso escatologico della stessa immagine viene ristabilito affermando che lo sposo sarà strappato violentemente agli invitati. Anche *Mt*. 25,1 ss. (come dimostrano l'avverbio τότε in 25,1, il v. 13, dovuto all'evangelista [54], e il confronto con *Lc*. 13,25 ss.) viene interpretato dall'evangelista, sempre oltrepassando il senso originario (→ coll. 1452 ss.), in riferimento a Gesù come νυμφίος; ora la parabola viene intesa come ammonimento alla comunità perché, col pretesto del ritardo della parusia [55], non si lasci sviare dalla pigrizia spirituale e dal sonno dello spirito (v. 13).

Nell'Apocalisse l'immagine della comunità sponsale messianica ricorre negli ultimi capitoli, che descrivono il compimento finale (19,7.9; 21,2.9; 22, 17). Però l'immagine della sposa non viene applicata, come per l'innanzi, alla comunità terrestre, ma alla Gerusalemme celeste, che dopo la fine del regno millenario scenderà sulla terra trasfigurata (21,10). L'identificazione della 'sposa dell'agnello' (21,9) colla Gerusalemme che discende dal cielo (21,10) è suggerita da 21,2, dove, appoggiandosi a *Is*.61,10, si dice che la città suprema di Dio «era pronta come una

[51] STRACK-BILLERBECK I 517.844.970; III 501. 822.

[52] *P.R.El*. 31 (STRACK-BILLERBECK I 970); *Ex. r*. 46,1 a 34,1.

[53] Su *Io*. 3,29 (→ coll. 1444 ss.).

[54] L'ammonimento γρηγορεῖτε, vegliate, non s'accorda con la parabola, perché questa non biasima il sonno delle vergini, ma l'aver esse trascurato di prender l'olio.

[55] Anche *Mt*.22,2 è riferito probabilmente dall'evangelista al νυμφίος Cristo.

sposa ornata per il suo sposo». Pienezza finale, certezza di salvezza, gioia, speranza, struggimento, trovano espressione nelle parole riguardanti la 'sposa dell'agnello'.

Si deve assumere, benché non si possa rigorosamente dimostrare, che l'applicazione al Soter[56] dell'immagine del νυμφίος, molto diffusa nell'ellenismo (specialmente nella gnosi) e derivata dal mito, abbia influito sull'allegoria neotestamentaria di Cristo-νυμφίος che s'incontra per la prima volta in Paolo[57]. Certo è che la mistica s'è impossessata dell'allegoria dopo l'epoca neotestamentaria svuotandola del suo contenuto escatologico e collegandola invece fatalmente al contenuto sensuale delle concezioni ellenistiche delle nozze sacre (ἱερὸς γάμος → II, coll. 375 s.).

JOACH. JEREMIAS

νῦν (ἄρτι)

(→ αἰών I, coll. 531 ss., spec. 551 ss.; ἡμέρα IV, coll. 105 ss., spec. 127 ss.; καιρός IV, coll. 1363 ss.; σήμερον, ὥρα)

SOMMARIO:

A. *I presupposti del concetto neotestamentario di* νῦν:
   I. le forme lessicali (νῦν, νυνί, ἄρτι);
   II. le forme d'uso (avverbio, sostantivo, aggettivo);
   III. Il νῦν atemporale:
   1. νῦν come particella prosecutiva;
   2. νῦν come particella avversativa;
   3. καὶ νῦν = malgrado.
   IV. Il νῦν temporale:
   1. νῦν come limite di tempo;
   2. νῦν come periodo di tempo;
   3. νῦν applicato al passato e al futuro.

B. *Il presente neotestamentario:*
   I. νῦν come ora di Dio.
   II. νῦν come periodo segnato da Dio:
   1. la storia di Cristo in quanto presente;
   2. il νῦν neotestamentario fra le parusie:
      a) premesse;
      b) il carattere proprio del νῦν neotestamentario;
   3. il 'tuttora' del N.T.:

---

[56] I testi gnostici sono stati già raccolti complessivamente da J. C. THILO, *Acta S. Thomae Apostoli* (1823) 121 ss. Cfr. inoltre H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N.T.* (1903) 59; W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907) 267 ss.; ID. *Kyrios Christos* ²(1921) 204 s.207 s.; E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes* (1924) 67 ss.; REITZENSTEIN, *Hell.Myst.* 34 ss.245 ss.; H. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ign.-Briefen* = Beih. ZNW 8 (1929) 88 ss.; ID., *Christus und die Kirche im Eph.* = Beiträge zur historischen Theologie 6 (1930) 57-59.60-74; G. BORNKAMM, *Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten* = FRL, N. F. 31 (1933) 68-69.

[57] BAUER, *Joh.* a 3,29; WINDISCH, *2 Kor.* a 11,2; DIBELIUS, *Gefbr.*, ad *Eph.* 5,22-24.; H. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Eph.* (→ n. 56); LOHMEYER, *Apok.*, a 19,7.

a) nell'eone antico;
b) nel tempo di Cristo fra le parusie;
4. il 'fin d'ora' del N.T.:
a) νῦν in parallelo col passato;
b) νῦν in contrapposizione al passato;
c) νῦν come anticipazione delle realtà supreme;
d) νῦν come primo stadio premonitore delle realtà supreme;
5. gradi del presente neotestamentario;
6. 'una volta' e 'adesso' nella vita del singolo cristiano.

III. νῦν coll'imperativo:
1. νῦν nella parenesi del N.T.;
2. νῦν nella preghiera del N.T.

IV. Importanza della concezione neotestamentaria del momento attuale.

A. I PRESUPPOSTI DEL CONCETTO NEOTESTAMENTARIO DI νῦν

I. *Le forme lessicali (νῦν, νυνί, ἄρτι)*

Il greco, come altre lingue indoeuropee che hanno vocaboli affini [1], impiega i termini νῦν e νυνί (con la -ί rafforzativa o epidittica) [2] per esprimere il concetto di *ora, adesso*.

Ma νυνί, mentre è frequente perlomeno quanto νῦν nella *koiné* dei papiri [3], è invece molto più raro nella *koiné* biblica, vale a dire: nei LXX si trova prevalentemente nei libri scritti in un greco letterario, come in Giobbe e nei libri II e IV dei Maccabei [4], mentre nel N.T. trovasi quasi esclusivamente [5] nelle lettere paoline (escluse le pastorali) [6] e nella Lettera agli Ebrei.

Ma anche νῦν non si trova distribuito uniformemente nel N.T.; è frequente solo in Paolo (52 volte), Luca (39 volte) e Giovanni (28 volte) [7].

Quasi sinonimo di νῦν [8] nei suoi significati temporali è, nel greco del N.T., ἄρτι. Esso è però assai più raro e manca del tutto in Marco, Luca (inclusi gli Atti), nelle lettere pastorali e in quella agli Ebrei.

νῦν

A. WEISER, *Glaube und Geschichte im A.T.* (1931); E. v. DOBSCHÜTZ, *Zeit und Raum im Denken des Urchristentums*: JBL 41 (1922) 212-223; K. BORNHÄUSER, *Tage und Studien im N.T.* (1937); G. DELLING, *Das Zeitverständnis des N.T.* (1940); H. D. WENDLAND, *Geschichtsanschauung u. Geschichtsbewusstsein im N. T.* (1938); G. SCHRENK, *Die Geschichtsanschauung des Paulus auf dem Hintergrund seines Zeitalters*: Jahrbuch der Theol. Schule Bethel 3 (1932) 59-86. Sull'antichità classica v. la bibliogr. alla n. 35.

[1] Per es., il latino *nunc*, il ted. *nun*, l'ingl. *now*, ecc.; cfr. BOISACQ, *s.v.*

[2] Cfr. K. MEISTERHANS, *Grammatik der attischen Inschriften* (1900) 147, con n. 1267; nel N.T. la -ί rafforzativa si trova soltanto in questo caso (BL.-DEBR. § 64,2), però è quasi impossibile distinguere una diversa graduazione di νῦν e νυνί, poiché anche nelle contrapposizioni accentuate è usato spesso νῦν δέ; le lezioni oscillano quindi spesso fra νῦν δέ e νυνὶ δέ, come già avviene nei LXX (per es. *Ios.* 22,4; *Iob* 4,5) e poi nel N.T. (per es. *Rom.* 11,30; *1 Cor.*12,18.20; *Philm.*9; *Hebr.*8,6); comunque si può dire che Paolo preferisca la forma νυνὶ δέ, specialmente nelle contrapposizioni logiche (→ coll. 1466 ss.); cfr. J. WEISS, *1 Kor.* 305 n. 2.

[3] MAYSER I² 3,119,44.

[4] THACKERAY 191 (cfr. p. 13.15 s.).

[5] Altrove si trova solo in *Act.*22,1; 24,13; solo in questi passi del N.T. νυνί non sta in rapporto avversativo; in Paolo ed *Hebr.* è seguito regolarmente dalla particella δέ (→ n. 2).

[6] NÄGELI 83.86.88.

[7] Cfr. J.C. HAWKINS, *Horae Synopticae* (1899) 17, il quale del resto lascia la falsa impressione che νῦν si legga soltanto nei vangeli, negli Atti e in Paolo.

[8] Cfr. Poll., *onom.*1,72: ἄρτι, ὅ ἐστι πρὸ μικροῦ, καὶ νῦν δή, ὅ ἐστι ταὐτόν. Quanto si fossero avvicinati fra loro ἄρτι e νῦν, risulta da una serie di usi identici che si fondano in uno solo dei due termini: come il classico ἄρτι, anche νῦν può indicare ciò che è *appena* accadu

II. *Le forme d'uso (avverbio, sostantivo, aggettivo)*

Oltre che come avverbio vero e proprio, νῦν (talvolta anche νυνί e ἄρτι, → n. 10) è usato pure come sostantivo e aggettivo, specialmente in formule fisse.

1. Una forma di transizione verso l'uso sostantivale è l'impiego occasionale di νῦν e ἄρτι in dipendenza da preposizioni: ἀπ'ἄρτι (*Mt.*23,39; 26,29.64), *d'ora in poi*, in *Io.* (13,19; 14,7) semplicemente *adesso*[9]; ἕως ἄρτι (per es. *1 Io.* 2,9; cfr. ἕως νῦν, 1 Βασ. 1,16; 3 Βασ. 3,2) e ἄχρι νῦν (*Act.* 13,31, var.; cfr. μέχρι νῦν, ψ 70,17; Ign. *Mg.*8,1): *finora, fino adesso.*

2. Ma in questi casi νῦν[10] abbastanza spesso è sostantivato: ἀπὸ τοῦ νῦν (= ἀπ'ἄρτι), frequente nei LXX (per es. *Is.*48,6; *Tob.*7,12)[11], nel N.T. è usato quasi soltanto in *Lc.* (1,48; 5,10, ecc.; *Act.* 18,6; inoltre *2 Cor.* 5,16)[12]; ἄχρι τοῦ νῦν, solo in Paolo (*Phil.*1,5; *Rom.* 8,22; cfr. μέχρι τοῦ νῦν in *3 Mach.* 6, 28; *1 Esdr.* 6,19), equivale a ἕως τοῦ νῦν[13], che si trova solo nei sinottici (*Mc.* 13,19 = *Mt.* 24,21) ed è frequente nei LXX (per es. *Gen.* 15,16; *1 Mach.* 2, 33). Questa espressione[14] sottolinea che si tratta di un lungo arco di tempo[15] (*fino al giorno d'oggi*, v. per es. *Deut.*

---

to, il passato immediato (ἄρτι, per es. *Mt.*9,18; *Apoc.* 12,10; nei LXX *Dan.* 9,22; νῦν, *Io.* 11,8 [*proprio ora*]; 21,10 [*or ora*]). Viceversa, nella *koiné* ἄρτι estende il suo significato, con νῦν, per indicare il presente nel senso più rigoroso, come istante (per es. *Gal.* 1,9 s.) e come periodo (per es. *1 Cor.*13,12). Così νῦν e ἄρτι diventano nel N.T. termini quasi del tutto intercambiabili; cfr. specialmente *Io.* 13,36 s.; inoltre anche Flav. Ios., *ant.* 1,125 ecc.; vedi però, per es., → n. 46.

[9] Diversa è la variante in *Io.*1,51 (nel senso di *Mt.*26,64); se ne deve concludere che la lezione non è giovannea? In contrasto con ἀπ'ἄρτι cfr. ἀπὸ τότε (*Lc.*16,16).

[10] Ma non νυνί e ἄρτι, che sono usati solo come avverbi e talvolta come aggettivi, a quanto è attestato (νυνί, *Act.*22,1; ἄρτι, *1 Cor.*4, 11 → col. 1463).

[11] Vedi passi del greco profano in PREUSCHEN-BAUER, *s.v.* νῦν, e in DEISSMANN, *N.B.*81. Come ἀπ'ἄρτι in *Io.* (→ sopra), così ἀπὸ τοῦ νῦν nei LXX ha spesso il semplice significato di *adesso* (per es. *Gen.* 46,30; 3 Βασ. 18,19; ciò accade spesso nella fromula ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος e altre simili; per es. ψ 113, 26 [115,18]; 130,3, ecc.); anche nell'unico passo analogo di Paolo (*2 Cor.*5,16) la locuzione può essere intesa così.

[12] HAUCK, *Lk.*, dice che questa è «una singolare espressione esclusiva» di Luca (fra i sinottici), in luogo del quale *Mt.* usa ἀπ'ἄρτι (cfr. *Mt.*26,29 con *Lc.*22,18; *Mt.*26,64 con *Lc.*22,69). DEISSMANN, *N.B.*80 s., lo ritiene un tratto del patrimonio linguistico formulare, come fanno vedere le frequenti aggiunte stereotipe dei LXX, per es. καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος (cfr. ψ 120, 8; 124,2 → n. 11); καὶ εἰς τὸν αἰῶνα (χρόνον, *Is.* 9,6; 59,21; cfr. 18,7; *Mich.* 4,7); εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον (*1 Mach.* 11,36; cfr. 15,8), o simili.

[13] SCHLEUSNER, *N.T. Lex., s.v.*, integra con ὄντος καιροῦ oppure con μέρους τοῦ χρόνου. Ciò potrebbe essere giustificato da un rimando a *1 Esdr.*6,19 (ἀπ'ἐκείνου μέχρι τοῦ νῦν), poiché ivi χρόνου è da integrarsi con ἐκείνου. Ma sull'uso di τὸ νῦν (τὰ νῦν) cfr. BLASS-DEBRUNNER § 266,1.2 (→ n. 17).

[14] ἕως τοῦ νῦν è come ἀπὸ τοῦ νῦν (→ n. 12), specialmente quando è congiunta, in costrutti evidentemente stereotipi, con ἀπ'ἀρχῆς κόσμου (κτίσεως): *Mt.*24,21 (*Mc.*13,19), oppure con ἐκ παιδός (παιδιόθεν, νεότητος): *Gen.*46, 34 (47,3, cod. A; 2 Βασ. 19,8; cfr. *Ez.* 4,14: ἀπὸ γενέσεώς μου) e altri passi (una costruzione speciale si ha in *Ex.* 10,6). Le espressioni ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν e ἀπὸ τοῦ νῦν (καὶ) εἰς τὸν αἰῶνα sono l'una inversa dell'altra.

[15] Così pure le espressioni affini ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης (*Act.*2,29), μέχρι τῆς σήμερον (*Mt.*11,23; cfr. 28,15), ἕως (τῆς) σήμερον (*Ecclus* 47,7[8]; *2 Cor.*3,15 [*Mt.* 27,8]). Nei LXX si trova quasi sempre, con frase stereotipa, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας (per es. *Gen.*19,37 s.; *Ez.* 2,3; *Rom.* 11,8 = *Deut.* 29,3), oppure

12,9) o d'un verificarsi ininterrotto[16] (*Mc.* 13,19; cfr. *Rom.* 8,22).

3. Senza preposizione, e da intendersi probabilmente come accusativo di tempo, il sostantivo νῦν è più raro al singolare[17] che al plurale (τὰ νῦν, spesso scritto pure τανῦν)[18] ed ha un senso puramente temporale (= νῦν[19], cfr. *Act.* 17, 30) o molto sbiadito (καὶ τὰ νῦν, *e ora*, che corrisponde del tutto alla formula introduttiva frequente nei LXX: καὶ νῦν → n. 24; cfr. *Act.* 4,29, ecc.).

4. Come tutti gli avverbi greci di tempo, anche νῦν, νυνί e ἄρτι possono essere usati fra l'articolo e il sostantivo come aggettivi attributivi, senza che si debba necessariamente sottintendere un originario παρών (cfr. ὁ νῦν παρὼν χρόνος, «il tempo ora presente», Soph., *Trach.* 174). Nel N.T. si trovano le seguenti espressioni: ὁ νῦν αἰών (*1 Tim.* 6,17 ecc. → col. 1479), ὁ νῦν καιρός (*Rom.* 3,26 ecc., → col. 1481), ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ (*Gal.* 4,25 → col. 1479), οἱ νῦν οὐρανοί (*2 Petr.* 3,7 → col. 1479), ζωὴ ἡ νῦν (*1 Tim.* 4,8 → col. 1495), ἡ πρὸς ὑμᾶς νυνὶ ἀπολογία (*Act.* 22,1)[20], ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας (*1 Cor.* 4,11)[21].

III. *Il* νῦν *atemporale*

Il significato principale di νῦν (νυνί) sta nell'ambito del tempo (→ IV). Ma il suo impiego non si limita a questo; infatti un ampliamento di significato subentra: 1. mediante offuscamento dell'originario senso temporale; 2. per trasformazione della contrapposizione temporale, nella quale νῦν è riferito al passato o al futuro, in una contrapposizione logica.

1. νῦν *come particella prosecutiva*

Il significato di νῦν, sbiadito e privato della sua forza temporale, corrisponde a quello prosecutivo che ha anche il nostro *ora*. Corrisponde pure ad *allora*, *dunque*, ecc. Al di fuori del N.T. questo senso compete soprattutto alla forma

ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης (per es. *Deut.* 29,3; *Is.* 39,6).

[16] Analogamente le espressioni affini ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας (*1 Cor.* 4,11), ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας (*2 Cor.* 3,14), ἄχρι ταύτης τῆς ἡμέρας (*Act.* 23,1; 26,22); cfr. anche ἄχρι νῦν (*Act.* 13, 31 cod. D e altri); ἄχρι τοῦ δεῦρο (*Rom.* 1,13). Lo stesso pensiero ricorre più volte anche nelle già menzionate espressioni stereotipe dei LXX (→ n. 15): ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας (per es. *Num.* 22,30, *Deut.* 11,4) e ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης (per es. *Ex.* 10,6 e spesso in *Ier.*, per es. 3,25; 11,7 [Teod.]), le quali, con questo doppio significato, si dimostrano equivalenti esatte di ἕως τοῦ νῦν.

[17] τὸ νῦν, in quanto sostantivo vero e proprio, può significare *il presente* (per es. Aristot., *phys.* 4,10 [p. 218a 6]); di solito è usato avverbialmente nel senso di *adesso* (per es. in *Ex.* 9, 27; Ios., *bell.* 7,240; Ps.-Clem., *hom.* 12,2; Plat., *Theaet.* 187b); non trovasi però nel N.T.; solo una volta (*Act.* 24,25) si ha τὸ νῦν ἔχον, *per quanto riguarda il presente, per ora* (cfr. BLASS-DEBRUNNER § 160); cfr. anche *Tob.* 7,11 codd. A B (il cod. S ha καὶ νῦν), inoltre Luc., *tyr.* 13, ecc. Affine è τὸ νῦν εἶναι, dove εἶναι è pleonastico (per es. Plat., *resp.* 6,506e) e corrisponde appieno a τὸ πρίν = τότε (per es. [Luc.], *philopatris* 1).

[18] Cfr. TISCHENDORF, *N.T. Prolegomena* 111.

[19] Come τὸ νῦν, anche τὰ νῦν può essere un vero sostantivo e significare *i fatti presenti* (per es. *1 Esdr.* 1,31 [33]; *Iudith* 9,5); ma esso è pure avverbio ed equivale a νῦν; così avviene già nel dialetto attico (cfr. Gregorius Corinthius, *de dialecto Attica* 56: Ἀττικὸν καὶ τὸ λέγειν ἀντὶ τοῦ νῦν 'τανῦν'; v. l'edizione di SCHÄFER [1811] p. 120 n. 71), per es. Eur., *Med.* 494. Non si trova però in questo senso nei LXX, bensì nel N.T., tranne però *Act.* 17,30 e forse anche 20,32 (ma → n. 24). Particolarmente sottolineato è il presente in senso temporale in espressioni come τὰ νῦν τάδε (per es. Hdt. 7,104) e τὰ νῦν ταῦτα (per es. Alciphr., *ep.* 3,22.71).

[20] Cfr. Plat., *Theaet.* 153e: ὁ ἄρτι λόγος, *l'affermazione testé fatta.*

[21] Cfr. P. Lond. 121,373: ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ.

enclitica νύν (νύ)[22], che nel N.T. può al massimo essere ravvisata nel nesso ἄγε νυν[23] (*Iac.* 4,13; 5,1). Nel N.T. νῦν ha questo senso debole e atemporale specialmente in certe espressioni che sono da ritenersi tipiche dello stile di Luca: καὶ νῦν (*Act.* 20,22.25; 22,16 [diversamente *Io.* 11,22 → col. 1468]; frequente nei LXX → n. 24), καὶ τὰ νῦν (*Act.* 4,29; 5,38; 20,32 [? → col. 1476]; 27,22)[24], νῦν οὖν (*Act.* 10,33; 15,10; 16,36; 23,15; frequente nei LXX, per es. 4 Βασ. 18,20), talvolta anche nel nesso νῦν (νυνὶ) δέ (per es. *1 Cor.* 14,6[25] e *Rom.* 7,17[26]) e anche nel semplice νῦν (*Lc.* 11,39; forse anche *1 Thess.* 3,8). Tutte queste espressioni, come il loro equivalente ebraico *wᵉʿattâ* hanno un peso appena maggiore delle particelle prosecutive δέ, γέ, οὖν (cfr. specialmente *Ios.* 14,10 ss.).

2. νῦν *come particella avversativa*

Lo stesso νῦν = *ora*, può ricevere un accento molto marcato quando si vuol opporre un fatto realmente valido a una ipotesi non pertinente o a un pensiero erroneo. Qui dunque dal senso di 'al presente' si passa a quello di 'in realtà'. Perciò questo νυνί (o νῦν) δέ[27] è preceduto di regola da una proposizione ipotetica irreale[28]. Questo sintagma ha le sue analogie nell'aramai-

[22] Cfr. Liddell-Scott, *s.v.* II; Passow, *s.v.* 2, ecc.

[23] Lo si accentua così anche in altri usi (Aristoph., *pax* 1056; *vesp.* 381) dopo altri imperativi simili (ἴθι, φέρε, σπεῦδε). Sulla questione se in *Rom.* 11,31 e 8,1 si debba leggere νῦν, cfr. → n. 43 e n. 71. Su νῦν coll'imperativo v. altre indicazioni → coll. 1498 ss.

[24] καὶ τὰ νῦν (anche, per es., in *test.L.* 10,1) compare come una forma stilistica del discorso diretto negli Atti, ma non nei discorsi dei vangeli. Anche la formula introduttiva corrispondente dei LXX (e dei *test.* XII) καὶ νῦν (che certamente rientra nell'uso molto frequente e semitizzante che essi fanno di καί) si trova per lo più nel discorso diretto (per es. *Mich.* 4,9. 11; *Am.* 7,16 ecc.; *test. L.* 14,1; 16,1 ecc.) e specialmente nelle preghiere (come in *Act.* 4, 29 [→ coll. 1500 s.] specialmente in *Dan.* e altrove, per es. *Ion.* 4,3; *Is.* 64,8) e nelle ammonizioni (→ coll. 1498 ss. per es. Ἰερ. 49[42],19; *Is.* 2,10; *test.S.* 3,1; *L.* 13,1, ecc.); però ricorre anche nell'introduzione al discorso diretto (per es. *Ioel* 2,12; *Ag.* 1,5) e altrove (per es. *Dan.* 8,26; *Ez.* 19,13).

[25] νῦν δὲ = *quae cum ita sint*, «ebbene»; cfr. G. Heinrici, Bachmann e J. Weiss, *ad l.*

[26] Lietzmann, *Röm.*, Althaus: N.T. Deutsch, *ad l.*: «ma allora»; Winer[5] (1844) § 67,7: «ora però, dopo che ho fatto questa osservazione»; anche la traduzione 'dunque' (Albrecht) è perfettamente corretta. Il tentativo di Zahn, *ad l.*, di costruire qui una contrapposizione risulta artificioso, e così non convince la distinzione, su cui si basa (³355), di tre successive situazioni di Paolo.

[27] Cfr. Bultmann, § 151,26; *Io.* preferisce νῦν δέ, Paolo invece νυνί δέ (→ n. 2).

[28] Quei passi in cui questo non accade sono eccezioni soltanto apparenti: in *1 Cor.* 7,14 la proposizione con ἐπεί ha un senso irreale, e in *Lc.* 19,42 lo ha la proposizione ottativa con εἰ. In *Iac.* 4,15, dove lo sviluppo logico del pensiero non è troppo piano, si dovrebbe integrare approssimativamente così: se voi foste veri cristiani, vi esprimereste con la condizionale di Giacomo, mentre, invece di far questo (v. 16), vi gonfiate nella vostra empietà, ecc. Quando non precede una proposizione con senso irreale, si può concludere che non si ha un νυνὶ δέ con senso avversativo logico; così in *Rom.* 7,17 (→ n. 26) e *1 Cor.* 13,13. In quest'ultimo caso scompare anche il senso temporale, perché καταργεῖσθαι, che qui fa da contrapposto a μένειν (vv. 8 ss.), vale solo per il futuro, significando che *per ora* ci rimangono anche gli altri carismi; invece il contrasto logico potrebbe essere costruito solo artificialmente (cfr. J. Weiss, *ad l.*); νυνὶ δέ si avvicina qui (come in *Iac.* 416) ad un semplice ἀλλά (che per parte sua può ricorrere anche dopo proposizioni ipotetiche, dove in altri casi si trova νυνὶ δέ; per es. M. Ant. 2,11, in J. Weiss, *1 Cor.* 355 n. 4):

co *'illû... wĕkaddûn* (per es. *Tg. j.* 1 a *Gen.* 3,22)[29], ma non ricorre nei LXX e, poiché è già corrente nel greco classico (per es. Thuc. 4,126; Aristot., *an.* 2,1,8 [p. 412b 15][30]), è probabile che, quando ricorre nel N.T., si tratti di una forma stilistica ellenistica.

Le proposizioni con νυνὶ δὲ mettono in forte rilievo quali il N.T. ritenga e insegni essere realtà decisive nel mondo. Ci sono infatti, si può dire, due sole realtà che vengono contrapposte alle ipotesi irreali per mezzo di νῦν (νυνὶ) δέ: 1. l'atteggiamento contrario a Dio degli uomini, specie dei Giudei; questo particolarmente in *Io.* (per es. 8,40; 9, 41; 15,22.24), ma anche in *Lc.*19,42[31] e *Iac.*4,16 (→ n. 28); 2. i fatti divini, in contrapposizione sia alla realtà terrena o umana (*Io.*18,36; *1 Cor.*7,14; *Hebr.*8, 6; 11,16), sia alle idee erronee (*1 Cor.* 12,18.20; anche 5,11[32] e specialmente 15,26[33]; *Hebr.* 9,26).

3. καὶ νῦν = *malgrado*

Affine al precedente è l'uso di καὶ νῦν in *Io.*11,22. Anche qui si ha prima una proposizione ipotetica irreale; con νυνὶ δέ la continuazione logica sarebbe: tuttavia egli è morto. Marta invece dice: καὶ νῦν οἶδα, *ma anche in questo caso, malgrado questo, io so...*[34]. Alla convinzione di fede qui non viene quindi contrapposta una realtà terrena, ma la certezza ancor maggiore di una realtà divina.

---

ma rimangono ora e in eterno – in contrasto con tutto ciò che è caduco e imperfetto nella vita terrena – *la fede, la speranza, la carità*. All'obbiezione di J. Weiss, che la πίστις e la ἐλπίς «nella parusia sono superflue ed escluse», si deve rispondere che allora cessano bensì le funzioni del credere e dello sperare, ma che il significato di πίστις e ἐλπίς nel N.T. include il contenuto della fede (per es. *Gal.*2, 23 ss.) e, rispettivamente, della speranza (cfr. spec. *Col.* 1,5, dove πίστις, ἀγάπη e ἐλπίς sono del pari giustapposte) e che questi beni restano in eterno. Come qui νυνὶ δέ, così anche il latino *nunc* è usato per *sed*; per es. Cic., *divin.* 1,29; Tac., *ann.* 2,71. Il contesto del pensiero permetterebbe pure di rendere νυνί con «perciò»; cfr. HERWERDEN, *s.v.*

[29] Cfr. J. WEISS, a *1 Cor.*5,11.

[30] Cfr. l'edizione di F. A. TRENDELENBURG[2] (1877) 272; altri passi per es. in PAPE, *s.v.* νῦν. Affine a questa costruzione è la *consecutio* fra proposizioni con εἰ e νῦν δέ nelle comparazioni della diatriba filosofica; solo che in questo caso non si trovano in contrapposizione il reale e l'irreale, bensì l'immagine e l'oggetto, cfr. R. BULTMANN, *Der Stil der paul. Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe* (1910) 42, con n. 7.

[31] Proprio la costruzione ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ, che qui precede, rende ovvio che questo νῦν non può essere inteso nel senso d'una contrapposizione temporale.

[32] Qui Paolo sostiene l'esigenza divina della purezza nella comunità di Dio in contrasto col malinteso, forse malizioso, dei Corinti.

[33] È in certo senso vero che *Rom.*3,21 costituisce un interessante parallelo a *1 Cor.* 15, 20; così J. WEISS, *ad l.*: «'ora però' tutto è, grazie a Dio, una semplice dialettica accademica; in verità 'Cristo è risuscitato'». Tuttavia nel νυνὶ δέ di *Rom.*3,21 predomina l'aspetto temporale (cfr. spec. il v. 26, → n. 70; → col. 1481), che anche altrove perlomeno accompagna altri aspetti (per es. *Hebr.* 8,6). Si può ricordare anche Aristid, *apol.* 13,7: ...νυνὶ δὲ οἱ νόμοι καλοί εἰσι καὶ δίκαιοι, evidente allusione a *Rom.*7,12. La proposizione condizionale precedente contiene una supposizione finta, che viene portata all'assurdo. Cfr. anche Chrys., *hom in Io.* 20,2 (MPG 59,126).

[34] Simile quanto alla forma è Xenoph., *an.*7,4, 24; 7,7,17, e forse anche *Is.*40,28. Essenzialmente diverso è il νῦν οἴδαμεν di *Io.* 16,30 (→ coll. 1491 s.).

IV. *Il* νῦν *temporale*

1. νῦν *in quanto limite di tempo.* νῦν, *adesso, ora,* è essenzialmente un 'concetto di limite': limite sottile e quindi non afferrabile, perché sempre sfuggente, fra il passato e l'avvenire[35], che quindi può essere sia un limite finale, sia un limite iniziale.

a) νῦν = *limite finale.* In concreto νῦν – spesso in formule stereotipe, come ἕως τοῦ νῦν (→ n. 14) e sim. – significa il limite provvisorio della situa-

[35] Questa è l'idea del momento presente elaborata dalla filosofia greca, che intorno ad essa si è affaticata. Specialmente Aristotele e, appoggiandosi a lui, le scuole stoica e scettica hanno intrapreso talvolta lunghe ricerche sull' 'adesso' e sul suo rapporto col tempo in generale. Queste scuole, però, hanno poco da offrire per la comprensione del concetto neotestamentario dell'ora presente, poiché i Greci, in tutte le loro elucubrazioni, si sono limitati a un teorizzare sterile e formale. Aristotele nella Fisica, specie nel IV libro, tratta il problema del tempo in una guisa che «rigurgita di difficoltà, enigmi, contraddizioni» (A. TORSTRIK, *Über die Abhandlung des Aristot. von der Zeit. Phys.* Δ 10 ss.: Philol. 26 [1867] 523). Per lui τὸ νῦν è il limite indivisibile fra due periodi che ha col tempo infinitamente divisibile lo stesso rapporto del punto matematico colla linea (τὸ νῦν τὸ ἄτομον οἷον στιγμὴ γραμμῆς ἐστιν (*phys.* 6,3 [p. 233b 33]); non è quindi, di per sé, una parte del tempo (οὐδὲ μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, 41,1 [p. 220a 19]), benché Aristotele talvolta indulga, al riguardo, a enunciazioni opposte (cfr. 6,6 [p. 237a 5 s.]: τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ ὁρίζον καὶ τὸ μεταξὺ τῶν νῦν χρόνος). Specialmente il carattere di limite del νῦν viene da lui acutamente elaborato: τὸ νῦν τελευτὴ καὶ ἀρχὴ χρόνου, ...τοῦ μὲν παρήκοντος τελευτή, ἀρχὴ δὲ τοῦ μέλλοντος (4,13 [p. 222a 33]). Avendo presente l'uso neotestamentario, bisogna rilevare che in Aristotele il νῦν è concepito sempre nel senso rigoroso dell'istante presente; il νῦν che si riferisce a un periodo di tempo non trova posto nella rigida divisione dei concetti che gli è propria. La Stoa continua a lavorare secondo le categorie di Aristotele. Anch'essa basa sulla divisibilità infinita del tempo la tesi che non ci sarebbe un tempo presente in senso rigoroso (Chrysipp., *fr.* 509; [II 164, V. ARNIM]: οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος]) e che τὸ νῦν non sarebbe un tempo in senso proprio, cioè un tratto di tempo, ma un limite (πέρας χρόνου, cfr. Archedemus Tarsensis, *fr.* 14 [III 263, V. ARNIM]), che da una parte è già passato e dall'altra è ancora futuro (*fr.* 517 [V. ARNIM]: ...τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι, τὸ δὲ παρεληλυθός). D'altronde la stessa Stoa sostiene che solo il presente 'è' (ὑπάρχει) veramente, perché il passato non 'è' più e il futuro non 'è' ancora (cfr. fra l'altro *fr.* 509.518 [II 164 s. V. ARNIM]; e inoltre Plut., *comm.not.*41 [II 1081 c-f]). Questa tesi si basa dunque sull'identificazione dei concetti di 'essere' e di 'esser presente', che in realtà è invece una confusione. I sofismi da ciò derivati determinano pure la concezione del tempo negli Scettici, quale si trova espressa, per es., nel trattato di Sesto Empirico εἰ ἔστι χρόνος (*math.*10,169-247). Egli spiega che il presente è assolutamente inconcepibile, proprio perché da una parte è già passato e dall'altra è ancora futuro (cfr. spec. 200 ss.). Così egli perviene allo scetticismo totale sull'essere e sul tempo. Il formalismo di queste considerazioni sul tempo emerge nel modo più chiaro se confrontato con la pienezza realistica del tempo e specialmente dell''adesso' nel N.T. Qualche importanza, per quanto si riferisce al N.T., ha il riconoscimento del carattere di limite dell''adesso'. Peraltro, nel N.T. il νῦν inteso come limite è un momento del periodo considerato; e ciò è significativo. Infatti nel N.T. l''adesso' non è inteso nel senso stretto di limite, ma nel senso del tempo di volta in volta presente (cfr. ZAHN, *Röm.* 405 n. 14). Su tutto il problema cfr. H. EIBL, *Das Problem der Zeit bei den alten Denkern*: Archiv f. syst. Philosophie 27 (1922) 67-87.153-170; J. STEFFENS, *Die Entwicklung des Zeitsbegriffs in der griech. Philosophie bis Plato* (Diss. Bonn 1911); A. TORSTRIK, *o.c.* 446-523; DELLING 12 ss. Sull'applicazione alla grammatica v. DEBRUNNER: Indogerm. Forschungen 48 (1930) 13 ss.

zione terrena (*Mt.* 24,21 par.; *Rom.* 8, 22)[36], dell'esistenza umana singola (per es. *Gen.*46,34; *Ez.*4,14), del tempo della grazia (*Num.* 14,19), ma anche dell'indurimento d'Israele (cfr. *2 Cor.* 3,14) e d'altro (cfr. *Phil.* 1,5; *1 Cor.* 4,11.13). Solo in un caso nel N.T., a quanto vedo, ἄρτι indica un limite finale definitivo, ed è in *Io.*16,24: ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου, «finora non avete chiesto nulla nel nome mio»; in avvenire questo deve cambiare – la continuazione potrebbe essere introdotta con (ἀπὸ τοῦ) νῦν δέ –: in avvenire chiedete in nome mio. Ma nella maggior parte dei casi, proprio con ἕως ἄρτι il carattere di limite risulta notevolmente indebolito (per es. *1 Cor.* 8,7; *1 Io.* 2,9): ἕως ἄρτι = *tuttora*; esso scompare del tutto in un passo come *Io.* 5,17 (poiché l'azione divina non ha limiti temporali): ἕως ἄρτι = ἀεί, sempre[37].

b) νῦν = *limite iniziale*. Mentre νῦν (e ἄρτι), in quanto limite finale, pone per lo più un confine labile che si sposta sempre più coll'avanzare del presente, il carattere di limite è invece molto più rilevante e fondamentale quando esso marca l'inizio di periodi determinati (→ B II), quali l'era salvifica del mondo, il nuovo eone (per es. *Mich.* 4,7; *Is.* 9,6; 59,21; cfr. 18,7, → n. 12), o il tempo della salvezza per i pagani, che significa insieme il rigetto dei Giudei (*Act.* 18,6), oppure il tempo della grazia personale, come per Maria (*Lc.* 1,48) e per Pietro (*Lc.*5,10). Per più aspetti la fine di Gesù segna l'inizio del periodo che sta fra le parusie e che per i discepoli è tempo di miseria e separazione (*Lc.* 22,18 par.; *Mt.* 23,29) e di doglie messianiche (*Lc.* 12,52), mentre per Gesù è già un periodo del regno (*Lc.* 22,29 par.); questo νῦν infatti è insieme il punto dell'umiliazione più profonda di Gesù e l'inizio della sua glorificazione.

2. νῦν *in quanto periodo di tempo*. Ma in νῦν il concetto del limite temporale si allarga fino a comprendere la durata temporale. Dal punto nasce la linea. Voglio dire che nel N.T., come altrove, il νῦν può significare non solo un punto decisivo nel tempo, ma pure l'istante presente dell'eternità – così in espressioni che sanno di formula, quali quelle che si leggono, ad es., in *Phil.* 1,20 (ὡς πάντοτε καὶ νῦν; cfr. Plat., *conv.* 212b: νῦν καὶ ἀεί); *2 Petr.* 3, 18 (καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος); *Iudae* 25 (πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας)[38] – istante che può estendersi per un perio-

---

[36] Cfr. Clem. Al., *prot.*1,7,4: il serpente καταδουλοῦται καὶ αἰκίζεται εἰσέτι νῦν τοὺς ἀνθρώπους.

[37] Cfr. Bultmann, *Joh.* 183 n. 7, a *Io.* 5,17; parimenti: μέχρι νῦν, Ign., *Mg.* 8,1; forse anche *Eccl.* 4,2: ὅσοι αὐτοὶ ζῶσιν ἕως τοῦ νῦν.

[38] Windisch, *Kath.Br.*, *ad l.*: l'adesso ha per Dio, prima (*Prov.*8,23; *1 Cor.*2,7) e dopo di sé (*Dan.* 2,20 ecc.; *Lc.* 1,33; *Rom.* 1,25 ecc.) un'eternità. Inoltre qui αἰών significa 'era cosmica', come → Delling osserva giustamente parlando di formule analoghe in *Sib.*8,67, passo che deve certo esser ritenuto cristiano e

do alquanto lungo, come avviene specialmente nell'impiego aggettivale di νῦν (→ col. 1453): ὁ νῦν αἰών, ὁ νῦν καιρός. L'uso più importante e più frequente di questo νῦν abbraccia il periodo intermedio fra le parusie; se in alcuni passi dei sinottici νῦν è da una parte, come s'è visto sopra, il punto iniziale di questo periodo, dall'altra in un'intera serie di passi esso abbraccia questo periodo tutto intero (→ col. 1480).

3. νῦν *applicato al passato e al futuro.* Partendo da questo riferimento del νῦν a periodi di una certa durata, è facile comprendere come esso nel N.T., come nel greco classico, sia impiegato in modi diversi per avvenimenti passati e futuri [39].

a) νῦν e ἄρτι usati col verbo al passato [40] si riferiscono per lo più a ciò che è accaduto poco tempo prima – specialmente ἄρτι (*Mt.*9,18; *Apoc.*12,10), ma anche νῦν (*Mt.* 26,65; *Io.* 21,10; cfr. LXX, per es. *Ios.*5,14) – o a ciò che non è molto lontano nel tempo (*Io.* 11,8; *Act.* 7,52). In molti di questi casi (eccetto *Act.*7,52 e forse anche *Rom.*11,30 s.; *Io.*8,52) νῦν non designa soltanto un avvenimento unico del passato, ma ancor più il processo o la situazione da esso introdotti [41].

b) In modo analogo [42] νῦν può essere trasposto da un rigoroso rapporto col presente al prossimo [43] futuro [44]; i LXX

---

quindi un'imitazione delle dizioni neotestamentarie, benché possa aver un modello nelle parti più recenti dei LXX (→ I, col. 540, n. 10).

[39] Eustath. Thessal., *comm. in Il.* 2 (p. 164): τὸ νῦν κατὰ τοὺς παλαιοὺς τοὺς τρεῖς χρόνους δηλοῖ, τὸν ἐνεστῶτα, τὸν παρῳχημένον καὶ τὸν μέλλοντα. Cfr. Hesych., *s.v.*

[40] Cfr. Hom., *Il.* 3,439: νῦν Μενέλαος ἐνίκησεν; Luc., *soloec.*2: οὐδὲ νῦν ἔγνως; 3: τὸ γὰρ νῦν ῥηθέν; più volte in Platone, per es. *Prot.* 329c: ἃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον. Secondo Timaeus, Λέξεις Πλατωνικαί, *s.v.*, νῦν δή sta di preferenza col verbo passato (ma anche col futuro → n. 44), νῦν invece col presente. Vedi altri testi del greco profano in LIDDELL-SCOTT, *s.v.*; PREUSCHEN-BAUER, *s.v.*; cfr. anche BULTMANN, *Joh.* 303 n. 8.

[41] Cfr. PREUSCHEN-BAUER, *s.v.*, sull'aoristo con νῦν.

[42] Su questa analogia cfr. le due traduzioni di *Dan.*11,2: LXX, καὶ νῦν ἦλθον ὑποδεῖξαί σοι; Teod., καὶ νῦν... ἀναγγελῶ σοι (v. però → col. 1465 con n. 24); v. inoltre *Is.* 51,3.

[43] Un'eccezione sembra essere costituita dal difficile passo, già citato come esempio per νῦν col passato, di *Rom.*11,31: οὗτοι (cioè i Giudei) νῦν ἠπείθησαν... ἵνα καὶ αὐτοὶ νῦν ἐλεηθῶσιν. Esistono quattro possibilità di risolvere l'enigma del secondo νῦν: 1. insieme con una gran parte della tradizione (anche P[46]) cancellarlo in ragione del contenuto (ZAHN, *Röm.*5,27 s. n. 76); ma la testimonianza dei codd. S B D* è troppo forte; 2. considerarlo come un νύν (enclitico); ma questo sarebbe un uso del tutto singolare nella lingua di Paolo (→ col. 1465); 3. interpretare il νῦν come l''adesso eterno', il giorno di Cristo, entro il quale seguirà anche la conversione dei Giudei (cfr. BARTH, *Röm.*, *ad l.*); ma il N.T. non conosce, neppure dialetticamente, un *nunc aeternum*, che in fondo nega l'escatologia biblica. 4. Ben inteso, questo νῦν diventa invece il tipico stato di transizione del N.T. (→ coll. 1480 ss.) e, poiché Paolo crede in una parusia vicina anche mentre scrive ai Romani (cfr. 13,11), la grazia del perdono per i Giudei è prevista 'già ora, entro breve', ancora durante il νῦν della svolta fra la prima e la seconda parusia (cfr. LIETZMANN, *Röm*, *ad l.*).

[44] Cfr. Xenoph., *Cyrop.* 4,1,23: νῦν δὴ σὺ δηλώσεις; Plat., *leg.*12,962d: νῦν δὴ μαθησόμεθα ὅτι θαυμαστὸν οὐδέν; cfr. anche *resp.*1 [p. 353a]; *soph.* 221c; Luc., *soloec.* 8: ἴσως

fanno molto uso di questo νῦν futurale, specialmente per predire le punizioni divine (per es. *Ex.* 9,14 s. [ἐν τῷ νῦν καιρῷ = νῦν]; *Ier.* 7,13) e le grazie (per es. *Is.* 29,22). Nel N.T. *Io.* 12,31; *Rom.* 11, 31 (→ n. 43) e forse anche *Phil.* 1,20 (→ col. 1472) sono, a quanto pare, gli unici esempi [45] del νῦν riferito al futuro (per ἄρτι v. *Mt.* 26,53). Ma sono tutte espressioni che denotano la certezza di fede di Gesù e del suo Apostolo.

B. IL PRESENTE NEOTESTAMENTARIO

I. νῦν *in quanto ora di Dio*

νῦν (e ancor più precisamente ἄρτι) [46], preso rigorosamente, designa soltanto «un punto di tempo» (στιγμὴ χρόνου, *Lc.* 4,5); ma poiché ciascuno di questi punti può diventare un καιρός, ogni νῦν è per se stesso importante. Ma dalla catena delle ore che si susseguono indefinitamente ne emergono alcune su cui cade particolarmente l'accento di esigenza e di dono proprio dell'eternità. Come gli uomini e i popoli, così pure la οἰκονομία di Dio elegge certe ore per i suoi scopi. Uno di questi momenti segnati da Dio nell'A.T. è, per es., quello di *Ios.* 5,14, in cui Dio interviene nella storia per mezzo del suo 'condottiero'; nel N.T. sono tali, per es., in *Lc.* 5,10 la chiamata dei discepoli, in *Act.* 18,6 la svolta con cui s'inizia la missione fra i gentili, in *Act.* 20,32 l'inizio dell'era postapostolica, e in modo specialissimo il νῦν della dipartita di Gesù, presentato in modo unico da Giovanni (12,27 [47]; 13, 31 [48]; 16,5; 17,13) e segnalato da *Lc.* come svolta decisiva del tempo con la formula, a lui propria (→ n. 12), ἀπὸ τοῦ νῦν (12,52; 22,18 par. [cfr. anche *Mt.* 23,39 ἀπ'ἄρτι]; 22,69 par.). Nell'ultimo dei passi citati Gesù anticipa la sua glorificazione e perfino il suo ri-

μὲν οὐδὲ νῦν δυνήσομαι. Benché nella letteratura classica esistano molti testi col νῦν e il futuro, l'atticista Luciano, nel caso che il dialogo *Pseudosophista* sia autentico, considera un tale uso come un solecismo; cfr. *soloec.* 9: ὑβριστὴς ἐγὼ νῦν δὴ γενήσομαί σοι διαλεγόμενος; ἔοικε δὲ σολοικίσαι τὸ «νῦν δὴ γενήσομαι», σὺ δ'οὐχ ἔγνως. Cfr. *ibid.* 1: ἐπεὶ ὄφελον καὶ νῦν ἀκολουθῆσαι δυνήσῃ; sul solecismo, presumibilmente doppio, di questa proposizione cfr. da una parte *Io.* 13,36 s. (νῦν e ἄρτι in senso futuro), dall'altra *Gal.* 5, 12 (ὄφελον col futuro!). Altro è l'ἄρτι col futuro, che deve veramente essere ritenuto di un uso linguistico posteriore e meno buono (cfr. Phryn., *ecl.* 12, e RUTHERFORD, *ad l.*; però v. Appian., *de bello Mithridatico* 69; Aesop., *fabulae* 326,7, CHAMBRY [142 SCHAEFER, 81 de Furia; in HALM 386 la lezione manca]: τεθνήξῃ ἄρτι. Altri esempi in PASSOW, *s.v.* ἄρτι); Platone in questi casi direbbe αὐτίκα, μάλα, αὖθις e simili, invece di ἄρτι. Comunque nel greco ellenistico ἄρτι è stato talmente accostato al senso di νῦν (→ n. 8), che anche la sua costruzione col futuro poté esser tollerata. Cfr. anche Luc., 'Editio Bipontina' IX 445 ss. 494 ss.; Timaeus Sophista, *Lexicon, Plat.* ed. D. RUHNKEN (1789) 186 n. 4.

[45] Gli altri passi citati in questo senso (*Io.* 16, 5; 17,13; *Lc.* 2,29) non rientrano in questa prospettiva (→ coll. 1493 s.; 1491).

[46] Cfr. *Mt.* 26,53 (ἄρτι = all'istante, subito); 2 *Clem.* 17,3 (ἄρτι = ora, per il momento, finché siete al servizio di Dio); qui νῦν non si adatterebbe ugualmente, perché la sua pregnanza temporale non è abbastanza precisa.

[47] Cfr. BULTMANN, *Joh.*, *ad l.* (327 n. 7).

[48] Cfr. *Joh.* 17,5. Secondo la ricostruzione di BULTMANN (401 s.), questa è la preghiera di cui Gesù annunzia l'esaudimento nel νῦν di 13,31.

torno con un ἀπὸ τοῦ νῦν tanto paradossale quanto lo è quello di Giovanni nella 'trasfigurazione nella notte' (12,27 ss.): adesso, proprio in questo stato di umiliazione, comincia la glorificazione [49].

II. νῦν *come periodo segnato da Dio*

1. *La storia di Cristo in quanto presente*

Questa ora tra tutte, come tutta la storia di Cristo, ha un carattere affatto speciale. L'impeto unico del vangelo si basa sul fatto che Dio una volta per tutte (→ ἅπαξ 1, coll. 1019 ss.) ha impresso una nuova svolta alla storia dell'umanità; ma nel messaggio del N.T. questa svolta non è solo passato, bensì anche potenza del presente; essa mantiene per i cristiani tutto quanto il peso del νῦν; cfr. *Rom.* 5,9; *Col.* 1,22; *2 Tim.* 1,10; *Rom.* 16,26 (coll'aggiunta attestata da Origene) [50], forse anche *Hebr.* 9,26 (→ col. 1468; cfr. v. 24) e anche Clem. Al., *prot.* 1,7,4. In modo del tutto simile alla svolta del mondo, il peso del presente grava anche su quella svolta della vita del singolo, che è la decisione per Cristo o contro Cristo (cfr. *Rom.* 11,30; *1 Petr.* 2,25 con *Rom.* 11,31; *Act.* 7,52: l'omicidio perpetrato contro Gesù resta per i Giudei un 'adesso' orribile).

Il «singolare superamento della distanza storica» che qui si osserva ha un'importante corrispondenza veterotestamentaria là dove il Deuteronomio [51] e specialmente i profeti [52] considerano l'elezione iniziale d'Israele come un fatto attuale. La coscienza che nell'A.T. il popolo di Dio possiede d'essere sempre presente in ogni stadio dell'elezione e della salvazione è il prototipo della coscienza neotestamentaria di vivere nel νῦν della storia di Cristo (→ qui sotto).

Così emergono due tratti essenziali del νῦν neotestamentario: 1. in esso la storia è sentita come presente; 2. nel N.T. il νῦν è per lo più un periodo su cui pesa l'eternità. Inoltre il carattere neotestamentario di questo νῦν ha questo di proprio, che in esso anche il futuro è sentito come presente. Di questo passiamo ora a parlare.

---

[49] Qui ha luogo una contrazione di prospettiva, come accade spesso nella Bibbia (cfr. ad es., SCHNIEWIND: N.T. Deutsch, a *Mt.* 26, 64), e non ci si discosta dalla rimanente attesa e predicazione per prospettare un Gesù che sale alla gloria del cielo immediatamente dopo la morte, senza resurrezione, come vorrebbe J. WEISS, *Urchristentum* (1917) 19 s.; per *Lc.* 16,25 → coll. 1494 s.; per *Lc.* 22,69 → col. 1476; su *Io.* 16,5 e 17,13 → coll. 1493 s.; una difficoltà resta solo per *Lc.* 22,43; cfr. però E. STAUFFER, *Die Theologie des N.T.* (1941) 190.

[50] μυστηρίου... φανερωθέντος... νῦν διά... τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν (testo accettato anche da Zahn). Non solo la 'persona', ma anche 'l'opera' di Cristo è presente per tutti i tempi; una cosa del tutto diversa avviene con Mitra, quando, in contrasto coi suoi accompagnatori Cantes e Cantopates = inizio e fine (cfr. A. SCHÜTZE, *Mithras-Mysterien und Urchristentum* [1937] 31), è considerato la vivente presenza, cioè una personificazione, anzi un'apoteosi dell' 'adesso'.

[51] → WEISER 70 ss.; G. v. RAD, *Das Gottesvolk im Deut.* (1929) 60 ss.

[52] → WEISER 85 ss.; K. GALLING, *Die Geschichte als Wort Gottes bei den Propheten*: ThBl, 1929, 171; J. HEMPEL, *A.T. und Geschichte* (1930) 29 ss.

2. *Il νῦν neotestamentario fra le parusie*

a) Nell'A.T. si trova un parallelo non solo a quella visione del passato che promana dall'attimo presente, ma anche a quella che coglie il futuro nel νῦν. I profeti annunziano come in atto di accadere νῦν non solo la minaccia del giudizio (per es. *Ier.*4,12) e la promessa della salvezza (per es. *Is.* 33,10 s.), ma anche il giudizio (per es. *Is.*3,8) e la salvezza stessa (per es. *Is.* 48,7). Però per l'A.T. vale il principio generale che ogni presente prevede un nuovo futuro; in definitiva, cioè, il νῦν dell'A.T. si trova sempre prima della svolta agognata, mentre il νῦν del N.T. coincide con essa[53].

Come due gradi preparatori del νῦν neotestamentario vanno spiegate anche le locuzioni di cui si serve la dottrina dei due eoni, le quali si appoggiano all'uso linguistico giudaico ed estendono la durata del periodo designato dal νῦν a tutta la lunghezza di questo eone: ὁ νῦν αἰών = *il presente stato del mondo*, di cui parlano le lettere pastorali (*2 Tim.* 4,10; *1 Tim.*6,17; *Tit.*2,12)[54]; ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ (*Gal.*4,25) cioè la comunità dell'antica alleanza e perciò un corrispondente del presente eone; οἱ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ (*2 Petr.*3,7), cioè la forma che il mondo riveste fra le catastrofi del diluvio e della conflagrazione cosmica (vv. 6 s. 10.12).

b) *Il carattere proprio del νῦν neotestamentario.* Già le espressioni menzionate, specialmente quella di *2 Petr.* 3, attribuiscono al νῦν il valore d'un periodo intermedio. Questo valore del νῦν, così originale e caratteristico del N.T., si può rappresentare con un'immagine spaziale: l''adesso' del N.T. è come una catena di monti che fa da confine fra due paesi, appartiene ad ambedue e guarda da entrambe le parti. Fuor di metafora: questo 'presente' è un tempo di transizione fra due periodi, cioè fra le due parusie, di cui la prima determina l'inizio dell'eone nuovo e la seconda la fine (ultima) dell'eone antico; perciò questo singolare νῦν, nel quale anche noi viviamo ancora col N.T., appartiene ad ambedue gli eoni[55].

Per gli uomini di questo periodo il presente è nel contempo un'essere tuttora (nel vecchio eone) e un trovarsi già (nel nuovo), rispettivamente determinati da una contrapposizione al nuovo o all'antico eone. Proprio la coscienza di questa contrapposizione, tipica dell''adesso' del N.T., mostra che il carattere

---

[53] → DELLING 134 s.; cfr. K. GALLING, *l.c.*

[54] Cfr. anche la variante in *Mt.*12,32: οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. L'affievolirsi del significato temporale è attestato anche dalla Vulgata, che nei tre passi delle Pastorali traduce con *hoc saeculum* (equivalente altrove a ὁ αἰὼν οὗτος oppure a οὗτος ὁ αἰών [BLASS-DEBRUNNER]) = *questo mondo*; infatti *saeculum* stava già seguendo αἰών nella perdita del valore temporale.

[55] Diversamente, per es. RIGGENBACH, *Hebr.*[2,3] 250), il quale afferma che secondo tutto il N.T. l'αἰὼν μέλλων s'inizia solo colla parusia. Esatto invece → DELLING 101, il quale definisce l''adesso' del N.T. un presente escatologico, che non è da intendersi come un paradosso dialettico ma, realisticamente, come un tempo di adempimento e insieme di promessa. Sull''adesso' che dura fino al compimento di tutte le cose, cfr. anche Clem. Al., *prot.*84,6.

crepuscolare del tempo a cui si applica il νῦν neotestamentario, non è connesso alla parola in sé, ma viene chiaramente sentito in ciò che il presente ha di ancora antico o di non ancora nuovo.

Per Paolo è caratteristica una locuzione di cui egli si serve sempre in riferimento al periodo che sta fra gli eoni[56]: ὁ νῦν καιρός[57]. Per Israele è il tempo del resto della grazia posto fra il periodo in cui era popolo di Dio e la sua riassunzione finale (*Rom.* 11,5); per i cristiani è invece, da un lato, il tempo di passione fra la gioiosa presenza dello sposo e la sua ricomparsa (*Rom.*8,18), dall'altro, un tempo di speciale rivelazione della giustizia di Dio fra il periodo della divina sopportazione (ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ) e il giudizio finale (*Rom.* 3,26)[58].

Con analoga designazione questo speciale tempo intermedio è chiamato in due passi sinottici ὁ καιρὸς οὗτος[59]: si tratta del periodo messianico non riconosciuto dai Giudei (*Lc.* 12,56). Riconosce «questo tempo», cioè l'importanza speciale del νῦν, soltanto colui al quale il mistero del Messia è stato dischiuso nella fede, perché il carattere specifico di questo νῦν è esso stesso una parte del mistero messianico. Per i cristiani, invece, «questo tempo» (*Mc.*10,30) è un periodo di passione εἵνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, «a causa del regno di Dio» (*Lc.*18,29 s.) e già fin d'ora è anche un periodo di retribuzione divina.

Anche il presente (ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς) di *Hebr.* 9,9 è lo stesso tempo di Cristo fra la sua prima venuta e la parusia (v. 28); qui l'accento cade già interamente sulla contrapposizione al pas-

[56] Solo una volta trovasi in Paolo (*2 Cor.*8,14) ἐν τῷ νῦν καιρῷ (= ora, per ora) senza riferimento al tempo di Cristo.

[57] In pochi passi dei LXX ὁ νῦν καιρός è un tempo di grazia (*Gen.*29,34; 30,20) o di castigo (*Ex.*9,14); nell'A.T. l'espressione non risulta riferita alle idee messianiche e all'escatologia in generale.

[58] Invece in *Barn.*4,1 e 18,2 ὁ νῦν καιρός è riferito evidentemente a questo eone malvagio, in contrapposizione al nuovo eone di Dio (ὁ μέλλων, *scil.* καιρός, 4,1); perciò conserva – o meglio riprende – il senso di confine tra gli eoni delle apocalissi precristiane; la coscienza che il presente dopo Cristo, benché tempo di tribolazione, sia già tempo di salvezza, se si prescinde dal N.T., viene meno.

[59] Si può dunque constatare che né ὁ καιρὸς οὗτος, né ὁ νῦν καιρός è usato nel N.T. col senso di «questo eone», così come καιρὸς ἐρχόμενος (oppure μέλλων, cfr. *Barn.*4,1) oppure ἐκεῖνος non è usato per indicare «quel-l'eone». A ciò servono solo espressioni formate con αἰών (→ col. 1479; → I, coll. 511 ss.; Sasse [→ I, coll. 554.556] non distingue – ma, mi pare, a torto – fra ὁ αἰὼν οὗτος e ὁ καιρὸς οὗτος o ὁ νῦν καιρός). L'unica eccezione (*Lc.* 18,30; *Mt.* 10,30) è solo apparente; qui la contrapposizione è tra il tempo che ancora rimane prima della fine e il nuovo eone (di qui lo scambio dei sostantivi καιρός/αἰών) e non tra i due eoni fra loro, come per es. in *Mt.* 12,32. La dizione ἐκεῖνος ὁ καιρός indica il nuovo eone solo al di fuori del N.T. (cfr. *Bar.syr.*74,2); nel N.T. essa (eccetto che in *Eph.* 2,12, dove designa l'era pagana *prima* di Cristo) indica la continuazione (per es. *Mt.* 11,25; *Act.*12,1), ma in modo che il senso originario di contemporaneità (cfr. ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ, per es. in *Lc.* 13,1) non risulta meno sbiadito che nell'εὐθύς e εὐθέως di *Mc.* e *Mt.* Ὁ καιρὸς οὗτος, oltre che in *Mc.*10,30 e *Lc.* 12,56, si trova soltanto in *Rom.*9,9 (in una citazione!) e precisamente per indicare il tempo d'una promessa particolare.

sato, al tempo delle παραβολαί e dei δικαιώματα σαρκός: questo presente è già un καιρὸς διορθώσεως, il tempo in cui si realizza ciò che l'altro periodo aveva prefigurato.

3. *Il 'tuttora' del N.T.*

Il presente così peculiare del N.T. assume tinte molto diverse secondo il lato da cui si considera.

a) Primariamente esso è ancora un tratto dell'eone antico, un tempo dell'attività creatrice di Dio (*Io.* 5,17: ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, «il Padre mio opera tuttora»), ma lo è della creazione decaduta, che συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν, «tutto insieme geme ed è in doglie tuttora», nella δουλεία τῆς φθορᾶς, «la schiavitù della corruzione» (*Rom.* 8,21 s.), nella quale è possibile che uno si trovi ἐν τῇ σκοτίᾳ ... ἕως ἄρτι, «nella tenebra fino adesso» (*1 Io.* 2,9).

b) Però l'aspetto oscuro di questo 'adesso' non solo è determinato dalla natura dell'eone presente, ma appartiene alla struttura fondamentale del tempo di Cristo fra le parusie. Questa struttura è indicata in *Lc.* 6, dove si parla del νῦν colla sua distribuzione ineguale delle sorti (vv. 21 e 25), e del corrispondente νῦν comportante il dolore dei discepoli e la gioia del mondo (*Io.* 16,22.20)[60]. Questo νῦν infatti ha avuto inizio con Cristo (*Lc.* 12,52: ἀπὸ τοῦ νῦν introduce la dolorosa divisione della famiglia; 22,36: νῦν è il tempo in cui è necessario prepararsi alla sofferenza e alla lotta) e con Cristo terminerà[61] (*Rom.* 8,18; *1 Petr.* 1,6 s.: ὀλίγον ἄρτι... λυπηθέντες prima della ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ; cfr. anche *2 Cor.* 4,17 [testo W]: τὸ παραυτίκα πρόσκαιρον καὶ ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως, «quella che al presente è una tribolazione momentanea e lieve»).

In questo tempo di Cristo il mondo è ancora mondo, cioè non sta ancora sotto il dominio di Cristo (*Hebr.* 2,8), ma sotto l'azione del potere diabolico (*Eph.* 2,2). Ma la tensione di questo νῦν del mondo gravita verso l' 'allora' (τότε) della vittoria di Cristo (cfr. il gioco di νῦν, ἤδη, ἄρτι, τότε in *2 Thess.* 2,6-8). Di questo mondo, che è degli υἱοὶ τῆς ἀπειθείας, «figli della disobbedienza» (*Eph.* 2,2), secondo il N.T. e specialmente secondo il Vangelo di Giovanni, rientrano, nell'aggravarsi del νῦν profetico, anche i Giudei (*Rom.* 11,31: νῦν ἠπείθησαν, «ora hanno disobbedito»). Perciò essi non capiscono ancora né le proprie Scritture (*2 Cor.* 3,14) né lo stesso Cristo (cfr. il νῦν dell'errore in *Io.* 8,52, e similmente in *Mt.* 26,65). Ma anche i cristiani rientrano in questo 'tuttora'

[60] Il futuro χαρήσεται, secondo lo schema escatologico giovanneo (cfr. v. 32), è già presente, così come il futuro λυπηθήσεσθε (cfr. il v. 20 col v. 22).

[61] Questo periodo è quindi limitato dai due punti più salienti della storia del mondo, l'inizio e la fine della venuta del regno di Dio (→ Delling 126).

del mondo: perfino l'Apostolo vive ancora nella carne soggetta al peccato (*Gal.* 2,20); anche i cristiani stanno ancora «fra quelli che ancora non vedono» (*1 Petr.* 1,8): ἄρτι μὴ ὁρῶντες; essi conoscono bensì ciò che altri non sanno, ma ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι ...ἄρτι ἐκ μέρους, «ora (vedono) in uno specchio e per enigma ...ora solo in modo imperfetto» (*1 Cor.* 13,12) e, più di tutti gli altri, sono *ancora* nelle sofferenze (*Lc.* 6,21; *Io.*16,22; *1 Petr.*1,6; *2 Cor.*4,17 → col. 1484), e, in modo specialissimo, gli apostoli (*1 Cor.* 4,11.13).

Ma pur nel travaglio di questo 'tuttora' del N.T. trovasi un dono di grazia speciale: fin quando questo tempo di Cristo dura, vige infatti il νῦν della possibilità di convertirsi (*Act.*17,30), di risvegliarsi dal sonno (*Rom.* 13,11); sia nel νῦν di *Act.* 17,30, che nell'ἤδη di *Rom.* 13,11, c'è un 'adesso finalmente' che urge e un 'tuttora' che ammonisce.

4. *Il 'fin d'ora' del N.T.*

Lo stesso νῦν, il 'tuttora' che è coperto di fitta oscurità, divenendo un 'fin d'ora' s'illumina dell'avvenire. È vero che la tenebra (σκοτία) ha ancora potere sul mondo ἕως ἄρτι, per cui molti ne sono vittime; ma τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει, «la luce vera splende già» (*1 Io.* 2,8 s.); già ora è tempo di salvezza.

Così il presente del N.T. entra in una tensione particolare con 'questo eone', a cui nello stesso tempo appartiene (→ col. 1483): esiste da una parte a) una certa corrispondenza, e dall'altra b) un aspro contrasto fra quel che era e il momento attuale.

Questa aurora ha un rapporto analogo anche col futuro: c) da una parte essa è un ἔσχατον anticipato; dall'altra d) è solo un'indicazione d'un futuro ancor più grande.

a) νῦν *in parallelo col passato*

Un tratto essenziale dell'interpretazione neotestamentaria dell'A.T. è la tipologia messianica; in questo contesto il presente del N.T. passa sotto la legge della corrispondenza fra τύπος e ἀντίτυπος; così in *Gal.* 4,29 (οὕτως καὶ νῦν)[62], *Hebr.* 12,26 (τότε... νῦν) e *1 Petr.* 3,21 (il battesimo νῦν σῴζει quale ἀντίτυπον del diluvio).

Ma già in questa corrispondenza tipologica si cela spesso una contrapposizione, come nelle due salvezze così diverse ricordate da *1 Petr.* 3,20 s. e specialmente da *Hebr.*12,26: τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε, νῦν δὲ... οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν, «allora scosse la terra, ora invece... non solo la terra, ma anche il cielo».

b) νῦν *in contrapposizione al passato*

In generale, tuttavia, il momento attuale sta col passato esclusivamente in contrasto; specialmente in Paolo è ca-

---

[62] Cfr. OEPKE, *ad l.* (89). Nel v. 25 si tratta invece del νῦν dell'eone antico (→ col. 1479).

ratteristica una certa preferenza per la contrapposizione τότε/νῦν. È difficile che qui si abbia un'imitazione d'un modello diretto[63]; Paolo non fa che applicare lo schema dell'antitesi che ha in comune colla diatriba. In ogni caso, il presente neotestamentario è una cosa assolutamente nuova rispetto al mondo anteriore e circostante. Fuori del N.T. l''adesso', se distinto da altri tempi, appare come presente malvagio in confronto d'un buon tempo antico[64], mentre nel N. T. il νῦν s'illumina di luce radiosa a confronto del τότε.

Infatti in questo 'adesso' è presente tutta la salvezza evangelica, di contro ad ogni epoca precedente.

α) *Il presente del nuovo rapporto con Dio*. Programmatiche sono le contrapposizioni di *1 Petr.* 2,10: una volta voi eravate οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες[65], «quelli che non avevano ottenuto misericordia, ora invece quelli che l'hanno ottenuta»; una volta (eravate) οὐ λαός[66], νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, «non-popolo, ora invece (siete) popolo di Dio» (lo stesso si ripete nell'immagine del pastore: 2,25)[67]. In modo del tutto simile Paolo descrive lo stesso contrasto, ma con una distinzione più fine, a lui caratteristica, cioè facendo notare che la disgrazia di allora era dovuta all'uomo, mentre la salvezza presente è da attribuirsi a Dio; cfr. *Rom.* 5,10 s.: noi, un tempo nemici di Dio, νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν, «ora abbiamo ricevuto la riconciliazione»[68]; similmente in *Col.* 1,21 s. e specialmente in *Rom.* 11,30 s.: ποτὲ ἠπειθήσατε, νῦν δὲ ἠλεήθητε, «una volta foste disobbedienti, mentre ora avete ottenuto misericordia» (→ n. 65). Naturalmente questo contrasto raggiunge il culmine nella vita dei cristiani d'origine pagana (cfr. *Eph.* 2,

---

[63] Cfr. da una parte in N.T. Deutsch, RENDTORFF, a *Col.* 35 ss., e dall'altra R. BULTMANN, in RGG² III 1681 s.

[64] Cfr. le premesse e le analogie nell'A.T. (*Is.* 1,21; *Os.* 2,7[9]) e fuori della Bibbia (Epict. 3, 22,69; anche Clem. Al., *prot.* 2,22,6; 37,1.3).

[65] Cfr. *Ez.* 39,25: νῦν ἀποστρέψω τὴν αἰχμαλωσίαν Ἰακὼβ καὶ ἐλεήσω τὸν οἶκον Ἰσραήλ. In maniera tipica il passo di *Ez.* presenta il νῦν profetico del futuro prossimo e il passo di *1 Petr.* il νῦν neotestamentario dell'adempimento escatologico. L'aoristo accentua il fatto storico che per sé risale alquanto più addietro (→ n. 67), ma resta determinante per l'intero νῦν (→ coll. 1477 ss.).

[66] Con οὐ λαός sono indicati specialmente i pagani, la cui condizione è così parafrasata da *Eph.* 2,12: ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας. *2 Clem.* 2,3, poi, integra il pensiero del N.T. in base alla situazione posteriore: il nostro popolo, che un tempo fu οὐ λαός (*Rom.* 9,25) o οὐκ ἔθνος (*Rom.* 10,19) e sembrava abbandonato da Dio, è ora credente e più numeroso dell'antico 'popolo' dei Giudei.

[67] Questo νῦν (malgrado l'ἀρτιγέννητος del v. 2) non può intendersi nel senso di 'poco fa' (→ col. 1474), quasi che i lettori siano presentati come neofiti (cfr. WINDISCH, *Petr.*, *ad l.*); si tratta invece della solita contrapposizione di passato e presente nella vita degli ex-pagani (per questo sia ἐπεστράφητε che πλανώμενοι sono da intendersi in senso medio; cfr. BLASS-DEBRUNNER § 308).

[68] Cfr. *Os.* 8,10: νῦν εἰσδέξομαι αὐτούς, su cui vale nuovamente quanto è detto alla n. 65. Cfr. anche R. BULTMANN, *Trad.* 133; ID., *Glauben und Verstehen* (1933) 265.

12[69] e anche *Gal*. 4,8 s.).

β) *Il presente della vita nuova*. L'attuale nuovo rapporto con Dio comprende pure un cambiamento fondamentale e autentico nella vita del cristiano: questa non scorre più nella schiavitù del peccato (*Rom*. 6,20; cfr. 5,8) né sotto il giogo della legge (*Rom*. 7,1.6), ma nella giustizia (*Rom*. 3,21[70]; 5,9) e nella libertà (*Rom*. 6,22), sotto la forza rinnovante dello Spirito (*Rom*. 7,6); perciò adesso è escluso un agire, pensare e conoscere κατὰ σάρκα (cfr. *2 Cor*. 5,16). Ciò significa praticamente non vivere più compiendo opere cattive (ἔργα πονηρά), ma da santi (νῦν ἅγιοι), come risulta direttamente dal nuovo rapporto con Dio ed è messo in evidenza da *Col*. 1,21 s. Questo cambiamento, descritto con particolare efficacia in *Eph*. 2,1 ss., è straordinario specialmente nei cristiani provenienti dal paganesimo poiché essi erano stati incatenati da tanti vizi (cfr. per es. *Col*. 3,5 col v. 7); ma in fondo è altrettanto straordinario nei cristiani di origine giudaica (cfr. *Rom*. 6, 21 s.; 8,1[71]; *Eph*. 5,8). A questo punto, del resto, il νῦν dell'annunzio si trasforma spesso, in Paolo, nel νῦν della parenesi; cioè il nuovo *ethos* appare spesso in lui nella forma del νῦν coll'imperativo (→ III 1).

γ) *Il presente della nuova conoscenza*. Unita indissolubilmente al rinnovamento della vita, nel vangelo e quindi anche nel momento presente che questo annunzia, è la nuova conoscenza spirituale: lo svelarsi del grande cambiamento e la sua comprensione è un dono dello Spirito Santo non meno di quanto lo sia il rinnovamento dell'uomo.

Così, specie in Paolo, l'antitesi tra il passato di empietà e il presente di santificazione ha una corrispondenza esatta e strettissima nell'antitesi fra il tempo in cui la realtà era velata e il suo attuale essere dischiusa[72]. Il mistero di Dio, che era 'nascosto' fin dall'eternità, ma

---

[69] Cfr., come corrispondente veterotestamentario, la promessa della comunione con Dio, basata sulla conversione del popolo, fatta con il νῦν profetico (→ col. 1479); per es. *Ez*. 43,9; *Os*.4,16.

[70] Già alla n. 33 si è osservato che νυνὶ δέ, analogamente a *1 Cor*.15,20, dev'essere inteso qui in senso puramente logico-avversativo (cfr. fra l'altro J. WEISS a *1 Cor*. 15,20, e, in modo un po' diverso, anche ZAHN, *Röm*. 173 s., *ad l*.); ma tenendo conto dei paralleli del v. 26 e di tutta la struttura storico-salvifica della Lettera ai Romani, l'aspetto temporale di νυνί non può essere trascurato; si dovrà certo riconoscere che in questo νυνί l'aspetto temporale e quello logico sono congiunti (così anche KÜHL, *ad l*.).

[71] Per sé νῦν potrebbe far pensare al tempo della vita terrena, distinto dal giudizio finale (HOFMANN, *ad l*.; cfr. ZAHN, *Röm*.374 n. 37); ma le numerose analogie fanno presumere, anche per questo νῦν, il significato di 'fin d'ora, nel tempo iniziato colla comparsa di Cristo'; qui, come altrove, si vede il valore del confronto sistematico. Perciò bisogna (anche per altri motivi, → coll. 1464 s.) escludere che si tratti di un νῦν enclitico (cfr. ZAHN, *Röm*. 375 con n. 39; *ibid*. 373 con n. 34, sul problema dell'originarietà di νῦν in questo passo). Del resto non mi pare che, trasformando la proposizione in una domanda, la si renda più intelligibile.

[72] Cfr. R. BULTMANN, in RGG² III 1682; IV 995 s.

ora è svelato 'ai santi di Dio', è un tema specifico di *Col.*1,26 e di *Eph.*3,5. 10, ma appare anche, per es., nella dossologia finale della Lettera ai Romani (16,26). Il contenuto di questo mistero ora dischiuso può essere descritto con la stessa varietà con cui si descrive il dono di Cristo stesso, ad es. quale miracolo del Cristo in noi (*Col.* 1,27; cfr. 2,2) o quale miracolo dell'unica Chiesa (*Eph.*).

Tuttavia il passato, corrispondente all''adesso' neotestamentario, non è solo il tempo delle realtà velate, ma anche il tempo di una rivelazione, benché imperfetta: la rivelazione contenuta negli scritti profetici. Perciò il N.T., proprio nei testi post-paolini, è in grado di contrapporre al νῦν dell'annunzio apostolico del presente anche un νῦν del preannunzio profetico, ciò che avviene nell'οὐκ... ὡς νῦν di *Eph.*3,5 e specialmente in *1 Petr.* 1,12, e forse anche in *Lc.*2,29: ora che il tempo della profezia è passato e la salvezza è presente[73], ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, «puoi lasciar andare il tuo servo, o Signore».

Al rivelarsi di Dio risponde, nello stesso presente di Cristo, il riconoscere e il sapere dell'uomo. Si comincia riconoscendo il rivelatore stesso, e precisamente quando egli va incontro alla morte (*Io.*16,30; 17,7)[74]. Ciò non esclude che egli possa essere fatto oggetto di terribile malinteso e cecità (cfr. *Io.* 8,52; *Mt.* 26, 65; → col. 1484). Perché la conoscenza sia retta, si richiede che non avvenga più κατὰ σάρκα ma che sia κατὰ πνεῦμα (così va ovviamente integrato il pensiero di *2 Cor.* 5,16)[75], o, detto in altri termini, è necessario che Dio stesso prevenga l'uomo con la sua conoscenza d'amore, che trasforma l'oggetto dalla radice (cfr. *Gal.* 4,8 s.; anche *Os.* 12,1); la conoscenza del N.T. vive del mistero di questa reciprocità sempre attuale (→ II, coll. 516 ss.; 488 ss.).

c) νῦν *come anticipazione delle realtà supreme*

Tenendo presente queste doti dell''adesso' neotestamentario, è comprensibile che l'Apostolo abbia visto spuntare in questo νῦν il giorno, a lungo bramato, del Signore: ἰδοῦ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοῦ νῦν ἡμέρα σωτηρίας, «ecco ora il tempo favorevole, ecco ora il giorno della salvezza» (*2 Cor.*6,2). In tal modo egli non fece altro che adottare il kerygma di Gesù, il quale proclama il suo 'oggi' (→ σήμερον) come «l'anno accet-

[73] Cfr. HAUCK, *Lk.*, *ad l.*; νῦν non è dunque usato qui, come pensa PREUSCHEN-BAUER, per indicare il futuro prossimo. Cfr. anche Clem. Al., *prot.*1,7,6: ...ὁ κύριος, προμηνύων ἀρχῆθεν προφετικῶς, νῦν δὲ ἤδη καὶ ἐναργῶς εἰς σωτηρίαν παρακαλῶν. Il rapporto tra presente e passato, naturalmente, per la profezia e l'apocalittica risulta invertito; cfr. *Hen.* 1,2 (οὐκ εἰς τὴν νῦν γενεὰν διενοούμην, ἀλλ'ἐπὶ πόρρω οὖσαν ἐγὼ λαλῶ) con *1 Petr.* 1,12.

[74] Cfr. BULTMANN, a *Io.*17,7 (p. 381).

[75] Cfr. R. BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe* (1910) 84 n. 2.

so di Dio», ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός (*Lc.* 4,19.21)[76]. Nel νῦν del N.T. si esprime realmente la certezza dell'escatologia ormai compiuta: la tribolazione suprema è giunta (cfr. *Io.*16,32; *1 Io.*4,3), ed anche il giudizio (*Io.*12,31; cfr. 3,19), ma soprattutto è giunta la pienezza della salvezza escatologica, la vita e l'immortalità (*2 Tim.*1,10)[77], anzi, la stessa visione di Dio (*Io.* 14,7)[78].

La forma più originale di questo νῦν anticipatore delle realtà supreme (ἔσχατα) è il νῦν di Giovanni. Questo si riferisce in senso lato a tutta la vita terrena di Gesù (*Io.*4,23; 5,25); in senso stretto si riferisce all'ultima crisi, nella quale i termini νῦν e ὥρα acquistano il loro peso totale: è un'ora di estrema tribolazione (12,27), ma perciò stesso è l'ora della glorificazione (17,5), della vittoria sul demonio (12,31) e dell'andata al Padre (16,5; 17,13)[79]. Già in questo νῦν del quarto Vangelo, e poi soprattutto nella visione dell'Apocalisse (12,10 s.), la coscienza d'essere in un periodo di transizione è quasi completamente assorbita dalla coscienza che nel presente di Cristo si trova la fine, il compimento[80]. Ma, come questo articolo sta mettendo in luce, il νῦν di Giovanni non è una forma eccezionale, bensì soltanto una forma marcata dell'idea comune al cristianesimo delle origini.

Il νῦν di *Lc.*16,25 risulta singolare, poiché in un certo senso anticipa la contrapposizione tra passato e presente; ma lo fa mettendola in una cornice che non è escatologica e distinguendo invece una vita terrena e una ultraterrena, celeste oppure infernale. Qui, evidentemente, coincidono in pratica la contrapposizione spaziale e quella temporale, quasi come nel πρίν e nel νῦν di Omero (*Od.* 11,484 s.)[81]. Però, se riferito alla situazione provvisoria nello sheol, quando non s'è ancora avuta la decisione finale che assegna l'uomo alla gloria o alla Geenna, anche questo νῦν di una parabola che si richiama a modelli anteriori

[76] Non è certo un caso che Gesù abbia scelto questo testo, che parla dell'anno della salute, invece che un testo sul giorno del Signore; per il νῦν del N.T. è infatti essenziale che qui gli avvenimenti escatologici siano spogliati della loro precisazione cronologica: il giorno della salvezza dura finché Cristo è presente, ma altrettanto dura anche il giudizio (cfr. *Io.*3, 19). Così l'attesa escatologica di una catena di avvenimenti collocati nel tempo viene realizzata in modo singolarissimo, in quanto tutti questi avvenimenti coincidono col periodo del presente di Cristo; → DELLING 121 s. 127.

[77] DIBELIUS, *Past., ad l.*

[78] Su ἀπ'ἄρτι → col. 1461.

[79] Cfr. R. BULTMANN, *Joh.* 139 n. 7.327 n. 7. 516 s.328.377.401 s., spec. 324 ss.: «Sempre è inteso il medesimo 'adesso'» (324 n. 5), forse anche nell'ἕως ἄρτι di 2,10, da interpretare simbolicamente: solo ora, in Cristo è presente il vino buono, cioè il vero vino di Dio (*ibid.* 85 n. 1; cfr. anche W. OELER, *Zum Missionscharakter des J. Ev.* [1941] 52).

[80] Cfr. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen* (1933) 134 ss.; G. STÄHLIN: ZNW 33 (1934) 225 ss. (spec. 234).

[81] Questo uso di νῦν, insolito per il N.T., sembra comprovare l'ipotesi di un'origine estranea di *Lc.* 16,19 ss.; cfr. i commenti al passo, spec. H. GRESSMANN, *Vom reichen Mann und armen Lazarus*, in AAB 1918, nr. 7 (specialm. 46 ss.); BULTMANN, *Trad.* 212 s. Ma, visto nella luce delle concezioni apocalittiche, anche quest'uso diventa comprensibile nei discorsi di Gesù; cfr. E. STAUFFER, *Die Theologie des N. T.* (1941) 190.

al N.T. indica un periodo di transizione (→ coll. 1472 s.; 1480), benché non del tipo specificamente neotestamentario. Affine a questa è l'idea di *Apoc.* 14, 13: *da ora in poi* (oppure *oramai*, → col. 1461), *dice lo Spirito, essi si riposeranno dalle loro fatiche*; ἀπ'ἄρτι è da collegarsi col resto tralasciando ναί (con i codd. P⁴⁷ S*): (ἀπ') ἄρτι è l''adesso' posto da Cristo, che è parimenti un tempo di tribolazione (→ coll. 1483 ss.)[82].

b) νῦν *come primo stadio premonitore delle realtà supreme*

Benché esista, specialmente in Giovanni, un'anticipazione delle ultime cose apparentemente completa, il N.T. conosce anche un al di là escatologico di questo νῦν, una fine che tutto compie, per cui nel presente si possiede e si spera ad un tempo. A ciò si riferisce *Rom.* 5,8 s.: δικαιωθέντες νῦν... σωθησόμεθα, «giustificati ora... saremo salvati (nel giudizio finale)»; *1 Io.* 3,2: νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν... ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, «ora siamo figli di Dio... (un giorno) saremo simili a lui»; *1 Tim.* 4,8: ζωὴ ἡ νῦν καὶ ἡ μέλλουσα, cioè la vita (divina) alla quale partecipiamo già ora, nel periodo di Cristo, e che attendiamo nella sua pienezza per l'avvenire[83]. Questa idea d'un compimento in due tempi si può vedere in tutto il N.T. (cfr. per es. *Eph.* 1,13 s.).

Anche questo νῦν neotestamentario è preparato nei LXX; per es., in *Mich.* 4,11 il futuro giudizio finale su Gerusalemme è descritto come presente, e in *Is.* 48,7 si fa lo stesso per la salvezza escatologica (→ col. 1479); però qui il descrivere come presente non è altro che un modo più intenso di annunciare.

5. *Gradi del presente neotestamentario*

Anche nel corso del giorno della salvezza abbracciata dal νῦν del N.T. un'ora succede all'altra e ciascuna può risultar più carica di questo νῦν di quanto non lo sia quella precedente o successiva. Così Gesù, che perfino in Giovanni ha coscienza dell'ora che passa, conosce il νῦν incalzante del lavoro e specialmente quello della preparazione dei discepoli all'ora della grande tribolazione (cfr. *Io.* 13,19, → col. 1461; 14,29; anche 16,1.4: nel νῦν dell'ora di *Lc.* 22,36 la tribolazione è incombente). Infatti per i discepoli questo νῦν è ancora un periodo di imperfezione nella sequela (*Io.* 13,36 s.), nella preghiera (16,24) e nella comprensione (16,12; cfr. v. 25); proprio quest'ultima, la comprensione erronea rivela pure il loro ἴδε νῦν, «ecco ora» (v. 29), in cui essi credono già d'aver compiuto qualche progresso nel corso delle ore.

Anche Paolo conosce questo procedere nell'ora escatologica passando da un νῦν all'altro (cfr. *Rom.* 13,11 s.; *2 Thess.* 2,5 ss., e forse anche *1 Cor.* 3,2:

---

[82] Cfr. BEHM, *Apok.* (N.T. Deutsch) 85: l''adesso' significa l'inizio della lotta sanguinosa di Roma contro i cristiani. Diversamente A. FRIDRICHSEN [lettera a A. DEBRUNNER]: *risolutamente* (ἀπαρτί) *dice lo spirito.*

[83] Così HOFMANN; DIBELIUS, *Past.*; un po' diversamente WOHLENBERG, *Past., ad l.*

adesso, benché siate un'ora più avanti nel tempo del πνεῦμα, siete ancora σαρκικοί), e lo conosce anche Giovanni, che nella comparsa dell'Anticristo riconosce la venuta dell'ultima ora (*1 Io.* 2,18; 4,3).

6. *'Una volta' e 'adesso' nella vita del singolo cristiano*

Come per l'insieme della teologia di Paolo ebbe un'importanza fondamentale la sua esperienza personale, così sulla sua concezione del passato e del presente nella storia della salvezza influì il fatto di cui parla *Gal.* 1,23 (νῦν – ποτέ). Perciò più d'una volta antitesi di questo tipo sono del pari una confessione personale e un'enunciazione teologica sull'ordine divino della storia; così per es. *2 Cor.* 5,16[84]; *Rom.* 5,9[85]; 7,6, ecc. Ma per un uomo come Paolo il lato oggettivo, di valore universale, è essenzialmente più importante dell'aspetto personale; lo è anche nei tratti apparentemente più personali, imperniati sul contrasto fra il τότε e il νῦν (*Rom.* 6,21 s.; 11,30 s.; cfr. anche *1 Petr.* 2,25). Il significato fondamentale del rapporto τότε νῦν si trova indicato con molta finezza nel gioco di parole certamente autentico di *Philm.* 11: εὔχρηστος – Χριστός[86]; cfr. *Lc.* 2,29 (→ col. 1491); *Act.* 13,31, var.[87] (vedi inoltre Epict. 4,4,7[88]: τότε καὶ ἐγὼ ἡμάρτανον· νῦν δ'οὐκέτι, χάρις τῷ θεῷ, «allora anch'io peccavo, ma ora non più, grazie a Dio»; Tat., *or. Graec.* 42). Si può ricordare anche *Lc.* 1,48, poiché nel canto di Maria è tutta la comunità che parla: ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί, «d'ora in poi mi diranno beata tutte le generazioni».

III. νῦν *coll'imperativo*

1. νῦν *nella parenesi del N.T.*

La coscienza neotestamentaria di possedere fin d'ora le realtà supreme include anche il rinnovamento della vita (→ col. 1489). L'etica paolina è costruita sul doppio richiamo: «sei così, dunque siilo veramente!», che, inserito nel contesto del presente neotestamentario, pone in corrispondenza al νῦν coll'indicativo quello coll'imperativo.

[84] Cfr. LIETZMANN, *Kor., ad l.*, che interpreta νῦν come il momento della conversione di Paolo; in questo νῦν, invece, il presente della grande svolta portata da Cristo (→ col. 1492) e l'inizio della vita spirituale di Paolo si compenetrano reciprocamente.

[85] Cfr. ZAHN, *Röm.* 258 n. 22, il quale vuol riferire il brano esclusivamente alla vita individuale.

[86] Cfr. fra l'altro LOHMEYER, *Philm., ad l.* (p. 186 n. 3).

[87] Invece in *Act.* 12,11 si tratta del riconoscimento di un'unica guida divina nella vita di Pietro. A sua volta il νῦν di *1 Cor.* 16,12 è un momento del tempo su cui non era posto nessun accento divino, per cui non esisteva alcun θέλημα (→ IV, col. 303 n. 24); contrapposto ad esso sta il momento atteso dell'εὐκαιρεῖν.

[88] Cfr. A. BONHÖFFER, *Epiktet und das N.T.* (1911) 369 ss.; inoltre R. BULTMANN: ZNW 13 (1912) 184; TH. ZAHN, *Der Stoiker Epiktet u. sein Verhältnis zum Christentum*² (1895); O. KUSS, *Röm.* 5,12-21 (Diss., Breslau, 1930) 28 ss.; anche → I, coll. 814 ss.

Anche quest'uso ha dei precedenti. Nel greco classico ed ellenistico νῦν, oppure νύν, dopo un imperativo, serve spesso ad esprimere l'urgenza d'un ordine o d'una richiesta (→ coll. 1464 ss. con n. 23); in tali casi esso deve tradursi con *orsù*, *allora*, *dunque* e altri simili vocaboli [89]. Nel N.T. è usato in questo senso soltanto ἄγε νῦν (*Iac*.4,13; 5,1); ma cfr. anche ἄφες ἄρτι (*Mt*.3,15). Senza rilievo, come s'è già visto (→ col. 1465 con n. 24), è spesso νῦν (oppure τὰ νῦν) anche quando sta, insieme con καὶ o con οὖν, davanti a un imperativo o a un'espressione affine (cfr. *Act*.10,5; *2 Io*. 5 – *Act*. 5,38; 27,22 – *Act*. 16,36; 23,15). Altrove νῦν, sia che segua un imperativo (*Mt*.27,42 s.; *Io*.2,8, ecc.) sia che lo preceda (*Col*. 3,8), ha nel N. T. un certo valore temporale. Ma anche questo νῦν temporale coll'imperativo ha dei precedenti, specialmente nei LXX: «Ora che Dio parla, ascolta o Israele!» (*Is*. 44,1; cfr. *Am*. 7,16). «Ora che Dio comanda al profeta, bisogna obbedire subito» (*Ier*. 18,11). «Ora, nel giudizio di Dio salvatevi!» (*Is*. 2,10). «Ora che Dio offre l'occasione, convertitevi!» (Ἱερ. 33 [26],13; *Ez*. 43,9, con aggiunta la promessa della grazia; cfr. *Ios*. 22,4, ecc.).

Nel N.T. troviamo il νῦν parenetico: a) nelle parti fondamentali della predicazione missionaria. Ma proprio qui non sta al primo posto l'imperativo della parenesi, bensì l'indicativo che annuncia il perdono su cui si basa l'imperativo; cfr. *Io*.8,11 e *Act*.17,30 s.: là il presupposto della parenesi è rappresentato da οὐ κατακρίνω, «non condanno», qui da ὑπεριδεῖν, «passar sopra». In *Act*.17 il νῦν sta inoltre, significativamente, fra il passato dei χρόνοι τῆς ἀγνοίας, «tempi dell'ignoranza», e il futuro giorno del giudizio, ed è l'intervallo decisivo della grazia [90].

b) Il νῦν si trova inoltre nella parenesi comunitaria. Dall'attuale stato di liberazione dalla legge e dal peccato seguono (ὥστε) la necessità di «servire nella novità dello spirito» (δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος, *Rom*.7,6) e l'ammonimento a farla ormai finita colla vita pagana (*Col*.3,8). Ora – si dice – servite alla giustizia! (*Rom*.6,19) [91]. L'ammonimento rivolto con particolare gravità da Giovanni alla comunità di Cristo è questo: rimanete adesso – in quest'ora di pericoli speciali, ora che la parusia è vicina – rimanete in lui (*1 Io*. 2,28) [92].

2. *Il* νῦν *nella preghiera del N.T.*

Come nell'A.T. (cfr. LXX, *Ion*. 4,3; *Is*. 37,20, cod. B; 64,8), così pure nel Nuovo (*Act*.4,29; 20,32) s'innalza dalla

[89] PASSOW, *s.v.*; cfr. BLASS-DEBRUNNER, § 474,3; v. i passi in PASSOW e LIDDELL-SCOTT, *s.v.* Nel N.T. manca νῦν coll'esortativo (per es. Luc., *soloec*.10.12).

[90] M. DIBELIUS, *Paulus auf dem Areopag* (SAH 1938/39) 34: in questi due versi passato, presente e futuro sono ridotti a unità. Cfr. *ibid*. 40 s.

[91] In questa proposizione Paolo crea una forma retorica originale: il passato e il presente compaiono uno accanto all'altro e insieme contrapposti come paralleli antitetici.

[92] Qui non può trattarsi del frequente e scolorito καὶ νῦν (→ col. 1465); anzi proprio nel νῦν sta il nuovo pensiero in confronto a un μένετε ἐν αὐτῷ (v. 27, alla fine) immediatamente precedente.

comunità con speciale urgenza, in momenti gravidi di eternità, il suono d'un 'adesso', d'una preghiera rivolta a Dio. Questo νῦν si trova anche nella più grande preghiera del N.T., quella di Gesù in *Io.* 17 (v. 5): in ogni ora Gesù sa ciò che deve avvenire e sa anche ciò che l'attende nell'ultima, e l'accetta, credendo (13,31) e pregando, quale essa è agli occhi di Dio, cioè come l'ora della glorificazione (δοξασθῆναι)[93].

IV. *Importanza della concezione neotestamentaria del momento attuale*

Come tutti i fatti e i pensieri del N.T., così anche la concezione dell'ora attuale presenta un quadro singolare. L'antico pagano soffriva per la caducità fatale e, in fondo, senza scopo del tempo; di qui la sua massima: *carpe diem* (Hor., *od.* 1,11,8). Il giudeo conosce bensì un moto finalistico del tempo, ma esso è tale che ogni periodo è solo un gradino che prepara l'avvenire e si risolve ben presto nell'indifferenza. Invece nel N.T. tutto gravita proprio sul presente, che per i Greci, specialmente per Aristotele, era inconcepibile e per i Giudei era un irrilevante punto di passaggio[94]; infatti tutto ciò che di essenziale il N.T. deve annunziare si concentra, in fondo, nel presente. Il νῦν è completamente determinato e riempito dall'evento che è Cristo. Sul piano puramente storico esso abbraccia la vita e l'opera, la morte e la risurrezione di Gesù; cioè è un avvenimento passato che viene narrato coll'aoristo. Ma, in quanto atto di Dio e irruzione dell'eternità nel tempo, questo evento è insieme un presente; infatti «ogni tempo 'dopo Cristo' è tempo di Cristo»[95]. La storia, da cui nel N.T., come in nessun'altra religione, tutto dipende, è resa attuale nell'evangelo in modo del tutto singolare, non solo come rappresentazione, ma come realtà dell''adesso' che, del resto, solo la fede può comprendere. Da ciò deriva che nel kerygma del N.T. non solo l'aoristo, ma anche il presente acquista un peso tutto particolare (cfr. per es. i participi σῳζόμενοι – ἀπολλύμενοι, «quelli che sono salvati – quelli che periscono»,

[93] Cfr. R. BULTMANN, *Joh.* 374 ss. Cfr. anche il νῦν della preghiera (nel caso concreto questa è rivolta ai demoni della maledizione), col quale s'implora di essere esauditi nel momento stesso in cui si prega, in Soph., *Oed.Col.* 1376.

[94] Non esce da questo limite neppure *T.Hag.* 2,7, dove è detto che non si deve guardare né a ciò che era né a ciò che sarà, per cui è da concludere che bisogna guardare solo a ciò che è adesso. Qui si tratta solo della sana ragione che esorta ad attenersi a ciò che è presente invece che piangere sul passato o preoccuparsi dell'avvenire, senza che per questo il presente acquisti un peso speciale e caratteristico come nel N.T.

[95] Così → DELLING (141), il quale sviluppa in buona parte idee simili a quelle di questo articolo, ma si allontana alquanto dall'interpretazione data sopra nella sua concezione generale dell'adempimento e del superamento del tempo, sì da togliere al νῦν neotestamentario il suo valore escatologico. Io mi propongo di sviluppare e fondare queste idee con più precisione in un saggio sul presente nel pensiero del N.T.

1 Cor. 1,18; *2 Cor.* 2,15). Però proprio questi participi provano ancora una volta che anche la speranza cristiana – la quale è la vera caratteristica degli uomini di Dio in confronto dei pagani, che sono ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, «senza Dio nel mondo, senza speranza» (*Eph.* 2,12) – è diretta verso il futuro con lo stesso slancio con cui è realizzata nel νῦν del N.T. In questo νῦν, passato e futuro di Cristo esistono come presenza attuale di Cristo.

Il νῦν del N.T. è tutto il periodo fra le parusie, ma per il singolo discepolo non cessa di concentrarsi nelle ore decisive. Questo νῦν esige che lo si comprenda colla fede, che ci si immedesimi in esso colla preghiera e lo si realizzi coll'azione. L'annunzio del νῦν nel N.T. non ha un posto nella vita solo in determinate situazioni; tutta intera la vita si basa su di esso; ogni kerygma neotestamentario intende due cose: annunziare il νῦν come un fatto (cfr. *2 Cor.* 6,2) e aiutare l'uomo a vivere di questo νῦν in quanto esso è un → καιρός donato da Dio (*Rom.* 6,19).

Dunque il N.T. lega intimamente la fede tanto al passato quanto al presente e al futuro. La singolarità della storia evangelica trova la sua espressione significativa proprio in quanto ciò che è stato una volta compiuto (→ ἅπαξ I, coll. 1019 ss.) continua ad agire presentemente nel νῦν del tempo di Cristo. Però, entro il νῦν del N.T. sta sempre, oltre un τότε del passato, un τότε futuro. «Chi non ha speranza non sta nella fede cristiana – ma chi non sta nella presenza di Cristo non ha nemmeno motivo di sperare»[96]. Solo quando la realtà ora creduta irromperà nell'ambito visibile, e quindi nel suo compimento, solo allora il τότε di *1 Cor.* 12,12 sarà assorbito in un nuovo νῦν, in un vero[97] *nunc aeternum*.

G. STÄHLIN

[96] → DELLING 141.

[97] Cfr. → n. 43 (a 3).

νύξ

νύξ, antica parola indoeuropea (cfr. il lat. *nox*, il ted. *Nacht* ecc.), designa la *notte* in quanto *tempo senza la luce del sole* (→ ἡμέρα), poi le *tenebre* in generale (e perciò nei misteri orfici, talvolta, l'ente primo, v. *Orph. Fr.* [Kern] 28.86), l'*oscurità* (cfr. *Gen.* 1, 5: τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα, «diede alle tenebre il nome di notte»; ψ 103, 20: ἔθου σκότος, καὶ ἐγένετο νύξ, «stendesti le tenebre e si fece notte»). In senso traslato il termine significa la *cecità*, la *trascuratezza*[1], il *danneggiamento* (è un triste presagio sognare che

νύξ

[1] Vedi l'attestazione in RB, N.S. 36 (1927) 561,

si fa notte, Artemid., *oneirocr.* 4,42, alla fine), la *morte*[2]. Che la parola νύξ suggerisse primariamente ai Greci l'idea del terrore risulta dall'etimologia proposta da Platone, secondo la quale gli uomini avrebbero coniato il termine giorno (ἱμέρα, in luogo di ἡμέρα, *Crat.* 418 c) perché dopo l'oscurità essi desiderano ardentemente (ἱμείρουσι, participio) la luce. Comunque si pensa talvolta alla notte anche come a largitrice del sonno benefico e liberatore, per es. in *Orph.* 3,5 ss.; *epigr. Grac.* 3,12; *Sib.* 8,354; Aesch., *Ag.* 355, dove la notte è chiamata amica (Νύξ φιλία).

Carattere misterioso e sinistro ha nella mitologia la figura deificata della Νύξ[3], la quale assume aspetto totalmente antropomorfico (Hes., *theog.* 748,755 s.), ma non ha quasi parte nel culto (cfr. però Aesch., *Ag.* 355; per quanto riguarda la magia v. Preisigke, *Zaub.* I, nr. IV 2858); in Esiodo essa è madre d'una serie di personaggi malefici e potenti (*theog.* 211 ss.; cfr. anche 123 s.), in Eschilo è specificamente madre delle dee della vendetta (*Eum.* 322 ss. 844 s.).

La notte è perciò il tempo preferito dal mago; durante la notte egli gode del massimo potere (Preisigke, *Zaub.* I, nr. IV, 1662); in ciascuna notte agisce un demone diverso (*ibid.* 1328 s.; II 8: [ὁ] τὴν νύκτα ταύτην κατέχων καὶ ταύτης δεσποτεύων, «colui che è signore e dominatore di questa notte»; similm. in II, 79) ad essa preposto. Il fatto che la notte è adatta specialmente all'azione magica, perché i demoni della magia vi sono particolarmente attivi, è certo uno dei motivi per cui la deità lunare è divenuta una deità incantatrice (→ μήν; cfr. anche ψ 135,9: τὴν σελήνην... εἰς ἐξουσίαν τῆς νυκτός, «la luna... per il dominio della notte», benché questo passo dell'A.T. debba essere inteso in senso puramente cosmografico); a sua volta, la fede nel potere magico della luna (→ μήν) induce a preferire la notte per la magia.

La notte infine è pure il tempo particolare delle rivelazioni divine. Se la divinità per le sue manifestazioni utilizza lo stato in cui la coscienza umana è libera dal legame col mondo puramente empirico dei sensi allora occorre attribuire talvolta un significato indicativo ai sogni che avvengono in tale stato[4]. Da questa convinzione è nata tutta una serie di 'libri dei sogni'[5]. Particolarmente significativa per noi è l'alta stima che i sogni godono nei racconti di guarigioni avvenute in sogno o, in genere, nella prassi dell'incubazione[6]. Spesso un dio appare a chi sogna e lo guarisce toccando la parte malata (Ditt., *Syll.*³ III, nr. 1168-1173; ciò avviene specialmente nel famoso santuario di Epidauro, dove opera Ascelpio). Più tardi dall'incubazione si attendono speciali indicazioni terapeutiche (per es. Ael. Arist., *or. sacr.* 2,30 ss.); i sogni duplici decidono definitivamente l'esattezza dell'indicazione data (cfr. *ibid.*); qui (32 s.) è descritto assai bene lo stato di eccitamento religioso in cui avviene l'istruzione notturna.

Nel N.T. νύξ ricorre:

1. per lo più nel senso proprio del termine: *la notte*, la quale è divisa al mo-

riga 6 dell'iscrizione riportata.

[2] Testi in H. Ebeling, *Lexicon Homericum*. Cfr. B. Weiss a *Io.* 9,4.

[3] Testi in C. F. H. Buchmann, *Epitheta deorum graec.* (1893) 182 s.

[4] Cfr. Weinreich, *Ant. Heil.* 76.

[5] Artemid., *oneirocr.*; il libro di Achmet (età medioevale), rec. Drexl; la letteratura andata perduta è menzionata in Artemid., *oneirocr.* 5,18 s.

[6] Cfr. Weinreich, *o.c.* 77 ss.; R. Herzog, *Die Wunderheilungen v. Epidauros* (1931).

do giudaico in tre vigilie (*Ber. b.* 3a), o, secondo l'uso greco-romano, in quattro [7] (cfr. la quarta vigilia in *Mt.* 14,25, par *Mc.* 6,48; cfr. ψ 89,4; ψ 129,6); oppure viene misurata in ore (dodici ore di lunghezza diversa, → ὥρα; cfr. la terza in *Act.*23,23). È poi menzionata spesso col genitivo temporale (oppure con la preposizione διά, *Act.*) e allora ha valore pregnante: *col favore della notte*. Ma Nicodemo (*Io.*3,2) nella notte non cerca la protezione dell'oscurità, ma il vantaggio del silenzio [8]. Quando, parlando di durate più lunghe, le notti vengono menzionate insieme coi giorni, s'intende mettere in rilievo la lunghezza del tempo, purché non si tratti semplicemente d'un pleonasmo giudaico, come di solito avviene nei LXX, dove si parla spesso di «quaranta giorni e quaranta notti»; così *Mt.*4,2 (digiuno di Gesù); 12,40 (soggiorno di Giona nella balena e di Gesù nella tomba, → IV, coll. 120 ss.). Qui, in *Mt.*12,40, si tratta di un modo di formulare la profezia della risurrezione, che solo da *Ion.*2,1 attinge l'aggiunta «e tre notti», e perciò non implica alcun mistero teologico o esegetico [9].

Per i rabbini la notte è minacciata da spiriti maligni che su di essa esercitano il proprio potere (per es. Lilit, *Shab. b.* 151b). Colui che sa che anche la notte appartiene a Dio (ψ 73,16) gode anche in essa dalla protezione del Padre; perciò l'uomo pio del N.T. non teme i demoni e altri padroni della notte. Così Gesù passa notti intere in colloquio con Dio (*Lc.* 6,12); *Mt.* 26,36 ss. consente più di altri di penetrare nella lotta notturna vissuta in preghiera da Gesù.

I rabbini attribuiscono alla maggior parte dei sogni un valore monitore (*Ber. b.* 55a); i sogni sono provocati da angeli o da demoni (55b). Per scongiurare il pericolo che i sogni cattivi si compiano, sono prescritte preghiere non molto dissimili dalle formule magiche (*ibid.*); il rabbino non disdegna di andare da un interprete di sogni (*ibid.*) e interpreta egli stesso i sogni altrui (56b). Anzi, vi è una lunga lista di regole compilate dai rabbini a questo scopo (56b-57b) [10].

Al confronto è degno di attenzione il riserbo del N.T., il quale riconosce un significato ai sogni soltanto quando essi

[7] F. K. GINZEL, *Handbuch der mathemat. u. technischen Chronologie* II (1931) 4 s. 165 s. 304; S. KRAUSS, *Talmudische Archäologie* II (1911) 420; D. VÖLTER: Schweizerische Theol. Zeitschr. 32 (1915) 189.

[8] Cfr. K. BORNHÄUSER, *Das Joh.-Ev., eine Missionsschrift für Israel* (1928) 26 s.; SCHLATTER, *Joh., ad l.*, 85.

[9] Non è conforme all'idea che il N.T. ha di se stesso il vedere una contraddizione di fatto tra *Mt.*12,40 e l'adempimento della predizione (K. BORNHÄUSER, *Tage u. Stunden im N.T.* [1937] 66 ss.): «solo se Gesù fosse un indovino, la sua predizione sarebbe esatta anche nell'indicazione dell'ora»; la contraddizione formale «è semplicemente una prova del carattere originario di *Mt.* 12,40» (G. DELLING: ThLBl 58 [1937] 198); cfr. G. KITTEL, *Rabbinica* (1920) 37; ID.: DTh³ (1936) 171 s.

[10] Secondo R. MEYER [comunicazione epistolare] si può individuare in *Ber.b.*56b-57b proprio un libro di sogni, o un frammento di esso, che si distingue nell'insieme dal suo ambiente.

trasmettono ordini divini, e non vuole che vengano a soddisfare la curiosità (cfr. *Mt.* 1 s.); anzi contiene anche quel signicato entro limiti molto ristretti.

Certo, il carattere speciale degli Atti spiega come solo in essi gli avvisi o le apparizioni d'incoraggiamento avvenute di notte siano riferite indicandone l'ora; così avviene in *Act.* 16,9; 18,9; 23,11; 27,23.

Con questi passi si dovrebbe confrontare *Gen.* 26,24: ὤφθη αὐτῷ κύριος ἐν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ, «in quella notte gli apparve il Signore»; *Gen.* 31,24: ἦλθεν ὁ θεὸς... καθ'ὕπνον τὴν νύκτα, «Dio venne... in sogno di notte»; 40,5 e 41, 11: ἐνύπνιον, «in sogno»; che due abbiano lo stesso sogno ha un'importanza speciale per l'interpretazione; 46,2: εἶπεν ἐν ὁράματι τῆς νυκτός, «disse... in una visione notturna»; cfr. anche 1 Βασ. 15,16; inoltre 3 Βασ. 3,5; *2 Chron.* 7,12: ὤφθη κύριος τῷ Σαλωμὼν τὴν νύκτα, «Il Signore apparve a Salomone di notte»; 3 Βασ. 3,5 coll'aggiunta ἐν ὕπνῳ.

Il grado di rappresentazione della realtà è evidentemente lo stesso nelle diverse formulazioni, che vanno dalla descrizione realistica (*Act.* 23,11 [cfr. *Gen.* 31,34!] al semplice cenno (*Act.* 16, 9 [cfr. *2 Chron.* 7,12]: nella visione (ὅραμα) – che in essa appaia lo stesso κύριος (*Act.* 23,11), o un messaggero di Dio (27,23), o un mortale (16,9) – si tratta sempre di una rivelazione che proviene da un mondo sovrumano, da valutarsi essenzialmente in senso religioso positivo; per manifestarsi all'uomo essa sfrutta il momento della notte, perché questa ne garantisce la disponibilità (nelle comunicazioni ἐν ὁράματι, *Act.* 9,10, ed ἐν ἐκστάσει, 22,17, si tratta evidentemente di altri procedimenti). Il fatto che si sottolinei il tempo notturno dell'illuminazione fa capire che l'autore vi attribuisce un carattere diverso dalle rivelazioni avvenute di giorno; però la coscienza religiosa riconosce il carattere divino dell'una e dell'altra. Il grado di realtà vissuto nelle visioni notturne è probabilmente reso al meglio in *Act.* 18, 9 (cfr. *Gen.* 46,2); un grado relativamente inferiore è indicato dal contesto di *Act.* 16,9 (→ συμβιβάζω).

Le tenebre della notte sono per l'uomo antico un mistero minaccioso (per ragioni molto primitive; cfr. *1 Thess.* 5, 2, cfr. *Iob* 24,14; Ἱερ. 30,3 [49,9]); per questo le apocalissi formulano la minaccia che al tempo del giudizio si avrà un oscuramento che non risparmierà nemmeno gli astri della notte (*Apoc.* 8,12; cfr. *Iob* 3,9; → IV, col. 120), e promettono, per la nuova Gerusalemme la cessazione totale della normale oscurità della notte (*Apoc.* 21,25; 22,5; → IV, col. 120), come dice anche *Hen. slav.* 65, 9: nell'unico grande eone dei giusti «non ci sarà per essi né lavoro... né notte od oscurità, ma ci sarà invece una grande luce».

2. In senso traslato νύξ si legge solo in Giovanni e in Paolo. In bocca a Gesù essa designa *il tempo in cui manca la possibilità di agire*, il quale ha inizio colla morte (*Io.* 9,4; 11,10); in questi

due passi l'immagine dello stato di morte, che ancora si accompagna al termine νύξ (→ n. 2: Omero), trapassa a quella della *mancanza dell'illuminazione spirituale* (per cui non si trova la strada giusta (προσκόπτει, «inciampa»).

Paolo usa νύξ in un altro contesto significativo. In *Rom.* 13,12 il termine indica il tempo che precede il compimento del regno di Dio; di esso a partire dal giorno della conversione dei destinatari e di Paolo è passata una gran parte, e presto sarà terminato; il 'giorno' (→ IV, col. 134) sta per sorgere, il cristiano trovasi dunque in mezzo a due tempi. Ancor più marcatamente *1 Thess.* 5,5-7 rileva che i membri (→ υἱοί) del regno della luce stanno già nel cerchio del suo splendore, in acuto contrasto coi membri del regno delle *tenebre*, che è destinato a perire (v. 5: οὐκ ἐσμὲν νυκτός, «non siamo (figli) della notte»); già in questo eone essi son sottratti all'oscurità (→ IV, col. 134.).

Lo stato d'animo notturno dell'uomo, che si distingue da quello normale per la insicurezza causata dalle tenebre (cfr. *Io.* 11,10), per la situazione confusa e ondeggiante dovuta anche all'alternarsi del sogno col sonno inconscio, per lo smarrimento del giudizio spirituale e morale dovuto all'ubriachezza frequente nella notte (*1 Thess.* 5,7), diventa infine il simbolo dell'uomo che si trova nel corrispondente stato d'animo spirituale e religioso. In questo senso ricorre nella teologia alessandrina (*Os.* 4,5 s.: νυκτὶ... ὡμοιώθη ὁ λαός μου ὡς οὐκ ἔχων γνῶσιν, «alla notte... s'è fatto simile il mio popolo a chi non ha conoscenza», [testo del tutto diverso dal T.M.]), mentre in quella palestinese l'immagine è stata applicata dal nazionalismo egoistico a designare l'oppressione d'Israele da parte dei popoli pagani [11].

Nella sua filosofia dualistica Filone chiama νύξ l'essere prigionieri del mondo sensibile (*ebr.* 209); intende quindi qualcosa di diverso da Paolo in *1 Thess.* 5,5-7, nonostante la parziale identità dei vocaboli (cfr. anche Corp. Herm. 1,27: οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες... νήψατε, «voi che vi siete dati all'ubriachezza e al sonno... siate sobri!»): ambedue parlano dell'uomo colto dall'ubriachezza (μέθη, *som.* 2,104) e dal sonno (106), mentre l'uomo pio (106) è sobrio (νήφοντες, 101) e vigile (ἐγρηγορώς, 106).

Tale non è e non può essere, per Paolo, il modo di vivere del cristiano (*1 Thess.* 5,5); su ciò l'Apostolo fonda la sua esigenza d'una condotta chiara e sincera (→ IV, col. 134). L'idea echeggia anche in *Rom.* 13,11 ss. (→ col. 1511).

G. DELLING

[11] STRACK-BILLERBECK IV 835-855.

† νωθρός

νωθρώς = *pigro, ottuso*; Polyb. 31, 23,11 (insieme con ἡσύχιος; Luc., *Demosth.* 43; Aristot., *part. an.* 696b,6; *hist. an.* 622b,32; (Hom., *Il.* 11,559 usa νωθής [detto dell'asino]). In senso traslato: νωθροί πως ἀπαντῶσι πρὸς τὰς μαθήσεις, «pigri in qualche modo si accostano agli studi» (Plat., *Theaet.* 144b); Heliodor., *Aeth.* 5,1: νωθρότερος ὢν τὴν ἀκοήν, «essendo piuttosto lento d'orecchio». Detto della pigrizia spirituale: Polyb. 3,90,6 (ἀγεννῶς καὶ νωθρῶς, «in modo volgare e ottuso»); 4, 60,2 (ἀτόλμως... καὶ νωθρῶς, «timidamente e lentamente»); cfr. 4,8,5 (ἐν ταῖς ἐπινοίαις, «nelle idee»). *Che rende ottuso, pigro* (Hippocr., *aphorism.* 3,5). νωθρεύω e νωθρ(ε)ία ricorrono nei papiri (però ambedue i termini sono più antichi). Nei LXX νωθρός è raro. *Prov.* 22,29 avverte che un uomo lesto nei suoi affari (ὀξὺς ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ) può mettersi a disposizione anche dei re, ma non di uomini ottusi (ἀνδράσι νωθροῖς). *Ecclus* 4,29 mette in guardia contro la pigrizia nell''operare' (μὴ γίνου... νωθρὸς καὶ παρειμένος ἐν τοῖς ἔργοις σου).

Nel N.T. νωθρός si legge soltanto nella Lettera agli Ebrei. In 5,11 l'autore fa presente ai lettori che egli non può introdurli senz'altro, come vorrebbe, nelle profondità della conoscenza teologica cristiana, perché essi sono divenuti ottusi e stanchi: sono νωθροὶ ταῖς ἀκοαῖς, «lenti d'orecchio» (v. sopra Eliodoro), pigri nell'udito interiore, nella recettività. È certo per questo che i destinatari non hanno la tensione viva e forte di una fede tenace e sicura nella speranza; questa stanchezza spirituale, dovuta a mancanza di fiducia e speranza nel tempo ormai prossimo del compimento, li rende νωθροί (6,12). Così il termine esprime una doppia mancanza, che non dovrebbe riscontrarsi nella condotta cristiana: *un difetto di recettività* o di capacità nell'accogliere, nell'ascolto, la gnosi cristiana, e la *stanchezza* e *indifferenza di cuore*, che prende il posto di un'ardente gioia nutrita di speranza. Quando nella vita cristiana l'ascolto e l'accoglienza intelligente e il frutto di essa, cioè la certezza della fede nell'avvenire, si infiacchiscono, l'autore della Lettera chiama i suoi lettori νωθροί.

H. PREISKER

FINE DEL VOLUME SETTIMO